

**z Studia
Filozofii
Polskiej**



ISSN 1897-8584

z Studia Filozofii Polskiej



tom 4(2009)

Pod redakcją
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Bielsko-Biała–Kraków 2009

Rada Programowa

Andrzej Biłat • Jerzy Bobryk • Stanisław Borzym • Andrzej Bronk • Anna Brożek •
Anna Drabarek • Borys Dombrowski (Lwów) • Czesław Głombik
Jacek Juliusz Jadacki • Stanisław Janeczek • Adam Jonkisz • Janusz Jusiak
Ryszard Kleszcz • Jerzy Kopania • Dariusz Kubok • Anna Latawiec
Janusz Mączka • Justyna Miklaszewska • Andrzej Murzyn • Adam Nowaczyk
Stanisław Pieróg • Zlatica Plašienková (Bratysława) • Ewa Podrez • Jan Skoczyński
Ewa Starzyńska-Kościuszko • Barbara Szotek • Tadeusz Szubka
Danuta Ślęczek-Czakoń • Włodzimierz Tyburski • Jozef Vicienik (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, 2009



Polskie Towarzystwo
Filozoficzne
Oddział w Cieszynie



adres Redakcji: studiafp@onet.eu



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

Możliwość zakupu poprzednich numerów: www.scriptum.strefa.pl

Od redaktorów

Tom czwarty „Studiów z Filozofii Polskiej” jest kontynuacją prezentacji różnorodności myśli rodzimej filozofii. Otwiera go „Słowo wstępne”, którego autorem jest Stanisław Janeczek. Przypominając refleksje Andrzeja Walickiego sprzed czterdziestu lat – zawarte w jego tekście z 1969 roku – wprowadza w krąg dyskusji i stanowisk dotyczących metody historiografii filozofii w Polsce. W tym kontekście S. Janeczek określa też rolę i zadania „Studiów z Filozofii Polskiej”.

Problematyka „Studiów” została podzielona na osiem działów tematycznych. Dzięki opracowaniu i podaniu do druku przez Annę Brożek dwóch – trudno dziś dostępnych i mało znanych – tekstów Kazimierza Twardowskiego (*Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy* (pierwodruk: „Przełom” r. I, nr 14 z 24 sierpnia 1895, s. 427–438) oraz *Metafizyka duszy* (pierwodruk: „Przełom” r. I, nr 15 z 31 sierpnia 1895, s. 467–480), które dopełnia studium A. Brożek, *Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym i nieśmiertelności duszy*, powstała wyodrębniona część pierwsza obecnego numeru „Studiów”, zatytułowana „W kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego”. Możliwość zapoznania się przez Czytelników z pieczołowicie zredagowaną i kompetentnie zaprezentowaną spuścizną K. Twardowskiego wydaje się wystarczającą racją za wydzieleniem tej części.

Część „W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej”, która była pierwszą w poprzednich numerach „Studiów”, otwiera rozprawa Jana Woleńskiego *Semantyczna definicja prawdy i teorie empiryczne*. Kolejne teksty przybliżają metodologię Władysława Witwickiego (autorzy: Anna Brożek, Piotr Drużny) oraz postać i dorobek ukraińskiego filozofa ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, którym był Stepan Ołeksiuk (autor: Stepan Ivanyk). Współczesne dyskusje prowadzone nad problematyką podejmowaną w polskiej filozofii analitycznej są przedmiotem artykułu Adama Jonkiszka oraz szkicu Tadeusza Ciecierskiego (kwestia wewnątrzjęzykowego znaczenia zdań okazjonalnych).

Dzięki możliwości prezentacji na łamach „Studiów” wnikliwego i obszernego studium *Wincenty Lutosławski w oczach Williama Jamesa*, autorstwa znawcy filozofii W. Jamesa, Piotra Gutowskiego, wydzielono część „W kręgu filozofii Wincentego Lutosławskiego”. Tekst P. Gutowskiego, będący wynikiem jego badań nad źródłami, które nie były dotychczas znane polskiemu Czytelnikowi, inspiruje do podejmowania kolejnych rozpraw komparatystycznych dotyczących sposobu postrzegania polskich filozofów (ich życia i dorobku) przez przedstawicieli innych nacji. Zarazem studium *Wincenty Lutosławski w oczach Williama Jamesa* inspirowane do dalszych badań nad spuścizną W. Lutosławskiego.

Dział „W kręgu polskich interpretacji Platona” rozpoczyna – jak głosi jego tytuł – prezentację badań historycznofilozoficznych nad poczynionymi przez polskich filozofów (w różnych epokach i z różną intencją) interpretacjami filozofii Platona. Jeśli filozofię postrzega się „jako przypisy do Platona”, to taki dział „Studiów” powinien funkcjonować stale, zasilany kolejnymi tekstami. Dlatego też zachęcamy kolejnych autorów do podjęcia tej problematyki. Jest to również okazja, aby zaproponować badania ujęte w formule „W kręgu polskich interpretacji Arystotelesa” lub innego z klasycznych filozofów. Pójście takim tropem wydaje się obiecujące dla lepszego poznania dziejów i dokonań polskiej filozofii.

W czwartym tomie „Studiów” obszerniej niż w poprzednich prezentowane są badania nad polską filozofią cywilizacji i filozofią kultury. Ta właśnie tematyka wciąż interesuje wielu badaczy; kompetentnie i interesująco rozpatrują oni różne jej – częstokroć dotąd pomijane bądź zapomniane – aspekty. Filozofia polska okazuje się być szczególnie bogata – w wartę dalszych badań wątki z zakresu filozofii cywilizacji i kultury. Erudycyjne analizy i rozprawy historycznofilozoficzne (autorstwa Grażyna Szumery, Soni Bukowskiej, Bogumiły Szczepanik, Ewy Olszówki i Andrzeja Kasperka), stanowiące podstawowy trzon części „W kręgu filozofii cywilizacji i filozofii kultury”, dopełnione zostały subtelnym esejem *Jest w „Ziemi Ulro”...*, w którym Adam Olech rozpatruje cechy swoiste polskiej filozofii w XIX i XX wieku.

W tomie tym zamieszczono również artykuły autorstwa Stefana Konstańca i Rafała Charzyńskiego poświęcone myśli filozoficznej Michała Sobieckiego (1877–1939) i Czesława Martyniaka (1906–1939), napisane w siedemdziesiątą rocznicę ich śmierci.

STANISŁAW JANECZEK

O metodzie historiografii filozofii polskiej

W 1969 r. słusznie ubolewał Andrzej Walicki nad brakami w zakresie historii filozofii w Polsce, niewychodzącej – oprócz cennego dzieła Wiktora Wąsika, którego część poświęcona dziejom scholastyki jest jednak dzisiaj nie do zaakceptowania – poza dodatki do historii filozofii powszechnej lub opracowania poszczególnych epok (zwłaszcza dorobku wieku XIX). Od tego czasu dopracowaliśmy się nie tylko (choćby niekompletnego) uniwersyteckiego podręcznika historii filozofii w Polsce, a jej wykład, wsparty coraz liczniejszymi katedrami i zakładami skupionymi na tej problematyce, stał się standardem w polskich instytutach filozofii. Rozwojowi tej infrastruktury ma sprzyjać nie tylko zmierzająca do szczęśliwego końca edycja antologii *700 lat myśli polskiej*, ale także ukazująca się systematycznie seria wydawnicza „Studia z Filozofii Polskiej”, której tematykę podejmuje inna cenna inicjatywa, jaką jest ukazujący się od 2008 r. „Rocznik Historii Filozofii Polskiej”, powołany dzięki Seminarium Historyków Filozofii Polskiej. Skoro „Studia” zbliżają się do pierwszego, choćby skromnego jubileuszu piątego tomu, może pora na kilka uwag na temat metodologii badań historycznofilozoficznych.

Z pewnością nie brakuje świadectw dokumentujących „wielkość filozofii polskiej”, jak piszą w przedmowie do poprzedniego numeru „Studiów” Anna Brożek i Jacek Jadacki. Dotyczy to tyleż poszczególnych dokonań, co też długiej tradycji filozofowania, skoro uniwersyteckie ramy nauczania filozofii na Uniwersytecie Krakowskim są wcześniejsze niż na jakimkolwiek uniwersytecie niemieckim (rok później założonym w Wiedniu niż w Krakowie, a w Heidelbergu dopiero w roku 1386). Nie jednak w ciągłym porównywaniu oryginalności i wielkości należy chyba rzeczywiście szukać uzasadnienia potrzeby badań nad dziejami filozofii polskiej, każde twórcze dokonanie ma bowiem swoją szczególną, właściwą mu miarę, w dużej mierze zrelatywizowaną do współczesnej mu sytuacji kulturo-

wej, do ogólnego poziomu kultury i aktualnych potrzeb społecznych. Dotyczy to jednak tyleż upartego wartościowania poszczególnych dokonań, podejmowanego w aspekcie współczesnych im odniesień w tradycji europejskiej (badania komparatystyczno-genetyczne), co też w aspekcie rozwoju ponadosobowo pojętej historii problemów filozoficznych (tzw. filozoficzna historia filozofii), zestawianych z jedyną „właściwą” linią rozwoju filozofii; charakterystycznego zwłaszcza dla filozofów systematycznych, którzy podejmują niekiedy wątki historyczne, jak np. dawniej neotomiści, a obecnie filozofowie analityczni. Analizy te mogą prowadzić do kompleksów historyków podejmujących wątki dziejów filozofii specyfikowane etnicznie, które uznaje się za peryferyjne dla historii filozofii powszechnej. Trudno bowiem nierzadko ukazać „absolutną” oryginalność polskich dokonań wobec panowania paradygmatów europejskiej historiografii filozoficznej, utrwalonych przez narody cieszące się starszymi, liczniejszymi i bardziej wpływowymi syntezami dziejów filozofii. Nic dziwnego, że dydaktyka historii filozofii w Polsce ciągle z trudem przebija się w zawężanych praktycznie programach nauczania filozofii, mimo że baza instytucjonalna historii filozofii w Polsce jest nieporównanie bogatsza niż we wspomnianym roku 1969.

Historyk filozofii jest jednak skazany na wybór jednej z metod historyczno-filozoficznych, chociażby twierdził, że kwestia ta jest wtórna wobec podstawowej opcji rzetelnych studiów historycznych. Jeśli historia filozofii w Polsce ma się nie ograniczać do dokumentacji dziejów filozofii, np. w zakresie niezbędnej skądinąd edycji tekstów, czy też nie wychodzi poza archiwalną i opisową eksplorację trudniej dostępnych źródeł, co jest z całą pewnością działalnością pionierską, choć tylko wstępną, to historyk filozofii musi się zdecydować na wybór albo podejścia bardziej kulturowego, ukazującego polskie dokonania w aspekcie komparatystyczno-genetycznym, albo też podejścia bardziej filozoficznego, śledzącego wewnętrzną logikę badanego przedsięwzięcia. Jednak i wówczas nie można zrezygnować z operowania utrwalonymi kategoryzacjami, a w praktyce z zestawiania badanych rozwiązań z osiągnięciami współczesnej filozofii, nierzadko dokonując „preparacji” z punktu widzenia filozofii współczesnej, jak sądzi np. Jan Woleński o analizach logiki Arystotelesa dokonywanych przez Jana Łukasiewicza.

Badania nad dziejami filozofii w Polsce muszą więc biec dwutorowo, odpowiednio do zainteresowań i usprawnień badaczy, doceniając w każdym przypadku wagę podejścia odmiennego od realizowanej przez siebie metodologii badań. Być może pierwszorzędny charakter ma podejście „filozoficzne”, zasłużone w obronie filozofii pojętej w sposób integralny i autonomiczny w czasach dominacji historiografii marksistowskiej sprowadzającej historię filozofii do dziejów światopoglądu. Tym niemniej uprawnione jest też podejście bardziej kulturowe, jeśli historia filozofii ma pomagać „rozumieć” analizowane teksty, a nie tylko je

relacjonować, zestawiać i kategoriałizować. Dotyczy to przynajmniej mniej wyrazistych dokonań, których oryginalność zrozumiała jest dopiero na tle modyfikacji rozwiązań funkcjonujących w ramach określonych szkół filozoficznych, do których należą. Wówczas wagi nabiera epatująca siebie współczesnych, a istocie tylko skromna ich modyfikacja czy też sam wysoki poziom filozofowania. Uzasadnia to analizy niezmiernego bogactwa źródeł tzw. filozofii szkolnej. Nazwa ta, wbrew starszej tradycji, jest stosowana i współcześnie przez znakomite podręczniki historii filozofii, gdy przedstawia się dzieje filozofii uprawianej na uniwersytetach czy w lepszych szkołach średnich, w których stanowiła jeden z przedmiotów głównych. Ten typ analiz historycznofilozoficznych musi obejmować jednak kontekst ogólnokulturowy, bez którego nie można zrozumieć dziejów filozofii, a jednocześnie nie można zrozumieć kultury, w której filozofia stanowi jej integralny element. Nie przypadkowo Stefan Swieżawski, choć nade wszystko cenił wspomnianą „filozoficzną” historię filozofii, lekceważąc w pewnym okresie badania genetyczne, nad które przedkładał wnikliwą analizę źródeł w aspekcie ich wewnętrznej logiki, to przecież dla przedstawienia dziejów filozofii XV stworzył monumentalne dzieło z zakresu historii kultury. Uprawomocnia to chyba historię filozofii uprawianą w ramach tzw. *intellectual history* (raczej chyba „historia kultury intelektualnej” niż „historia intelektualna”), która pozwala wyjść poza rozumienie filozofii pojętej tylko w sensie chciałoby się powiedzieć „scjentyistycznym”, jako zaawansowanego dyskursu zrozumiałego w aspekcie jego wewnętrznej logiki rozwoju. Pozwala bowiem ukazać inspirującą i integrującą rolę filozofii w ramach życia umysłowego, którego podmiotem jest określony krąg kulturowo-społeczny, np. narodowy czy wyznaniowy. Wówczas przedmiot badań historii filozofii może być równie atrakcyjny tak, jak różnych historiografii, np. historia polityczna, wojskowości, oświaty czy historia literatury i sztuki. Taka historiografia musi jednak śledzić dynamikę rozwoju kultury europejskiej, której filozofia polska jest integralnym elementem składowym, choć nie nazbyt często – niestety – pełniła funkcję inspirującą w ogólnoeuropejskim ruchu filozoficznym, stąd udokumentowanie samej jej obecności w tym ruchu, a tym bardziej rzeczywistego oddziaływania na dzieje filozofii w wymiarze światowym jest rzeczą niezmiernie trudną.

Ewentualna teza o stosunkowo skromnej oryginalności filozofii w Polsce, w kontekście utrwalonych paradygmatów historii filozofii, nie musi jednak oznaczać bynajmniej deprecjacji dokonań rodzimych. W filozofii przecież, inaczej niż w naukach technologicznych, matematyczno-przyrodniczych, a nawet humanistycznych, oryginalność ma stosunkowo skromne znaczenie, bo po prostu oryginalność na jej gruncie jest nieporównanie trudniej osiągnąć, wobec trwałego charakteru stosunkowo skromnego zakresu podstawowych problemów filozoficznych, których eksploracja jest nadto stosunkowo długa. Wydaje się także, że

brak dążenia do tworzenia radykalnie oryginalnych osiągnięć jest stosunkowo mało wyrazisty w całej polskiej kulturze, której skomplikowane dzieje skazały, albo też dały szansę, na pełnienie funkcji kulturowego tygla i mostu. Polska filozofia była i jest wręcz programowo nastawiona na śledzenie najwybitniejszych dokonań światowych, niezależnie od źródła ich pochodzenia. Zrodzona stąd wysoka świadomość bogactwa wartościowych ujęć rodzi jednak nierzadko podejścia eklektyczne, niżej cenione w ujęciach o ambicjach systemotwórczych. Może to rodzić kompleks wtórności polskiej filozofii zapominając, że eklektyzm nierzadko zapładnia myślenie, otwiera nowe perspektywy badawcze. Wydaje się nawet, że mentalność narodów swoiście peryferyjnych, które jednak chętnie korzystają z osiągnięć wypracowanych na głównych traktach filozofii, może rodzić szczególną wrażliwość na potrzebę ustawicznej asymilacji, ale też formułowania syntez, w czym wyraża się szczególnie geniusz twórczy.

Redaktorom „Studiów z Filozofii Polskiej” należy życzyć tyleż wytrwałości w podjętym dziele, co też sukcesów w stymulowaniu ciekawych przedsięwzięć badawczych w zakresie rodzimej filozofii, ogarniającej – należy mieć nadzieję – coraz to szersze spektrum jej dziejów. Sprzyja temu interesująca dynamika strukturalna poszczególnych tomów. Nie tylko odsłonią one z pewnością bogate dzieje filozofii „akademickiej”, ale też będą budować tożsamość narodową stymulowaną osiągnięciami filozoficznymi, pamiętając o tyleż gorzkiej, co pragmatycznej przestrodze Józefa Piłsudskiego, który, ostrzegając paradoksalnie przed historiami, zachęcał swoich legionistów: „Pracujcie nad historią sami, bo to, co historyk znajdzie, będą referaty, atramenty, no i brudy... piszcie o sobie sami, bo jak inni napiszą to siebie nie poznacie”.

dr hab. Stanisław Janeczek, prof. KUL
Dziekan Wydziału Filozofii KUL

Anna Brożek,
Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym
i nieśmiertelności duszy

Kazimierz Twardowski,
Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy
(„Przełom” r. I, nr 14 z 24 sierpnia 1895, s. 427–438.
Tekst opracowała i do druku podała Anna Brożek)

Kazimierz Twardowski,
Metafizyka duszy
(„Przełom” r. I, nr 15 z 31 sierpnia 1895, s. 467–480.
Tekst opracowała i do druku podała Anna Brożek)

w kręgu filozofii Kazimierza
Twardowskiego

1



ANNA BROŻEK

Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym i nieśmiertelności duszy

Problemem psychofizycznym i zagadnieniem nieśmiertelności duszy Kazimierz Twardowski zainteresował się jeszcze jako kilkunastoletni uczeń wiedeńskiego Terezjanum. W swojej autobiografii filozoficznej wspominał, jak wielką rolę odegrało w jego życiu zderzenie treści wiary katolickiej, którą wyniósł z domu – z zabarwionym ateistycznie materializmem Ludwiga Büchnera. Pisał:

Pierwsza pobudka filozoficzna dała o sobie znać w postaci krytycznej reakcji na rozumowanie Büchnera w *Kraft und Stoff*. Książka ta drogą okazyjnego kupna weszła z całym szeregiem innych w posiadanie mojego ojca i tytuł jej wzbudził moją ciekawość. Byłem wówczas w trzeciej klasie gimnazjalnej, gdy owo pierwsze zetknięcie się z jakże odmiennym od katolickiej i wręcz wrogim mu światopoglądem wywarło na mnie tak wielki wpływ¹.

Warto odnotować, że Büchner był dla Twardowskiego impulsem nie tylko tematycznym, lecz także (nazwijmy to tak) metodologicznym – tekst Büchnera był bowiem pierwszym tekstem, który Twardowski poddał logicznej analizie. Wspominał:

Wrażenie [...] [wywołane książką Büchnera] szybko osłabło, gdy przy uważniejszej lekturze doszło do mojej świadomości, że wywody Büchnera roją się od błędów logicznych. Założyłem sobie zeszyt, w którym wynotowywałem mylne w sensie logicznym twierdzenia Büchnera, a ich błędność – regułą logiki bowiem naturalnie jeszcze wówczas nie znałem – wykazywałem w ten sposób, że wybrany przez Büchnera sposób argumentacji przekładałem na odpowiedni inny konkretny przykład, przy czym wychodziła na jaw jej niedostateczność².

¹ K. Twardowski *Autobiografia filozoficzna* (1926), „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” I, nr 1, s. 22.

² Ibid.

Problematykę duszy i ciała studiował jednak Twardowski systematycznie dopiero w 1894 roku. W tym roku Twardowski uzyskał *venia legendi* w Uniwersytecie Wiedeńskim, a zgodnie z przyjętymi zasadami, był zobowiązany do wykładania co najmniej przez rok jako docent prywatny na uczelni, na której się habilitował.

Na przełomie 1894 i 1895 roku powstał obszerny niemieckojęzyczny tekst *Unsterblichkeitsfrage*,³ stanowiący podstawę wykładów, które Twardowski wygłosił jako docent prywatny w semestrze letnim roku akademickiego 1894/1895. Nie wiadomo, kiedy dokładnie powziął Twardowski zamiar wygłoszenia cyklu wykładów pod takim tytułem; w każdym razie nie wspomina o tym w swoich dokumentach habilitacyjnych, sporządzonych wiosną 1894 roku, do których dołączył jedynie plan wykładu z logiki, wygłoszony w semestrze zimowym roku akademickiego 1894/1895⁴. Niewątpliwie jednym z motywów, które skłoniły Twardowskiego do podjęcia tej problematyki, były ówczesne zainteresowania Franza Brentana – największego mistrza Twardowskiego. Brentano sam zamierzał podjąć zagadnienie duszy i nieśmiertelności, o czym wspominał w swojej *Psychologii*⁵. Zapowiadana tam praca jednak nigdy nie powstała. Pewne notatki Brentana dotyczące zagadnienia nieśmiertelności pozostały jedynie w rękopisach.

Należy pamiętać, że docenci prywatni wykładali w tym czasie bez wynagrodzenia. Twardowski, by utrzymać powiększającą się rodzinę (był w tym czasie ojcem już dwóch córek) pracował w burze rachunkowym. (Chociaż planował wykładać filozofię na polskiej uczelni nie miał nadziei, że taka okazja szybko się nadarzy. Jak wiemy – szczęśliwie dla Twardowskiego, i dla polskiej filozofii, nadarzyła się niebawem.) Dodatkowym źródłem utrzymania były dla Twardowskiego publikacje – zarówno w języku polskim, jak i niemieckim.

Na rękopisie *Unsterblichkeitsfrage* oparł Twardowski dwa artykuły w języku polskim, które ukazały się w polonijnym piśmie „Przełom”: *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy* [„Przełom” I, nr 14 (z 24 sierpnia 1895), s. 427–438] oraz *Metafizyka duszy* [„Przełom” I, nr 15 (z 31 sierpnia 1895), s. 467–480].

„Przełom” – polskojęzyczne pismo literacko-polityczne – zaczął wychodzić w Wiedniu 25 maja 1895 roku – najpierw jako tygodnik, później (od 30 stycznia 1896 roku) w postaci numerów podwójnych, *de facto* jako dwutygodnik. Ostatni

³ Tekst został niedawno opublikowany. Por. K. Twardowski, *Die Unsterblichkeitsfrage*, red. M. Sepioło, Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2009.

⁴ Dokumenty związane z uzyskaniem przez Twardowskiego *venia legendi* zachowały się w wiedeńskim Österreichisches Staatsarchiv.

⁵ Brentano pisał w słowie wstępnym do *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* (1874, s. 3): „Ostatnia księga ma [...] traktować o powiązaniu naszego życia psychicznego z organizmem fizycznym; tam też zajmiemy się pytaniem, czy da się pomyśleć trwanie życia psychicznego po rozpadzie ciała”.

(12–14) numer ukazał się najprawdopodobniej 4 kwietnia 1896 roku⁶. Twardowski publikował na łamach *Przełomu* także kilka innych tekstów oraz przekładów⁷. W piśmie tym zresztą publikowali także Pius⁸ i Juliusz⁹ Twardowscy – tj. ojciec i młodszy brat Kazimierza.

Problematyką relacji duszy i ciała zajmował się Twardowski także w późniejszych, lwowskich latach. W ramach zorganizowanych przez siebie Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich wygłaszał – już jako profesor Uniwersytetu Lwowskiego – wykłady o wzajemnym stosunku duszy i ciała¹⁰; w jego *Wybranych pismach filozoficznych* ukazał się zaś tekst *W sprawie klasyfikacji poglądów na wzajemny stosunek duszy i ciała*¹¹.

W *Studiach z Historii Filozofii Polskiej* przypominamy dwa wspomniane – trudno dostępne – teksty z „Przełomu”. W poniższych paragrafach zestawiam natomiast poglądy „młodego Twardowskiego” na zagadnienie pojęcia duszy i nieśmiertelności, tak jak przedstawiają się one w świetle artykułów z „Przełomu” oraz rękopisu *Unsterblichkeitsfrage*.

⁶ Wydawcą „Przełomu” był Witold Franciszek Lewicki (1859–1931), ekonomista, polityk i publicysta, redaktor wielu pism galicyjskich (m.in. *Słowa Polskiego* we Lwowie w latach 1895–1902); w latach 1890–1900 poseł do Rady Państwa w Wiedniu; na przełomie 1905/1906 roku brał udział w zorganizowaniu *Dziennika Kijowskiego*; po I wojnie światowej odsunął się od działalności politycznej i osiadł w swoim majątku w Boguszach k. Brzostka (w Tarnowskiem).

⁷ W szczególności były to teksty: *Fryderyk Nietzsche*, „Przełom” I, nr 2–3 (z 8 czerwca 1885), s. 71–81; *Monista-mystyk*, „Przełom” I, nr 5 (z 22 czerwca 1885), s. 144–156; „Kultura etyczna”, „Przełom” I, nr 8 (z 13 lipca 1885), s. 239–248; *Franciszek Brentano a historia filozofii*, „Przełom” I, nr 11 (z 3 sierpnia 1885), s. 335–346 *Etyka wobec teorii ewolucji*, „Przełom” I, nr 18 (z 21 września 1885), s. 551–563; ponadto przekłady: Wincenty Lutosławski, *Naród indywidualistyczny* [*Un peuple individualiste*], „Przełom” I, nr 8–9 (z 29 lutego), s. 193–204; Josef Clemens Kreibig, *Pokusy św. Antoniego. Legenda psychologiczna*, „Przełom” I, nr 17 (z 14 września 1885), s. 525–538; Josef Clemens Kreibig, *Maria Magdalena i trzy stopnie jej miłości*, „Przełom” I, nr 17 (z 14 września 1885), s. 979–989.

⁸ Pius Twardowski (1828–1906) był wysokiej rangi urzędnikiem austriackim, a zarazem jednym z najwybitniejszych działaczy Polonii wiedeńskiej. Jego tekst „212 rocznica Sobieskiego pod Wiedniem” [„Przełom” I, nr 16 (z 7 września 1895), s. 506–512] dotyczy starań o upamiętnienie roli Jana III Sobieskiego w odsieczy wiedeńskiej oraz utrwalenia zwyczaju obchodów rocznicy odsieczy na Kahlenbergu.

⁹ Juliusz Twardowski (1874–1945), z wykształcenia prawnik, był wybitnym politykiem – początkowo w rządzie Austro-Węgier, później w rządzie odrodzonej Polski. W młodości zdradzał zainteresowania muzyczne (doskonałe grał na skrzypcach) i muzykologiczne – i to właśnie muzykologii dotyczą jego teksty: „Wanger i wagnerianizm”, „Przełom” I, nr 22 (z 19 października 1895), s. 680–692, oraz „Henryk Melcer - nowy kompozytor polski”, „Przełom” II, z. 4–5 (z 30 stycznia 1896), s. 122–125.

¹⁰ Por. „Dusza i ciało, historyczny przegląd głównych teorii o ich wzajemnym stosunku. Powszechne Wykłady Uniwersyteckie. Rok IV. Seria 2. i 3. Styczeń, luty, marzec 1903”. Archiwum Kazimierza Twardowskiego w Warszawie, K I, 1–121.

¹¹ PWN, Warszawa 1965, s. 200–204.

* * *

1. Problem psychofizyczny

Zagadnienie relacji duszy i ciała oraz zagadnienie nieśmiertelności duszy uważa Twardowski za najstarsze i najtrudniejsze zagadnienia filozoficzne. Należą one do dziedziny metafizyki – rozumianej jako najogólniejsza dyscyplina filozoficzna, zajmująca się zarówno zjawiskami fizycznymi, jak i psychicznymi. Zagadnienie nieśmiertelności duszy budzi przy tym wiele kontrowersji i emocji, gdyż jest sprzęgnięte wielorako z postawą światopoglądową: religijną lub odpowiednio antyreligijną. U jednych przekonanie o nieśmiertelności duszy ma postać naiwnej wiary wynoszonej bezrefleksyjnie z domu lub kościoła. Inni uznają przekonanie o nieśmiertelności za fragment irracjonalnej metafizyki religijnej, której żaden krytyczny umysł nie powinien zaakceptować. Ponadto problem nieśmiertelności duszy łączony bywa niekiedy – całkiem niesłusznie – z pewnymi innymi problemami filozoficznymi, należącymi np. do dziedziny etyki. Wszystko to sprawia, że problem nieśmiertelności duszy nie został do tej pory satysfakcjonująco rozwiązany. W rozważaniach nad tym zagadnieniem zaleca Twardowski zachowanie szczególnej ostrożności teoretycznej, starając się zarazem do tego zalecenia skrupulatnie stosować.

2. Klasyfikacja koncepcji duszy

Przez „duszę” rozumie Twardowski podmiot zjawisk umysłowych (powieździelibyśmy dziś raczej – psychicznych). Koncepcje duszy i sposoby uzasadniania jej nieśmiertelności poddaje typologizacji ze względu na trzy kryteria.

Po pierwsze, koncepcje te – według Twardowskiego – różnią się ze względu na metodę rozstrzygania problematyki psychofizycznej: indukcyjną (doświadczalną), dedukcyjną lub indukcyjno-dedukcyjną.

Ciekawe, że do tych, którzy posługują się metodą doświadczalną, Twardowski zalicza spirytystów, którym ma chodzić o „wywołanie takich zjawisk, które by same przez się, bez wszelkich teorii, samym faktem swego istnienia udowodniały nieśmiertelność”¹². Zapewne dlatego Twardowski odnosi się do tej metody z re-

¹² *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*, s. 429. Ze spirytyzmem zetknął się Twardowski w trakcie swojego pobytu w Monachium, w 1891 roku. Pisał: „Dzięki [...] [Hansowi Schmidkunzowi] poznałem osobiście [Alberta von] Schrenck-Notzinga i Carla du Prela. Pierwszy zajmował się wówczas zjawiskami hipnozy i sugestii i nie wkroczył jeszcze w dziedzinę zjawisk, które zwyczajowo blisko łączą się ze «spirytyzmem», podczas gdy Carl du Prel już wówczas miał bardzo znane nazwisko jako przedstawiciel tego kierunku” (*Autobiografia filozoficzna*). W formie anegdotycznej dodajmy, że podobno seanse spirytystyczne odbywały się w domu hrabiego

zerwą: zbyt wiele osób podważa rzetelność przeprowadzanych przez spirytystów „seansów”.

Metodą dedukcyjną posługują się ci, którzy nie odwołują się do danych empirycznych, a rozstrzygnięcia kwestii dotyczących duszy „wyprowadzają” z pewnych z góry przyjmowanych założeń. Jako przykład podaje Twardowski tzw. etyczny dowód istnienia duszy: ma ono wynikać z tego, że człowiekowi wrodzone jest pragnienie ciągłego doskonalenia się z jednej, a silna potrzeba sprawiedliwości z drugiej strony. Ponieważ pragnienia te nie mogą się spełnić za życia ziemskiego, dusza „musi” być nieśmiertelna, aby pragnienia te zaspokoić. Podstawową wadą tego typu argumentacji jest według Twardowskiego to, że wyprowadza się wniosek dotyczące nieśmiertelności z założeń o charakterze – jak byśmy dziś powiedzieli – „myślenia życzeniowego”.

Za najważniejszą do analizy problemu psychofizycznego uważa Twardowski metodę indukcyjno-dedukcyjną, w której wychodzi się od „ściśle indukcyjnego badania nad właściwościami życia umysłowego i stojących z nim w związku zjawisk”.¹³ Łatwo zauważyć, że jest to metoda propagowana w szkole Brentana; Twardowski podkreśla jej podobieństwo do metody nauk przyrodniczych.

Koncepcje duszy i sposoby uzasadniania jej nieśmiertelności różnią się – po drugie – ze względu na to, jaką odpowiedź udziela się w ramach danego stanowiska na pytanie „Czym jest dusza?”.

Wymienia tu Twardowski przede wszystkim stanowiska, które na to pytanie odpowiadają prostująco – tj. istnieniu duszy w ogóle zaprzeczają. Stanowiska takie reprezentują np. Locke, Hume i Fechner. Według tego ostatniego nie ma żadnego substancjalnego podłoża „ja”: hipoteza o jego istnieniu służy tylko do wytłumaczenia wrażenia przynależności do siebie pewnych zjawisk psychicznych.

Natomiast wśród zwolenników tezy o istnieniu duszy wymienia Twardowski: materialistów i idealistów, monistów i dualistów – oraz monadologów. Materialiści uważają, że podmiot zjawisk psychicznych jest czymś materialnym – mózgiem bądź układem nerwowym wziętym *in toto*. Idealiści – których Twardowski charakteryzuje jako stojących w opozycji do materialistów – osadzają wszystkie zjawiska na podłożu substancji duchowej. Moniści twierdzą, że „istnieje jakiś podmiot wspólny zjawiskom umysłowym i zmysłowym”¹⁴ – tj. jedna substancja mająca „dwie strony”: fizyczną i psychiczną; do monistów zalicza Twardowski

Wojciecha Dzieduszyckiego w Jezupolu, gdzie Twardowski pełnił przez kilka lat funkcję nauczyciela domowego. Jedną z historii dotyczących rodziny Dzieduszyckich głosi, że podczas seansów w domu hrabostwa wywoływano ducha królowej Bony, który miał rzekomo projektować ubiory dla hrabiny Seweryny Dzieduszyckiej...

¹³ *Filozofia współczesna...*, s. 430.

¹⁴ *Filozofia współczesna...*, s. 433.

Spinozę i Hartmanna (uznających istnienie tylko jednej jedynej prasusubstancji) oraz Haeckla (uznającego, że owa jedna „prasusubstancja” rozpada się na wiele jednostkowych podmiotów). Dualiści przyjmują dwa rodzaje podmiotów: osobny dla zjawisk zmysłowych, a osobny dla zjawisk umysłowych – materię i ducha; rozróżnia przy tym Twardowski dualistów skrajnych (takich jak np. Kartezjusz) i umiarkowanych (takich jak np. Arystoteles). W końcu – jako osobne stanowisko wymienia Twardowski monadologię, przy czym za monadologów uważa filozofów, według których „podmioty zjawisk zmysłowych składają się jako ze swych ostatecznych, niepodzielnych już części z monad, które są podmiotami zjawisk umysłowych, zrazu nieświadomych, a na wyższym stopniu rozwoju monady świadomych”¹⁵; dusza jest dla monadologów bardzo wysoko rozwiniętą monadą. Różne wersje monadologii zaproponowali według Twardowskiego Leibniz, Bolzano i Teichmüller.

Trzecia dokonana przez Twardowskiego typologia stanowisk w sprawie duszy przeprowadzona jest ze względu na stosunek do kwestii jej nieśmiertelności. Wymienia tu Twardowski trzy grupy stanowisk: stanowiska, które z nieśmiertelnością duszy nie dadzą się pogodzić (materializm i monizm Häckla oraz koncepcje Hume’a i Fechnera zaprzeczające istnieniu duszy); stanowiska, z których nieśmiertelność duszy wynika (monadologia); stanowiska, z których nie wypływa ani teza o nieśmiertelności, ani jej negacja (dualizm, monizm Spinozy)¹⁶.

3. Dusza a ciało

Twardowski proponuje własną, oryginalną analizę problemu psychofizycznego; przy okazji dokonuje szczegółowej analizy krytycznej różnych możliwych, wyodrębnionych uprzednio koncepcji duszy.

Kluczem do rozstrzygnięcia kwestii nieśmiertelności duszy jest drobiazgowo analiza pewnych pojęć uwikłanych w tę kwestię – w szczególności pojęć: zjawiska psychicznego i fizycznego, świadomości i jej jedności oraz substratu przeżyć – a także rozstrzygnięcie pewnych tez pomocniczych.

Zjawiska psychiczne i fizyczne Twardowski charakteryzuje w dwóch krokach. Najpierw podaje ich przykłady, a następnie – wskazuje cechy dystynktywne jednych i drugich. Przykładami przeżyć psychicznych są: widzenie (jakiegoś

¹⁵ *Filozofia współczesna...*, s. 433.

¹⁶ W podsumowaniu późniejszego tekstu *W sprawie klasyfikacji...* Twardowski pisze: „Wyrazy »monizm« i »dualizm« posiadają cztery różne znaczenia, gdyż zarówno monizm, jak [i] dualizm, mogą być rodzajowe albo numeryczne, metafizyczne albo fenomenalistyczne. A charakteryzując jakiś pogląd jako monistyczny lub dualistyczny trzeba zarazem podać, w jakim znaczeniu się w każdym wypadku używa tych przymiotników. Więc nie tylko trzeba powiedzieć, że spirytualizm Leibniza jest monizmem metafizycznym, lecz dodać trzeba, że jest monizmem rodzajowym” (s. 204).

kształtu), słyszenie (jakiegoś dźwięku), czucie (ciepła lub zimna); pojmowanie (tj. posiadanie jakiegoś pojęcia ogólnego), przypominanie sobie (czegoś), oczekiwanie (na coś), zamierzenie (czegoś), wnioskowanie, sądzenie (tj. żywienie przekonania), mniemanie, wątplenie; wreszcie – radość i smutek, wzruszenie i gniew, miłość i nienawiść, podziw i pogarda, pożądanie i odraza, nadzieja i zniechęcenie, (prze)strach i śmiałość, zdumienie i jego brak. Przykładami zjawisk fizycznych są np.: barwa, kształt, dźwięk, ciepło i zimno, zapach, smak – bez względu na to, czy ktokolwiek o tych zjawiskach myśli czy też je odczuwa.

Wskazuje się rozmaite kryteria odróżnienia zjawisk fizycznych od psychicznych, przy czym żadne z nich nie jest powszechnie i bez zastrzeżeń akceptowane. Po pierwsze, mówi się, że wszystkie i tylko fenomeny fizyczne, w odróżnieniu od psychicznych, cechuje rozciągłość. Po drugie, wszystkie fenomeny psychiczne, w odróżnieniu od fizycznych, mają być dostępne oglądowi wewnętrznemu (introspekcji). Po trzecie, żadne dwa fenomeny psychiczne – przynależne jednemu podmiotowi – nie są jednoczesne, podczas gdy fenomeny fizyczne bywają jednoczesne. Po czwarte, wszystkie i tylko fenomeny psychiczne jawią się w postrzeżeniu wewnętrznym jako elementy jednej całości.

Szczególnie dużo miejsca poświęca Twardowski zagadnieniu jedności duszy (*resp.* świadomości).

Jedność duszy – to według niego tyle, co należenie fenomenów psychicznych do jednej całości. Nie chodzi przy tym o jedność logiczną (tj. jedynie o myślenie o wielu przedmiotach jako o czymś jednym, a więc jako o wiązce tych przedmiotów), ale o jedność realną.

Twardowski opowiada się za tezą o jedności duszy. Argumentując na rzecz tej tezy, powołuje się na możliwość porównywania przeżyć psychicznych. Jest to argumentacja obecna już u Brentana, chociaż w swoich pismach o duszy Twardowski nie powołuje się *expressis verbis* na swego nauczyciela. (Skądinąd Brentano nie był skłonny twierdzić, że za zjawiskami psychicznymi stoi jakiś substancjalny podmiot.) Argumentacja ta wychodzi od niewątpliwego faktu, iż jesteśmy w stanie stwierdzić równoczesność dwóch zjawisk: np. jednocześnie widzimy dziecko i słyszymy jego płacz. Mamy więc do czynienia z trzema fenomenami psychicznymi: wrażeniem wzrokowym, wrażeniem słuchowym i aktem ich porównania. Załóżmy teraz, że dusza ma części *A* i *B* – i że aktu widzenia dokonuje część *A*, zaś aktu słuchania – część *B*. Aktu porównania nie mogłaby zatem dokonać ani część *A*, ani część *B*, jeśli by nie byłoby między nimi „połączenia”. Gdyby bowiem informacje z części *A* «docierały» do części *B* i to w części *B* dokonywałby się akt porównania, to właśnie ową część *B* nazwalibyśmy „duszą”. Podobnie byłoby, gdyby porównywanie miało miejsce w jakiejś innej części duszy, np. w części

C: gdyby do części C docierały «informacje» z części A i części B – to właśnie ową część C należałoby nazwać „duszą”.

Twardowski podsumowuje:

Możemy zatem przyjąć, że wśród wszystkich możliwych fenomenów psychicznych są takie, które tworzą jedność realną. W każdym z tych fenomenów da się ujawnić – częściowo na drodze doświadczenia wewnętrznego, częściowo przez przypomnienie – i należą wraz z pozostałymi do jednej całości¹⁷.

Po uzasadnieniu tezy o jedności duszy – Twardowski analizuje zagadnienie substratu procesów psychicznych. Polemizuje przy tym ze stanowiskami, które istnieniu takiego substratu przeczą (Hume, Fechner, Lotze).

Analiza pojęcia procesu prowadzi go do wniosku, iż każdy proces wymaga podłoża, na którym się dokonuje (istotą procesu jest zmiana relacji zachodzących w jakimś przedmiocie). Ci, którzy odrzucają istnienie duszy jako substratu świadomości, posługują się terminem „dusza” w sposób niekonsekwentny i wieloznaczny. Dla przykładu – Fechner trafnie wyjaśnia pochodzenie *pojęcia* duszy. Twardowski zarzuca mu jednak błąd *non sequitur*: Fechner niesłusznie uważa, że skoro wiadomo, jak tworzy się pojęcie duszy, to dusza nie istnieje.

Swoją argumentację przeciwko pogładowi Fechnera Twardowski stylizuje na „rozmowę” z tym, co u Fechnera zastępuje nieistniejącą duszę: z „grupą zjawisk umysłowych”. Argumentację tę streścić można następująco. Gdyby nie było czegoś, co łączy zjawiska należące do danej grupy w całość – tj. ich podmiotu – nie byłaby możliwa pamięć i wiedza. Tymczasem zaś żywimy przekonania pamięciowe i posiadamy widzę. Dusza jest więc nie „grupą zjawisk”, lecz ich podmiotem-podłożem¹⁸:

A kto przeczy temu, kto mniema, iż wie, że podmiot taki nie istnieje, ten sam sobie się sprzeciwia, gdyż z jego rzekomej wiedzy wypływa konsekwencja, iż on żadnej nie może posiadać wiedzy.

Według Twardowskiego – w ramach stanowiska asubstratowego nie można wytłumaczyć poczucia jedności świadomości/podmiotu w czasie. Próbuje się tę jedność tłumaczyć tym, że na świadomość składa się nieprzerwany ciąg następujących po sobie aktów, z których każdy kolejny „wyłania się” z poprzedniego. Hipotezę tę odrzuca Twardowski, odwołując się do kryterium prostoty. Albo jedność świadomości jest zagwarantowana przez istnienie substratu, albo przez ciąg następujących po sobie aktów. Jeśli jednak miałyby to być jedność następujących po sobie aktów, to trzeba by założyć nieświadome akty psychiczne, gwarantujące

¹⁷ *Die Unsterblichkeitsfrage*, s. 55.

¹⁸ *Metafizyka duszy*, s. 472.

tę ciągłość (np. w czasie snu). Wyjaśnienie poczucia jedności świadomości przez ciąg następujących po sobie aktów psychicznych jest bardziej skomplikowane.

Pozostaje teraz ustalić, jaka jest ontologiczna charakterystyka owego substratu procesów psychicznych. Wiele argumentów przytacza się za tym, iż jest nim mózg lub cały układ nerwowy. Świadczyć mają o tym przede wszystkim wyniki nauk szczegółowych: zależność między rozwojem mózgu organizmów a stopniem rozwoju ich władz umysłowych oraz zależność między uszkodzeniami mózgu a występowaniem zaburzeń psychicznych. Z drugiej strony jest jednak wiele faktów świadczących o niezależności stanów psychicznych od stanu mózgu (np. osoby ze znacznym upośledzeniem mózgu bywają zupełnie zdrowe psychicznie). Przede wszystkim jednak mózg jest przedmiotem złożonym, podczas gdy substrat procesów psychicznych jest prosty. Komórki mózgu podlegają ponadto wymianie, gdy tymczasem doświadczenie wewnętrzne poucza, iż podmiot przeżyć jest czymś niezmiennym w czasie.

Twardowski przy okazji zwraca uwagę na to, iż zwolennicy materializmu niejasno eksplikują, na czym polega „sprowadzenie” procesów psychicznych do fizycznych, za którym skądinąd się opowiadają. Są dwie ściśle materialistyczne interpretacje tego pojęcia. Według pierwszej interpretacji procesy świadomości polegają po prostu na „ruchach” mózgowych. Według drugiej – procesy świadomości są skutkami procesów mózgowych. Chociaż trudno wątpić o tym, że istnieje jakiś związek między procesami fizykalnymi zachodzącymi w mózgu a procesami świadomości – żadnej z tych ściśle materialistycznych w znanym sformułowaniu nie da się utrzymać.

Na problemy związane z materializmem nie natrafia monadologia. Według tej doktryny – której twórcą był Leibniz, a która w XIX w. odrodziła się m.in. za sprawą Bolzana – podstawowym budulcem wszechświata są nierozciągliwe monady. Monady tworzą pewną hierarchię – monady-dusze są w tej hierarchii najwyżej: mają one funkcje kierujące względem monad-ciał. Ażeby uznać, że dusze są monadami, trzeba przyjąć, iż we wnętrzu każdej z nich zachodzą zmiany oraz że jest ona połączona z innymi monadami. Zmiany zachodzące w monadzie nie są oczywiście ani procesami chemicznymi, ani organicznymi (które zachodzić mogą tylko na przedmiotach rozciągliwych i złożonych).

Tak rozumiana monadologia „zlewa się” ze swoiście rozumianym atomizmem – w sensie Fechnerowskim – tj. atomizmem, który elementarnym cząstkom materii czyli atomom odmawia rozciągliwości. Rozciągliwe są jedynie połączenia atomów, składających się na przedmioty materialne. Twardowski dostrzegł potrzebę takiej syntezy:

Tak więc wydaje się nie tylko dopuszczalne i możliwe, lecz również wskazane, aby przypisywać procesy psychiczne ostatecznym, prostym, nierozciągliwym czę-

ściom składowym materii i w ten sposób uczynić z atomów monady, a z atomizmu monadologię¹⁹.

Jedną z trudności tak rozumianej syntezy monadologii i atomizmu jest problem umiejscowienia monady kierującej (czyli duszy). Według Twardowskiego trudność tę można jednak usunąć, gdy zgodzimy się, że żadne przedmioty nierozciągłe – a monady-dusze, jak wszelkie monady, do nich należą – nie mogą wchodzić w związki przestrzenne z innymi przedmiotami. (Przedmioty takie nie mogą mieć także np. barwy.) Monada-dusza jako monada właśnie nie może więc być fizykalną częścią mózgu.

4. Nieśmiertelność duszy

Uzasadnienie tez o jedności duszy, o posiadaniu przez zjawiska psychiczne substratu oraz o jego prostym i niematerialnym charakterze – to kroki wstępne do uzasadnienia tezy o nieśmiertelności duszy. Mamy bowiem, według Twardowskiego, następujące wynikanie:

1. Ostateczne, proste składniki wszechświata są niezniszczalne.
 2. Dusza jest ostatecznym, prostym składnikiem wszechświata.
-
3. Dusza jest niezniszczalna (czyli nieśmiertelna).

Przesłanka większa tego sylogizmu pochodzi z nauk przyrodniczych (i stanowi pewną wersję prawa zachowania energii); przesłanka mniejsza ma źródło w rozważaniach filozoficznych. Wnioskiem z tych dwóch przesłanek jest teza o nieśmiertelności duszy.

Żadna z przesłanek tego sylogizmu nie jest oczywiście pewna; obie są jedynie prawdopodobne – zatem i wniosek jest jedynie prawdopodobny. Twardowski przyznaje przy tym większe prawdopodobieństwo przesłance większej (pochodzącej z nauk przyrodniczych). Wyraża zarazem przekonanie, że żadnego «silniejszego» dowodu nieśmiertelności nie da się wskazać – nieśmiertelności duszy nie wykaże się nigdy z całą pewnością:

Nasze rozstrzygnięcie zagadnienia nieśmiertelności jest przeto tylko prawdopodobne, nie zaś pewne; pewnej odpowiedzi, moim zdaniem, nauka podać nie potrafi. Możemy natomiast być niezłomnie przekonani o nieśmiertelności, powodując się motywami etycznymi bądź innymi²⁰.

¹⁹ *Die Unsterblichkeitsfrage*, s. 167.

²⁰ *Die Unsterblichkeitsfrage*, s. 192.

Przy tym ci, którzy w nieśmiertelność wierzą z powodów moralnych, wykażują się zazwyczaj – zdaniem Twardowskiego – większą „dzielnością” etyczną.

Po przedstawieniu argumentów przeciwko koncepcjom zaprzeczającym *de facto* istnieniu (substancjalnej) duszy (tj. koncepcjom duszy jako wiązki zjawisk umysłowych) oraz argumentów przeciwko koncepcji materialistycznej – Twardowski uznaje za «zwalczone» stanowiska, które z tezą o nieśmiertelności duszy pogodzić się nie dają. Mimo jego wyraźnej sympatii dla monadologii – Twardowski przyznaje, że nie ma rozstrzygających argumentów na jej rzecz a przeciwko dualizmowi, chociaż pewne argumenty przemawiają za pozytywnym rozstrzygnięciem kwestii nieśmiertelności duszy. Zdaniem Twardowskiego podmiot zjawisk psychicznych (umysłowych), nasze „ja” – jako przedmiot prosty – nie może powstać na skutek działania sił przyrody; może zaistnieć jedynie dzięki działaniu sił supranaturalnych.

Co zaś jest wiecznym, to nie ma ani początku w czasie, ani końca w czasie. *Dusza, będąc wieczną, jest nieśmiertelna*²¹.

Prawdopodobieństwo monadologii (w wersji Bolzana) i dualizmu (Arystotelesowskiego) porównuje przy tym Twardowski, stosując kryteria zakresu i prostoty. Zgodnie z tymi kryteriami – bardziej prawdopodobna jest ta hipoteza, która (a) wyjaśnia większą liczbę faktów oraz (b) wymaga mniej hipotez pomocniczych, przy czym o stopniu prawdopodobieństwa danej hipotezy nie decyduje wyłącznie ilość, lecz także «jakość» owych hipotez pomocniczych. Arystotelesowski dualizm zakłada, iż monada-dusza łączy się z zarodkiem ciała i wtedy zaczyna istnieć; na gruncie monadologii mówi się o preegzystencji monady-duszy. Hipoteza pomocnicza w wypadku monadologii głosi, że dopiero rozwój zarodka może wyposażać duszę w świadomość i pamięć. Dualizm takiej hipotezy nie potrzebuje, ale z drugiej strony zakłada on każdorazowy akt twórczy w wypadku „złączenia” duszy i ciała. W tym wypadku hipotezy pomocnicze trudno „zważyć” i ocenić ich zasadność: racjonalnie postąpi więc ten, kto się w tej sprawie powstrzyma od zdecydowanych rozstrzygnięć.

Mimo tych zastrzeżeń Twardowski był przekonany, że jego argumentacja na rzecz tezy o nieśmiertelności jest trafna. Pisał na ten temat:

Niech mi przeciwnicy nieśmiertelności [duszy] wskażą błąd w *rozumowaniu*, w *drodze*, którą doszliśmy do przekonania o nieśmiertelności [duszy], zamiast wołać, że dusza z tych a tych powodów musi być śmiertelna. Krytyka naukowa nie powinna krytykować *wyników* badania, lecz *drogę*, którą się doszło do wyników. A ponieważ droga w naszym wypadku jest jasna, ponieważ wnioski wyłaniają się w sposób ściśle logiczny z faktów niewątpliwych, więc ci, którym nie-

²¹ *Metafizyka duszy*, s. 479.

śmiertelność [duszy] nie na rękę, wołają, że dusza [jest] śmiertelna, lub że nie ma duszy. Jak długo oni będą tylko podawać rzekome dowody na to, że dusza jest śmiertelna, jak długo nie dadzą dowodu, że w *dowodzie* nieśmiertelności [duszy] tkwi błąd, tak długo będziemy mieli prawo na nich nie zważać. Póki nas ktoś nie przekona, żeśmy złą kroczyli drogą, póty będziemy wierzyć, żeśmy nie zbłądzili i celu nie chybili²².

Nie przesądzając, czy *via* Twardowskiego jest rzeczywiście trafna, czy nie – odnotujmy, że najbardziej «podejrzane» są m.in. dwa jej przejścia-założenia: że dla każdego x : jeśli x jest prosty, to x jest stworzony siłami supranaturalnymi – i że dla każdego x : jeśli x jest prosty, to x jest wieczny. Trudne do pogodzenia jest także traktowanie monad jako nierozciąglonych części materii, a zarazem odmawianie monadzie-duszy położenia przestrzennego: nierozciąglłość w każdym razie nie pociąga za sobą braku lokalizacji przestrzennej. Co za tym idzie – wątpliwe wydaje się zastosowanie do wykazania nieśmiertelności duszy prawa zachowania energii²³.

Mimo to Twardowskiego analiza problemu psychofizycznego stanowi oryginalną próbę zmierzenia się z zagadnieniem nieśmiertelności duszy, a wiele jego analiz może stanowić wzór dla badań nad zagadnieniem psychofizycznym przeprowadzanych współcześnie i z uwzględnieniem nowych odkryć w zakresie fizyki, chemii, biologii i psychologii.

* * *

Warto na koniec wspomnieć, że i w ostatnich latach życia Twardowski nie odżegnywał się od poglądów w sprawie zagadnienia psychofizycznego, wyrażonych w młodzieńczych, przypominanych tu tekstach. W swojej autocharakterystyce z 1932 roku przyznawał, że wciąż bliska jest mu kombinacja monadologii i koncepcji Fechnera, ale bez asubstancjalnych inklinacji tego ostatniego. Podkreślał także, że odróżnia światopogląd w sensie przednaukowym od światopoglądu naukowego, który jednak pozostać może tylko nieosiągalnym ideałem²⁴.

²² *Metafizyka duszy*, s. 481.

²³ W rękopisie wykładów *Dusza i ciało* Twardowski sam krytykował stosowanie prawa zachowania energii do rozwiązywania problemu oddziaływania duszy na ciało i ciała na dusze – zaznaczając, iż nie wiadomo, jaki rodzaj energii należałoby przypisywać zjawiskom psychicznym.

²⁴ Fragment autocharakterystyki, przygotowanej przez Kazimierza Twardowskiego dla *Lexikon der Philosophen* redagowanego przez Eugena Hauera dla Verlag von E.S. Mittler & Sohn in Berlin w 1932 roku.

KAZIMIERZ TWARDOWSKI

Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy

„Przełom” r. I, nr 14 z 24 sierpnia 1895, s. 427–438

W religii katolickiej nieśmiertelność duszy nie jest przedmiotem zagadnienia, lecz stanowi treść jednego z zasadniczych artykułów wiary; przekonanie Kościoła o nieśmiertelności znajduje krótki a stanowczy wyraz w końcowym ustępie składu apostołskiego, a opiera się z jednej strony na własnych słowach Chrystusa Pana i nauce Apostołów, z drugiej strony na fakcie historycznym, na Zmartwychwstaniu Pańskim. Ale o nieśmiertelności duszy ludzkiej nie tylko religia prawi; nieśmiertelność należy do tych nielicznych zresztą przedmiotów, którymi się religia zajmuje wspólnie z filozofią. A chociaż współcześni pozytywiści i agnostycy odmawiają filozofii prawa zajmowania się kwestią życia pozagrobowego, wołając „ignorabimus”, przecież oni ludzkości nie przerobią i nie stłumią w sercach ludzkich żądz wiedzy, która chyba nigdy głośniejszą się nie odzywa, jak w chwilach, gdy stoimy nad trupem drogiej nam osoby, i wobec zimnego, sinego, nieruchomego ciała zadajemy sobie pytanie: Czy to już wszystko się skończyło?

A jednak ci, co odsądzają rozum ludzki od władzy rozstrzygnięcia o własnych siłach zagadki śmierci, i tych, co nie chcą, lub nie mogą się zadowolić spokojną w tej mierze rezygnacją, odsyłają do wiary religijnej, mogą się powołać na świadczący za ich zdaniem fakt dziejowy, istniejący od kilkudziesięciu wieków i trwający do dziś dnia, tak że każdy może się w każdej chwili o jego rzeczywistości przekonać. Faktem tym jest panująca między filozofami niezgoda co do nieśmiertelności duszy ludzkiej. Z taką samą stanowczością, z jaką jedni twierdzą, że posiadają niezbite dowody, nie dające miejsca najmniejszej wątpliwości co do nieśmiertelności, drudzy utrzymują, że te rzekome dowody, to sofizmata, rozwiewające się pod ścisłym rozumowaniem, któremu nie zdołają się oprzeć. A więc, gdy tyle pokoleń, wśród tak rozmaitych warunków umysłowo pracujących, nie doszło do żadnego stanowczego wyniku, tak że spór o nieśmiertelność dziś nie

mniej zacięcie się toczy, jak za sofistów greckich i Sokratesa, wtedy chyba trzeba przyznać, że ta kwestia należy do tych, co nigdy ludzkim rozumem rozstrzygniętymi być nie mogą.

Na taki wywód jednak odpowiedź jest gotowa. Jeżeli mamy do czynienia z kwestią, która mimo wysiłków umysłów najbystrzejszych nie przestała być kwestią, wtedy powód, podany w naszym wypadku, nie jest jedynym, który może ciągnąć za sobą taki stan rzeczy. Kwestia nie dlatego koniecznie musi być nierozstrzygniętą, że się rozstrzygnąć nie da. Taki stan rzeczy może mieć inne jeszcze powody. Może pochodzić stąd, że badania uboczne, stanowiące warunek konieczny do stanowczego zwrotu w kwestii, o którą chodzi, nie dość daleko zostały posunięte. Może być i to powodem, że nie urodził się jeszcze geniusz, któryby znalazł sposób właściwy na rozwiązanie zagadki, sposób, który raz odkryty, wydaje się potem tak prostym, że wszyscy wytrzeszczają oczy; jak ongi współbiednicy Kolumba, gdy ten im pokazał znaną dziś każdemu dziecku sztuczkę. Nareszcie może także zachodzić ta okoliczność, że kwestia już dawno rozstrzygniętą została, ale że ci, których rozwiązanie zagadki nie jest po myśli, nie chcą jej uznać za rozwiązaną i wzbraniając się z jednej strony przed jasnym sformułowaniem swych zarzutów, a z drugiej strony tak długo ją gmatwają, aż nareszcie i ci, co już pewny zaczęli czuć grunt pod nogami, zwołna zaczynają się cofać, zapominając, gdzie jest ten punkt, do którego trzeba odesłać przeciwników, mówiąc Im: *Hic Rhodus, hic salta!*

A więc przyczyny, podawane przez pozytywistów na wytłumaczenie, czemu kwestia nieśmiertelności nie została dotąd rozstrzygniętą, wcale nie są jedynie możliwymi. Kto wie, czy nie ma w tej właśnie kwestii miejsca fakt, że kwestia *jest* załatwioną, ale że są tacy, którzy wolą ją widzieć nierozstrzygniętą, aniżeli uznać, że została załatwioną wbrew ich oczekiwaniom i ulubionym teoriom. Przypatrzmy się tedy uważnie całemu zagadnieniu, uczynmy rachunek ścisły z tego, co dotąd w tej kwestii działo się, a zobaczymy, po jakiej stronie wypadnie nadwyżka.

Wyraz „nieśmiertelność” może być użyty w znaczeniu właściwym i niewłaściwym. To ostatnie ma miejsce, gdy mówimy o „nieśmiertelnej sławie”, którą się ktoś okrył itp.; we właściwym zaś znaczeniu rozumie się pod nieśmiertelnością właśnie ów będący przedmiotem sporów fakt, że w chwili śmierci, tj. z początkiem rozkładu ciała ludzkiego nasze „ja”, które przecież odróżniamy od naszego ciała, istnieć nie przestaje, lecz trwa dalej – bez końca. Ale i we właściwym znaczeniu wzięta „nieśmiertelność” w dwojaki sposób może być zrozumiana, wedle tego czy jest *indywidualną*, czy *osobistą*. Indywidualną jest wtedy, gdy oznacza proste trwanie dalej ludzkiego „ja”, ale odmawia mu w życiu pozagrobowym samowiedzy; osobistą zaś jest wtedy, gdy oznacza taki stan pośmiertny, w którym każde „ja” posiada samowiedzę i czuje się być tą samą osobą, która ongi w ludzkim cie-

le ziemski pędziła żywot. W drodze analogii pojęcie nieśmiertelności w znaczeniu właściwym, jedynie tu nas obchodzącym, bywa zastosowanym także do innych istot żyjących, wskutek czego spotykać się można u niektórych filozofów z pytaniem, czy w zwierzęciu, lub nawet w roślinie nie tkwi jakiś pierwiastek, któryby przetrwał istnienie tych organizmów, o ile ono pod zmysły nasze podpada.

Im zawilszą jest jakaś kwestia, tym baczniejszą trzeba zwracać uwagę na metodę, którą należy zastosować do zbadania jej. Wobec zagadnienia nieśmiertelności kwestia metody z łatwo zrozumiałych powodów jest nader ważną. Wszak rzecz tu tak stoi, że wybór metody rozstrzyga poniekąd o duchu, w jakim wypadnie odpowiedź na pytanie, czyśmy nieśmiertelni.

W trojaki sposób, za pomocą trzech zasadniczo się różniących metod usiłowano i usiłuje się rozwiązać kwestię nieśmiertelności: metodą doświadczalną, dedukcyjną i indukcyjno-dedukcyjną. Metodą *doświadczalną* posługują się spirytyści. Chodzi im o wywołanie takich zjawisk, które by same przez się, bez wszelkich teorii, samym faktem swego istnienia udowadniały nieśmiertelność. Rozumie się, że metoda doświadczalna ma pierwszeństwo wszędzie, gdzie się daje zastosować; co do tego jednak właśnie zachodzi kwestia, czy metoda to może być stosowaną do zagadnienia nieśmiertelności. Albowiem nie brak licznych bardzo, a między nimi i poważnych głosów, które otrzymane na drodze doświadczeń spirytystycznych zjawiska uważają za złudzenia. Z drugiej strony i spirytyści liczą między swoimi zwolennikami uczonych o sławie światowej. Wobec tego trzeba przyznać, że możliwość zastosowania metody doświadczalnej, tj. eksperymentów spirytystycznych do rozwiązania kwestii nieśmiertelności, byłaby rzeczą bardzo pożądaną, ale przedstawiając sama w sobie kwestię sporną, nie nadaje się wcale do rozstrzygnięcia innego sporu. Trudno udowodnić nieśmiertelność komuś za pomocą faktu, który spotyka się z zaprzeczeniem.

Metoda *dedukcyjna* rzeka się zupełnie doświadczenia; stara się natomiast wyprowadzić śmiertelność lub nieśmiertelność duszy – wedle stanowiska, jakie zajmuje – z pewnych twierdzeń, które konsekwentnie rozwinięte, kwestię rzekomo rozstrzygają. I tak często się spotkać można z tzw. etycznym dowodem nieśmiertelności, polegającym na zdaniu, że człowiekowi wrodzone jest pragnienie ciągłego doskonalenia się z jednej, a gorąca żądza sprawiedliwości z drugiej strony. Ponieważ atoli w ziemskim życiu te potrzeby moralne nie bywają zaspokojone, więc musi istnieć życie pozagrobowe, gdzie następuje uzupełnienie tego, czego doczesny żywot ludzkości odmawia. Rozumie się, że ten dowód opiera się na przekonaniu o celowym urządzeniu wszechświata, wyprowadzając z niego przeświadczenie o konieczności przedłużenia życia poza grobem. Wychodzi zatem z założenia nie mającego nic wspólnego z badanym przedmiotem, tj. z duszą, a przecież wyprowadza z niego wnioski dotyczące się stanu duszy po śmierci. Ten,

który nie wierząc w celowość, do wręcz przeciwnych dochodzi wniosków, postępuje nie mniej dedukcyjnie. Metoda dedukcyjna przystępną jest wprawdzie tak spirytystom, jak ich przeciwnikom; ale i jej nie brak słabej strony. Jest nią ta okoliczność, że założenia, na których się wszelkie dowody dedukcyjne, czy to etyczne, czy też inne opierają, zbyt daleko odbiegają od samego przedmiotu badania i podobnie, jak rzekome fakty spirytystów, przez wielu bywają zakwestionowane. I taki, aby pozostać przy przytoczonym już przykładzie, o celowość wszechświata toczy się spór nie mniej zacięty od czasów najdawniejszych aż do chwili obecnej, jak o samą nieśmiertelność; dlatego też dowody dedukcyjne muszą punkt ciężkości kwestii nieśmiertelności przenosić w inne miejsce; muszą najprzód przeciwnika przekonać o celowości panującej we wszechświecie, a gdy przeciwnik potrafi się zrećźnie bronić, zadanie przekonywającego go staje się arcytrudnym, trudniejszym niemal od zadania, które musi spełnić zwolennik metody doświadczalnej, chcąc przeciwnika przekonać o rzeczywistości faktów spirytystycznych.

Dlatego to pozostaje metodą do zbadania kwestii nieśmiertelności najwłaściwszą ta, którą nazwałem *indukcyjno-dedukcyjną*. Wychodzi ona bowiem ze ściśle indukcyjnego badania nad właściwościami życia umysłowego i stojących z nim w związku zjawisk. Jak wszędzie, tak i tutaj badania te umożliwiają, gdy dość daleko zostaną posunięte, postawienie ogólnych praw. Te prawa bywają stawiane jedynie na drodze indukcji, nie mniej jak np. prawa Keplera dotyczące się ruchu planet. Gdy w ten sposób indukcja przez postawienie pewnych praw spełni swe zadanie, dedukcja zacznie z tych praw wyprowadzać wnioski, które być może będą w stanie orzec coś w kwestii, o którą chodzi. Różni się zatem ta metoda od poprzedniej tym, że dowody swe opiera na prawach, w drodze indukcji znalezionych, a odnoszących się bezpośrednio do głównego przedmiotu kwestii, do duszy: podczas gdy wnioski metody dedukcyjnej bywają często oparte na prawach wpływających nie z indukcji, lecz z ogólnego jakiegoś poglądu filozoficznego i odnoszą się bądź to do przymiotów Boga, lub do urządzenia wszechświata, a duszy tyczą się tylko pośrednio.

Gdy chodzi o rozstrzygnięcie, czy fakt jakiś ma miejsce lub nie, fakt, który doświadczeniem nie daje się skonstatować, metoda indukcyjno-dedukcyjna jedyną jest drogą naukową, prowadzącą do zadawalającego wyniku. Posługują się nią nauki przyrodnicze, ile razy znajdują się wobec takiej *quaestio facti*. Kwestia, czy na księżycu znajdują się istoty żyjące, na tej właśnie drodze została rozstrzygniętą przecząco. Indukcja wskazała ogólne prawa, którym podlega życie organiczne; prawa te określają warunki, którym podlega życie organiczne; prawa te określają warunki, pod którymi życie organiczne się rozwija. Na księżycu warunki te nie są spełnione; stąd prostą dedukcją wyprowadza się wniosek, iż na księżycu nie ma istot organicznych. Kwestia nieśmiertelności jest taką samą *quaestio facti*, czy na-

sze „ja” po śmierci ciała przestaje istnieć, czy nie? A do rozwiązania tej kwestii nie ma innej naukowej drogi, prócz wskazanej.

A więc badanie nad nieśmiertelnością zacząć wypada od czysto opisowego zbadania zjawisk umysłowych, jakimi one się nad przedstawiają w naszym doświadczeniu wewnętrznym. Ono nas poucza o dwóch faktach wielce doniosłych: o *jedności* naszej świadomości i o poczuciu *tożsamości* naszego „ja”, trwającego przez cały przeciąg czasu, jaki obejmuje nasza pamięć.

Pod jednością świadomości psychologia rozumie fakt, iż wszelkie zjawiska umysłowe, które w danej chwili w sobie spostrzegamy, odnosimy do jednego, jedynego, naszego „ja”. Gdy spojrzę na litery kreślone przeze mnie na papierze, a równocześnie słyszę turkot przejeżdżającego ulicą powozu, odnoszę owo wrażenie wzrokowe i to wrażenie akustyczne do jednego „ja”, mówiąc, że ja, który widzę litery, jestem tym samym ja, które słyszy turkot. Ta sama jedność świadomości objawia się też wobec zjawisk umysłowych, nie należących jak wzrok i słuch do jednej tylko kategorii zjawisk, do wrażeń zmysłowych. Gdy widzę osobę, której nie cierpię i uczuwam do niej równocześnie nienawiść, odnoszę wrażenie zmysłowe, odebrane za pomocą oczu od osoby przede mną stojącej, i uczucie nienawiści do tego samego „ja” i wiem, że ja, widząc tę osobę, czuję ku niej nienawiść. Pod tym względem zupełna panuje między uczonymi zgoda. A godzą się oni wszyscy i na drugi wspomniany fakt, polegający na tym, że każda jednostka jest przekonana o tym, iż mając lat trzydzieści lub więcej, jest są samą osobą, tym samym „ja”, którym była w każdej z chwil minionych swego życia, przynajmniej o tyle, o ile pamięcią sięga w przeszłość. Jestem przekonany, że ja, ten sam ja, który teraz siedzę przy stole i piszę, wczoraj chodziłem po mieście, a przed tyłu i tyłu laty do szkół. Oto te w krótkości tu opisane fakty, że odnosimy wszystkie w danej chwili spostrzeżone zjawiska umysłowe do *jednego ja*, i że zjawiska umysłowe podawane nam przez własną pamięć, odnosimy do *tego samego ja*, które je pamięta, należy rozumieć pod *jednością* i poczuciem *tożsamości* naszego „ja”.

Czymże atoli jest to „ja”? Na to pytanie z rozmaitych obozów filozoficznych najrozmaitsze można otrzymać odpowiedzi. Możemy je podzielić na dwie kategorie. Pierwsza, obejmująca liczne bardzo kierunki, jest nacechowaną przekonaniem, że takie ja, nazywane zwykle „podmiotem” zjawisk umysłowych, istnieje i jest czymś od każdego zjawiska umysłowego i od nich wszystkich, wziętych razem, różnym. Druga kategoria odrzuca istnienie podmiotu zjawisk umysłowych; wedle niej słowo „ja” oznaczać może jedynie całość, zbiorowisko pewnej ilości zjawisk umysłowych, które w osobliwie ścisłym stojąc do siebie stosunku, odróżniają się tym sposobem od zjawisk umysłowych innych osób.

Oczywiście ta różnica zdań, z których jedne uznają, a drugie odrzucają istnienie podmiotu naszych czynności umysłowych, wypływa z różnicy poglądów na

pewną kwestię metafizyczną, na kwestię, czy poza przystępnymi dla naszego doświadczenia zjawiskami istnieje jakaś substancja, coś, co nie jest wprawdzie spostrzegalnym, ale tworzy niejako podstawę zjawisk, które wtedy bywają nazwane akcydensami owej substancji. Istnienie substancji zakwestionował po raz pierwszy, jeszcze dość nieśmiało, John *Locke*; Dawid *Hume* stanowczo zaprzeczył ich istnienia; a w naszym wieku G. T. *Fechner* starał się rozwinąć całość poglądu na świat, bez uciekania się do hipotezy, jakoby oprócz zjawisk, bądź to zmysłowo, bądź to wewnętrznie spostrzegalnych istniały jakieś tajemnicze substancje. Zdaniem *Fechnera* nie istnieje żadna substancja, ani cielesna, ani duchowa; istnieją jedynie zjawiska, ułożone w pewne grupy, tak że zawsze razem bywają spostrzegane, a substancja to tylko płochy wymysł, mający służyć do wytłumaczenia tej ściślej, wzajemnej przynależności pewnych zjawisk, należących do jednej takiej grupy. To, co nazywamy naszym „ja”, jest także taką grupą zjawisk umysłowych, objętych świadomością i pamięcią, a bynajmniej jakimś odmiennym od tych zjawisk podmiotem. Taki podmiot wcale nie istnieje.

Kategoria pierwsza odpowiedzi dawanych na pytanie, czym jest nasze „ja”, rozpada się, jakem powiedział, na liczne kierunki, które wprawdzie zgodnie przyznają, że istnieje jakiś podmiot naszych zjawisk umysłowych, ale nie mogą się zgodzić co do istoty owego podmiotu. Jedni go upatrują w mózgu, albo w ogóle w systemie nerwowym, czyniąc tym sposobem podmiot zjawisk zmysłowych, mianowicie materię, także podmiotem zjawisk umysłowych. Są to materialści. Drudzy przeczą, jakoby materia mogła być podmiotem zjawisk umysłowych; nie chcąc im jednak przyznać podmiotu osobnego, twierdzą, że istnieje jakiś podmiot wspólny zjawiskom umysłowym i zmysłowym. Są to moniści. Ich zdaniem więc materia nie jest podmiotem, tylko akcydensem, przejawem jakiejś praszubstancji, wyłaniającej z siebie z jednej strony materię, z drugiej ducha. Trzeci przyjmują podmiot osobny dla zjawisk zmysłowych, a osobny dla zjawisk umysłowych; materia i duch, będące u monistów tylko akcydensami wspólnej substancji, stają się tu same substancjami. Ci, co tego bronią zdania, są to dualiści. Czwarci stanowią przeciwieństwo do materialistów. Jak materialści uznają tylko istnienie jednej substancji, materii, tak ci sprowadzają nie tylko zjawiska umysłowe, ale i zmysłowe do jednej substancji, mianowicie do ducha; są to idealści, albo właściwie spirytualiści. Nareszcie istnieje kierunek pośredni między monizmem a dualizmem. Wedle niego podmioty zjawisk zmysłowych składają się jako ze swych ostatecznych, niepodzielnych już części z monad, które są podmiotami zjawisk umysłowych, zrazu nieświadomych, a na wyższym stopniu rozwoju monady świadomych. Dusza ludzka jest zatem bardzo wysoko rozwiniętą monadą. Zwolennicy tego kierunku, są to monadolodzy.

Każdy z tych kierunków ma znowu swoje kieruneczki, odcienie rozmaite. I tak moniści np. przypuszczają istnienie albo tylko jednej jedynej prasusubstancji, jak *Spinoza* i *Hartmann* (panteiści), albo dzielą tę substancję na niezmierną ilość podmiotów, jak to czyni *Häckel*. Dualiści należą albo do obozu skrajnie dualistycznego *Kartezjusza*, albo idą za zdaniem umiarkowanego dualisty, jakim był *Arystoteles*. Monadolodzy znów albo przeczą, jakoby pojedyncze monady mogły na siebie oddziaływać (*Leibniz*), albo uczą, że monady mogą wzajemnie wpływać na siebie (*Bolzano*, *Teichmüller*).

Wszystkie te kierunki można ugrupować jeszcze inaczej, biorąc za punkt wyjścia stosunek, jaki zachodzi między każdym z nich a kwestią nieśmiertelności. W ten sposób otrzymamy trzy grupy. Pierwsza obejmuje kierunki, z którymi przekonanie o nieśmiertelności *pogodzić się nie daje*; na drugą składają się kierunki, z których *wyptywa wprost jako konsekwencja logiczna* nieśmiertelność; do trzeciej grupy należą kierunki, które *same z siebie o nieśmiertelności nic nie stanowią*.

W pierwszej grupie należy umieścić przede wszystkim materializm i monizm *Häckla*. Jeżeli, jak materialiści twierdzą, podmiotem życia umysłowego jest mózg, wtedy z chwilą rozpoczynającego się rozkładu mózgu ustają wszelkie objawy przywiązane do jego życia. Wedle monizmu *Häckla* zaś każda cząstka prasusubstancji, każdy atom eteru (eter jest bowiem ową prasusubstancją) jest obdarzony siłami fizycznymi i zdolnością czucia. Układ tak skomplikowany, jakim jest ustrój mózgu, doprowadza rozwój tych władz do najwyższego stopnia; powstaje życie umysłowe, będące wynikiem oddziaływania wzajemnego tych związków świadomości, którymi są czucia każdego z atomów eterycznych. Gdy się cały ten ustrój rozpada, ustają warunki oddziaływania wzajemnego, które pociągnęło za sobą powstanie życia umysłowego, a wskutek tego zanika też owo życie. Ten odcień monizmu tak jest zbliżonym do materializmu, choć go ze względu na rozmaite inne twierdzenia z nim mieszać nie wolno, że nic dziwnego, iż co do nieśmiertelności kierunki oba do tych samych dochodzą wyników.

Do tej samej grupy należy też kierunek zaprzeczający istnieniu podmiotu zjawisk umysłowych, kierunek, którego przedstawicielami [są] *Hume* i *Fechner*. Spotykamy się tu jednak z tym dziwnym zjawiskiem, że *Fechner*, nie uznając podmiotu objawów życia umysłowego, wierzy w nieśmiertelność i występuje z rzadką u dzisiejszych przyrodników gorliwością w jej obronie. Jest on tego zdania, że tak, jak za życia czynności umysłowe następują po sobie, będą one następować po sobie także po śmierci. Aby jednak nie zostać jedynie przy przypuszczeniu, że tak się rzeczy mają, aby poprzeć swe zdanie argumentami, musiał się *Fechner* sprzeniewierzyć założeniu, z którego wyszedł, twierdząc, że nie ma podmiotu zjawisk umysłowych. Okazując się z tej strony mniej ścisłym od *Hume'a*, który nie wahał się wprowadzić wszelkie konsekwencje ze swego zapatrywania, *Fechner*

nie przestał być oryginalnym. Nie chcąc bowiem przyjąć za podmiot czynności umysłowych jakąś substancję, uczynił tym podmiotem zjawiska zmysłowe, mianowicie tak przez niego nazywane ruchy psychofizyczne.

Do drugiej grupy należy jedynie monadologia; ona jedna bowiem określa podmiot zjawisk umysłowych w ten sposób, że z samego określenia wynika nieśmiertelność tego podmiotu. Monady są bowiem wieczne, zawsze istniały, zawsze istnieć będą. Podmiotem zjawisk umysłowych, duszą każdego jest taka monada, która przechodziła już cały szereg stopni coraz to wyższego rozwoju, nim sobie zorganizowała ciało ludzkie, w którym po raz pierwszy uzyskała samowiedzę i pamięć. Pamięć ta w tył sięga poza życie, jakie monada wie dzie jako dusza ludzka; ale pamięć ta nie zaginie po śmierci, gdy monada dalej jeszcze w swym rozwoju postąpi, albowiem prawo rozwoju mówi, że wszelkie władze, uzyskane na niższym stopniu rozwoju, bywają zachowane w dalszym postępie ewolucyjnym. A więc i samowiedzę i wspomnienie ludzkiego żywota zachowa dusza ludzka na zawsze; jest zaś wieczną dlatego, że jest pojedynczą, z żadnych nie [jest] złożona części, [jest] ostatnim, niepodzielnym pierwiastkiem; giną wprawdzie rozmaite układy i zbiorowiska monad, gdy się na swe pierwiastki rozkładają, ginie więc i ciało ludzkie, ale nie ginie dusza, gdyż ona jest sama takim pierwiastkiem. Monadologia zaręcza więc nieśmiertelność nie tylko indywidualną, ale nawet osobistą. Należy zaś monadologię ściśle odróżniać od Häcklowskiego monizmu, z którym na pierwszy rzut oka wiele się zdaje mieć punktów stycznych. Ale zachodzi między tymi kierunkami różnica bardzo wielka. Albowiem u *Häckla* podmiotem zjawisk umysłowych jest zbiorowisko atomów eterycznych, nazwane mózgiem, a więc całość złożona z ogromnej ilości części; wedle monadologii zaś podmiot ten jest nie złożony, lecz pojedynczy; wskutek tej zasadniczej różnicy, dzielącej monadologię od monizmu Häcklowskiego, oba te kierunki prowadzą do wręcz przeciwnych sobie odpowiedzi na pytanie za nieśmiertelnością.

W grupie trzeciej napotykaemy przede wszystkim monizm *Spinozy*, wznwiony w odmiennej nieco formie przez *Hartmanna*. Monizm *Spinozy* przypuszcza nieśmiertelność, ale tylko indywidualną. Człowiek bowiem jest wedle *Spinozy* przemijającym objawem jednej jedynej substancji, objawiającej się w całości wszechświata. Każda istota, każda część tego świata jest właściwością owej substancji, i tak, jak się powstając z niej wybiła, nie posiadając odrębnego bytu, tak samo gdy ginie, powraca na łono substancji. A więc jako objaw substancji przestaje istnieć, ale istnieje dalej, jako nieobjawiająca się już część substancji, przy czym zatracą swą chwilową, złudną samoistość. Ponieważ jednak przynajmniej substancja jest wieczną, więc każda istota po powrocie na łono tej substancji istnieje wiecznie dalej.

U *Hartmanna* zaś substancja sama jest skazana na unicestwienie, a zatem u niego o nieśmiertelności choćby tylko indywidualnej już mowy być nie może.

Innym kierunkiem, należącym do grupy trzeciej, jest spirytualizm, naz[yl]wany też niewłaściwie idealizmem. Zajmuje on wobec nieśmiertelności rozmaite stanowiska. Spirytualizm *Berkeleya* występuje w obronie nieśmiertelności; spirytualizm *Fichtego* w gruncie rzeczy ją zbija. Ze stanowiska spirytualistycznego, jako takiego, nie dają się wysnuć żadne wnioski względem nieśmiertelności; uboczne tylko zapatrywania poszczególnych spirytualistów popchnęły jednych do obrony, drugich do zaprzeczenia nieśmiertelności.

Za to dualizm bywa uważany za kierunek, który sam przez się przemawia za nieśmiertelnością. Może dlatego, że ten kierunek w najściślejszym pozostaje związku z filozofią chrześcijańską, która z wielką stanowczością głosi nieśmiertelność duszy ludzkiej. Ale trzeba pamiętać, że *cum hoc*, nie jest to jeszcze *propter hoc*. To pewna, że dualizm daje się w zupełności pogodzić z przekonaniem o nieśmiertelności; czy jednak sama teoria dualistyczna wystarcza na wyprowadzenie wniosku, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, wydaje mi się rzeczą wątpliwą. Co do *Arystoteles*a np., który był na wskroś dualistą, ojcowie Kościoła niekoniecznie widzą w nim obrońcę nieśmiertelności. Św. *Tomasz* wprowadzie jest zdania, że *Arystoteles* obstawał za nieśmiertelnością; natomiast św. *Augustyn* twierdzi, że *Arystoteles* przeczył nieśmiertelności duszy. A i między współczesnymi znawcami *Arystoteles*a nie ma co do tego pytania zgody. Przyczyna tej niejasności tkwi w następującej okoliczności:

Dualizm uczy, że zjawiska zmysłowe i zjawiska umysłowe mają odrębne podmioty. Podmiotem tamtych [jest] materia, a tych [są] dusze. Z połączenia duszy z materią o pewnym ustroju powstaje człowiek. Materia istniała już przedtem, nim się ułożyła w ciało ludzkie, ale istniała w innej formie, tworząc część organizmu matki: jak się jednak ma rzecz z duszą? W tym leży cała trudność.

Niektórzy dualiści są zdania, że dusza każda powstaje wskutek stwórczego aktu Boga, który zarodek ciała ludzkiego obdarza duszą, gdy ten zarodek dostąpił pewnego rozwoju. Kiedy to się jednak dzieje, o to się jeszcze spierają. Inni znowu są zdania, że dusza powstaje bez bezpośredniego współdziałania Boga, wskutek tych samych przyczyn, które wywołują tworzenie się organizmu ludzkiego. Tamci się nazywają *kreacjonistami*, ci *traducjanistami*. Otóż jest rzeczą jasną, że kto przypuszcza, iż dusza w czasie powstaje, musi też przypuszczać możliwość zaginięcia duszy w czasie, bądź to wskutek każdorazowego aktu woli Bożej, bądź wskutek działania praw natury podobnych do tych, na podstawie których dusza dziecięca została powołaną do życia. Broniąc nieśmiertelności ze stanowiska kreacjonizmu lub traducjanizmu trzeba się posługiwać argumentami teologicznymi. Za ich pomocą można wykazać, że zniszczenie dusz bezpośrednio stworzonych

lub na podstawie praw natury powstałych, nie do się pogodzić ani z mądrością ani z miłosierdziem Bożym. Taka jednak argumentacja jest czysto dedukcyjną i może mieć miejsce w teologicznym traktowaniu kwestii, nie nadaje się jednak do jej filozoficznego zbadania. Filozof zawsze powie, że to, co ma początek, może mieć też koniec (choć go mieć nie musi), i dlatego z tak pojętym dualizmem zostanie wobec kwestii nieśmiertelności bez odpowiedzi.

Pod jednym tylko warunkiem dualizm potrafi dać sobie radę i pozostają wiernym swym zasadniczym twierdzeniom, rozstrzygnąć na gruncie filozoficznym kwestię nieśmiertelności; mianowicie, jeżeli za przykładem *Platona* przyzna duszom preegzystencję. Jeżeli dusza jest równie wieczną jak materia, wtedy doczesne połączenie się jej z ciałem ludzkim nie odbiera jej tego przymiotu, przy czym trzeba pamiętać, że wieczność materii i dusz zupełnie się nie sprzeciwia temu, aby były stworzone przez Boga, jeżeli tylko wyrazy „wieczność” i „stworzenie” należycie zostaną zrozumiane. A więc dualizm, przypuszczający wieczność dusz, nie pozostaje w tyle poza monadologią co do dowodów nieśmiertelności. Umieściłem go jednak mimo to w trzeciej grupie, ponieważ właśnie okoliczność decydująca, preegzystencja dusz, wcale nie jest częścią istotną dualizmu, lecz tylko nauką, dającą się z nim bez wszelkich trudności pogodzić; a w połączeniu z tą nauką dopiero dualizm przemawia za nieśmiertelnością.

Uczyniwszy w ten sposób przegląd odpowiedzi, dawanych na pytanie, czym jest nasze „ja” i zaznaczywszy stosunek, w jakim każda z tych odpowiedzi pozostaje do kwestii nieśmiertelności tego „ja”, zwrócimy się znowu do punktu, z któregośmy wyszli i zobaczymy, czy z faktów jedności świadomości i poczucia tożsamości naszego „ja” nie dadzą się wyprowadzić wnioski, które by nam umożliwiły wybór pomiędzy istniejących w filozofii zapatrywań na istotę naszego „ja”.

Kazimierz Twardowski

Metafizyka duszy

„Przełom” r. I, nr 15 z 31 sierpnia 1895, s. 467–480

Ze wszystkim teorii, dotyczących się duszy ludzkiej, najosobliwszymi niezawodnie są te, które zgoła istnienia duszy nie uznają. A jeżeli pod duszą rozumiemy podmiot niematerialny, substancję niecielesną zjawisk umysłowych, wtedy do rzędu takich teorii zaliczyć musimy nie tylko naukę *Fechnera*, nie uznającą istnienia jakichkolwiek substancji, lecz także materializm, twierdzący, iż podmiot zjawisk umysłowych jest czymś materialnym, cielesnym. Materialiści i paraleliści (tak bowiem nazywają dziś zwolenników *Fechnera*, choć tenże sam naukę swą mienił synechologią) nie znają duszy; a jeżeli się tym wyrazem posługują, czynią to tylko dla określenia pewnej jednolitej całości zjawisk umysłowych, tych właśnie, które każdy uważa za swoje własne.

Jak przy głosowaniu nad rozmaitymi wnioskami zaczyna się zwykle od najdalej idącego, tak i w ocenie teorii filozoficznych o podmiocie zjawisk umysłowych, o naszym „ja”, najlepiej zacząć od zapatrywania najsakrajniejszego. A więc, czy zdanie, jakoby nie istniał wcale podmiot naszych objawów duchowych, jest słusznym? Czy możemy się obejść bez substancji, której akcydensami byłyby wszystkie zjawiska, składające się na nasze życie umysłowe? Czy możemy twierdzić z *Humem* i *Fechnerem*, że istnieją tylko następujące po sobie zjawiska, ujęte w jedną całość samowiedzą i pamięcią? *Fechner* nadzwyczaj zrećcznie broni tego zapatrywania, a gdyby się ono miało okazać słusznym, pociągnęłoby za sobą wielkie uproszczenie licznych teorii metafizycznych. A jednak, zdaje mi się, argumentacja *Fechnera* nie prowadzi do zamierzonego celu.

Wedle *Fechnera* w świecie umysłowym nie istnieje nic, prócz stanów świadomości następujących po sobie czasem bez przerwy, czasem z większymi lub mniejszymi przerwami, spowodowanymi snem itp. Każdy taki stan obejmuje zazwyczaj kilka zjawisk: np. wrażenie zmysłowe i przywiązane do niego uczucie

(widok osoby i uczucie nienawiści ku niej). *Fechner*, odrzucając podmiot tych zjawisk, stara się nam wytłumaczyć, skąd dochodzimy do przekonania o *jedności* każdego takiego stanu świadomości i do przekonania o *tożsamości* jakiegoś (urojonego wedle *Fechnera*) „ja”, trwającego niezmiennie mimo różnych następujących po sobie stanów świadomości.

Dotyczące [tej sprawy] wywodu *Fechnera* są zupełnie trafne i nie można przeciwko nim podnieść żadnego zarzutu. Mimo to chybiają właściwego celu. Albowiem *Fechner* zapomina, iż winien nam odpowiedzi, *nie* na pytanie, skąd dochodzimy do *przekonania* o jedności i tożsamości naszego „ja”, lecz na pytanie, czy to przekonanie jest słusznym lub mylnym. *Twierdząc*, iż jest mylnym, a *wykazując jego powstanie*, mniema *Fechner*, że *dowiodł*, iż jest mylnym.

Byłoby jednak możliwym, że *Fechner*, mimo iż swego twierdzenia nie udowodnił, ma słuszną. Zdarza się bowiem nieraz, że jeden uczony stawia jakieś twierdzenie, nie popierając go dowodem, a że dopiero inny uczony dowodu tego dostarcza. Nie trzeba brać braku dowodu za znak fałszu. Jakże się więc rzecz ma w naszym wypadku? Jak stanąć wobec kwestii, czy istnieje podmiot zjawisk umysłowych, czy „ja” nasze jest czymś innym, jak całością pewnych zjawisk umysłowych, czymś niezmiennie trwałym wśród zmiennych objawów życia duchowego?

Odpowiadam, że „ja” takie istnieje; ale przyznaję, że nie jestem w stanie podać jakikolwiek dowód istnienia tego „ja”. Albowiem istnienie mego „ja” należy dla mnie do tych prawd, które są bezpośrednio oczywiste. A prawdy takie nie mogą być udowodnione, ale też nie potrzebują być udowodnionymi. Nikt nie wymaga dowodu na to, że nie istnieje koło kwadratowe; albowiem jest rzeczą bezpośrednio oczywista, iż coś podobnego istnieć nie może. A równie bezpośrednio oczywistym jest przekonanie o własnym bycie. Nie twierdzą tu nic nowego. Św Augustyn, a po nim Kartezjusz wypowiedzieli to już dawno: a ten ostatni sformułował tę prawdę w zdaniu: „Myślę, więc jestem”. Znaleźli się później arcymądrcy ludzie, którzy mówili: Ściśle rzecz biorąc, bezpośrednio oczywistym jest tylko istnienie mojego *myślenia*, ale że poza tym myśleniem istnieje jakiś *podmiot* tego *myślenia*, jakieś „ja”, które myśli, to już jest dowolnym twierdzeniem. Ich zdaniem nie powinniśmy właściwie mówić „ja myślę” (ich denke), lecz tylko „myśli” (es denkt), tak jak mówimy „grzmi” (es donnert), nie przesadzają tym sposobem kwestii, *co* myśli i czy istnieje coś myślącego, co by nie było samym myśleniem. Na to mogą tylko powiedzieć: „Habeant sibi!” Jeżeli ktoś przeczy, jakoby istniał, wtedy nie wiem, na co mam przekonywać kogoś, co nie istnieje. A gdy ten nie istniejący ktoś mi powie, że „on” wprawdzie nie istnieje, ale że natomiast istnieje jakaś grupa wrażeń, myśli, uczuć itp., pragnąca ze mną prowadzić dyskusję filozoficzną, wtedy może powstać niebywały jeszcze dialog. Ta grupa wrażeń itd. twierdzi bowiem, że to, co ludzie nazywają swoim „ja”, jest tylko taką jak ona gru-

pą zjawisk umysłowych. A więc, gdy zechce się wyrażać ściśle, nie śmie używać zaimku pierwszej osoby, lecz może o sobie mówić jedynie właśnie jako o grupie zjawisk umysłowych. A dialog nasz będzie wtedy brzmiał mniej więcej tak:

Ja. Niechże mi grupa zjawisk umysłowych powie, skąd grupa wie, że jakieś zjawisko umysłowe *do niej* należy, a nie jest częścią *innej* jakiejś grupy zjawisk umysłowych?

Grupa zjawisk umysłowych: Każda grupa zja[wisk] um[ysłowych] wie o tym stąd, że zjawiska umysłowe własne bezpośrednio spostrzega za pomocą doświadczenia wewnętrznego; o innych zaś, nie należących do niej zjawiskach umysłowych dowiaduje się jedynie na drodze wnioskowania.

Ja. Zgadzam się zupełnie; ale niech mnie grupa zja[wisk] um[ysłowych] zechce pouczyć, czym jest owo postrzeżenie wewnętrzne, któremu każda grupa zawdzięcza tak ważne dla niej wiadomości?

Grupa zja[wisk] um[ysłowych]. Każde postrzeżenie wewnętrzne jest także tylko jednym z licznych zjawisk umysłowych, składających się na taką grupę, którą ludzie zwykle mianują swoim „ja”.

Ja. Ślicznie. Ale skąd grupa wie, że to postrzeżenie wewnętrzne należy właśnie także do tej samej grupy zjawisk umysłowych, z którą mam zaszczyt prowadzić tak pouczającą dla mnie konwersację?

Grupa zja[wisk] um[ysłowych]. Wie o tym po prostu stąd, że i to postrzeżenie wewnętrzne jest dla niej przedmiotem wewnętrznego postrzeżenia.

Ja. Czy te dwa postrzeżenia wewnętrzne są jednym, czy dwoma postrzeżeniami?

Grupa zja[wisk] um[ysłowych]. Oczywiście dwoma, gdyż pierwsze z nich poucza grupę o należących do niej zjawiskach z wyjątkiem właśnie tego jednego, które ją o tym poucza; drugiemu zaś postrzeżeniu wewnętrznemu grupa zawdzięcza wiadomość o tym, że i owo pierwsze postrzeżenie należy do tej samej grupy.

Ja. Rozumiem. Ale o tym, że i to drugie postrzeżenie należy do tej samej grupy zjawisk umysłowych, której częścią jest pierwsze, grupa skąd się dowiaduje?

Grupa zja[wisk] um[ysłowych]. Rzeczą jasną [jest], że od podobnego dwom pierwszym, trzeciego postrzeżenia.

Ja. A więc mógłbym tak samo dalej się pytać. Dziękuję grupie za gotowość, z jaką mi dała powyższe objaśnienia. Wiem już, że tym sposobem żadna grupa nigdy się nie dowie, jakie zjawiska do niej należą, gdyż na to, aby się o tym dowiedzieć, musiałaby nieskończoną ilość następujących po sobie postrzeżeń wewnętrznych zrobić; a na to trzeba by jej czasu nieskończenie długiego.

Grupa zja[wisk] um[ysłowych]. Widzę, że sposób podany przeze mnie nie prowadzi do celu. A więc stawiam hipotezę, że już pierwsze postrzeżenie we-

wewnętrzne, pouczając grupę o tym, jakie zjawiska do niej należą, poucza ją równocześnie o tym, że samo też do niej należy.

Ja. Zgadzam się na ten wykręt, który grupa tak ładnie nazwała hipotezą. Ale pozostaje jeszcze jedna wątpliwość, którą swym ograniczonym rozumem nie umiem sobie wyjaśnić. Grupa twierdzi, że ona się za pomocą postrzeżenia wewnętrznego o czymś dowiadyje. A przecież ta grupa nie jest czymś, co by miało być samoistny obok zjawisk, z których się składa, lecz jest tylko ilością mniejszą lub większą zjawisk. Więc, ściśle się wyrażając, trzeba by powiedzieć, że pewna ilość zjawisk dowiadyje się od jednego z tych zjawisk, mianowicie od postrzeżenia wewnętrznego, że składa się z pewnej ilości zjawisk.

Grupa zja[wisk] um[ysłowych]. Widzę, że jesteś pojętnym bardzo uczniem.

Ja. Dziękuję grupie za komplement. Żałuję, że grupie nic podobnie pochlebnego powiedzieć nie mogę. Wszak ilość nie jest niczym, prócz pojęciem oderwanym?

Grupa zja[wisk] um[ysłowych]. Tak jest.

Ja. A więc jeszcze nie dość ściśle wyrażamy się, mówiąc, że ilość pewna zjawisk umysłowych o czymś wie; powinniśmy mówić, że zjawiska w liczbie dziesięciu np., a tworzące jedną grupę, dowiadują się o czymś.

Grupa zja[wisk] um[ysłowych]. Słusznie.

Ja. Gdy więc zjawiska, składające się na grupę, z jaką w tej chwili rozmawiam, rozumieją to, co ja mówię, czy zrozumienie to ma miejsce raz tylko, czy tyle razy, ile jest zjawisk, a więc dajmy na to 10 razy?

Grupa zja[wisk] um[ysłowych]. Oczywiście raz tylko, a dzieje się to tym sposobem, że na każde z tych dziesięciu zjawisk przypada jedna część zrozumienia, które to części składają się na jedno, całkowite zrozumienie.

Ja. Czołem! Takie pojmowanie rzeczy wiele bardzo tłumaczy; tłumaczy bowiem także, dlaczego nie mogę całkowicie zrozumieć twierdzenia tych, co utrzymują, że nie istnieją i że „oni”, to tylko grupy zjawisk umysłowych. Widocznie brak mi jakiegoś zjawiska umysłowego, w którym by tkwiła jeszcze jakaś część zrozumienia, potrzebna do tego, aby ono było całkowitym. Niechże jednak grupa szanowna przebaczy, że mimo to zadam jej jeszcze pytanie. Albowiem nie rozumiem, jakim sposobem zjawiska umysłowe w liczbie dziesięciu wiedzą o tym, że te części zrozumienia, rozłożone po jednej w każdym z tych zjawisk, należą do siebie i tworzą jedną całość, jedno całkowite zrozumienie. Wszak ta wiedza o tym także jest tylko jedną i składa się sama z części dziesięciu, rozmieszczonych po jednej w każdym zjawisku?

Grupa zja[wisk] um[ysłowych]. Rzecz pewna.

Ja. Wtedy jednak potrzeba nam drugiej wiedzy, pouczającej te zjawiska umysłowe o tym, że tkwiące w każdym z nich części owej pierwszej wiedzy, tworzą jed-

ną całość; a o tej drugiej wiedzy trzeba powiedzieć to samo, co o pierwszej itd. *in dulce infinitum!* A więc nigdy zjawiska umysłowe, składające się na oto tę rozmawiającą ze mną grupę, niczego nie wiedzą, gdyż każde z nich posiada wprawdzie jakąś część wiedzy, ale nic tych części nie układa w jedną całość. Na to bowiem trzeba by nieskończenie wiele aktów wiedzy, a na nie znowu nieskończenie długiego czasu. Z tego prostu wniosek, że rozmawiałem wprawdzie ze zjawiskami umysłowymi w liczbie dajmy na to dziesięciu, ale że te zjawiska mnie nie rozumiały, gdyż warunkiem zrozumienia jest wiedza o przynależności wzajemnej poszczególnych części zrozumienia, a wiedza taka nigdy osiągniętą być nie może. A co za tym idzie, to to, że te zjawiska w ogóle o niczym wiedzieć nie mogą; dlatego też bez najmniejszego skrupuły kończę z nimi rozmowę, nie żegnając się i nie dziękując, gdyż zjawiska te o niczym nie wiedzą, nie wiedzą, czy mówię z nimi dalej lub nie, czy się z nimi żegnam lub nie. – Koniec dialogu.

W ten mniej więcej sposób można tych doprowadzić ad absurdum, co utrzymują, że ich „ja” nie jest niczym innym, jak zbiorowiskiem, grupą zjawisk umysłowych. Trzeba ich tylko przycisnąć do muru, trzeba ich dopilnować, aby wyrażali się w sposób, wypływający konsekwentnie z ich założenia, a wtedy można sobie dać z nimi radę. *Fechner*, a za jego przykładem *Wundt*, posługują się w swych wywodach, którymi chcą wykazać, iż nie istnieje dusza, jako podmiot zjawisk umysłowych, właśnie tym wyrazem „dusza”. Wprawdzie utrzymują, że tym słowem oznaczają jedynie grupę, pewną całość zjawisk umysłowych, nic więcej, ale mimo woli podsuwają temu wyrazowi jego znaczenie pierwotne i tym sposobem usuwają sobie sami spod uwagi trudności nie do przewyciężenia, jakie powstają, gdy się pod duszą, pod naszym „ja” chce zrozumieć jedynie pewną ilość następujących po sobie lub równoczesnych zjawisk umysłowych. Ktokolwiek się nie łudzi słowami czczymi, a stara się wniknąć do gruntu w tę cokolwiek subtelną kwestię, ten nie potrafi na serio twierdzić, że jego „ja” nie jest niczym, jak mianem zbiorowym dla pewnych zjawisk umysłowych¹.

Ergo sum. Jestem, istnieję nie jako grupa zjawisk umysłowych, lecz jako podmiot, z którego się te zjawiska wyłaniają. Przekonanie o jedności i o tożsamo-

¹ Nie od rzeczy może będzie przytoczyć słowa Wiktora Cousin, dotyczące się tej kwestii. Brzmia one: „Dira-t-on, que le moi, c'est la pensée même, c'est-à-dire la sensation, le jugement etc. rennis dans une unite collective, qu'on appelle moi? Mais je sens et je sais, certissima scientia et clamaute conscientia, que, quoique la pensée, le souvenir, la sensation ne soient pas sans le moi, le moi n'est pas seulement un lien logique et verbal, inventé pour exprimer leur union, mais quelque tant, qu'il est dans chacune d'elles identique au milieu de leur diversité... Je sais, qu'il n'est pas vrai, que la sensation ou le souvenir ou le désir, dans un certain degree de vivacité, deviennent moi, mai que c'est moi, qui constitue la sensation ou le désir, en m'ajoutant à un certain mouvement, à des certaines affections sensivles, qui ne s'intellectualisent ou quelque sorte et ne deviennent pour moi sensation ou désir qu'autan que j'en prends connaissance” (*Fragments philosophiques*).

ści mego „ja” nie kłamie, mówiąc mi, że spostrzegane przeze mnie zjawiska umysłowe odnoszą się do jednego jedyne „ja”, trwającego wśród zmiennych i coraz to nowych objawów życia duchowego. A kto przeczy temu, kto mniema, iż wie, że podmiot taki nie istnieje, ten sam sobie się sprzeciwia, gdyż z jego rzekomej wiedzy wypływa konsekwencja, iż on żadnej nie może posiadać wiedzy.

* * *

Przekonawszy się, iż zjawiska umysłowe posiadają podmiot, do którego przynależą jako akcydensy do substancji, musimy się zapytać, jakim jest ten podmiot. Wewnętrzne doświadczenie podmiotu nam nie okazuje; spostrzegamy tylko zjawiska; ale może rodzaj tych zjawisk razem z faktem jedności świadomości i tożsamości naszego podmiotu pozwoli nam na drodze wnioskowania orzec coś o właściwościach tego podmiotu. Zamiast więc badać kolejno, czy materialisci, lub moniści, albo inni mają słuszość, polecając swoje określenie podmiotu jako jedynie prawdziwe, będziemy się starali wprost o wykrycie takich cech podmiotu, które by eo ipso rozstrzygnąć nam pozwoliły, czy nasze „ja” należy pojmować w duchu tej lub owej szkoły filozoficznej.

Jako punkt wyjścia obieramy znowu fakt niewątpliwy, znany nam dobrze z doświadczenia wewnętrznego. Zdarza się często, iż dwa przedmioty ze sobą porównujemy. Gdy np. przekonujemy się, że równocześnie coś słyszymy i widzimy, przekonanie to opiera się na porównaniu czasu, w którym się odbywa wrażenie wzrokowe, i czasu właściwego wrażeniu słuchowemu. Porównujemy więc jedno wrażenie z drugim ze względu na czas, w którym mają miejsce i dochodzimy do przekonania, że czas ten dla obu wrażeń [jest] ten sam. Mamy więc cztery odrębne zjawiska umysłowe: (1) wyobrażenie barw i kształtu (wrażenie wzrokowe), (2) wyobrażenie dźwięku (wrażenie słuchowe), (3) czynność porównania, (4) sąd, iż oba wrażenia [są] równoczesne. Nam wystarczy zwrócić uwagę na pierwsze trzy zjawiska.

Otóż fakt, iż porównujemy ze sobą zjawiska umysłowe, jakimi są w naszym wypadku wrażenia wzrokowe i wrażenia słuchowe, sam ten fakt niewątpliwy pozwala nam twierdzić z wszelką stanowczością, iż podmiot tych zjawisk jest pojedynczym, że się nie składa z części; a twierdzenie to można udowodnić za pomocą rozumowania, przeciwko któremu nie można podnieść żadnego zarzutu. Jeżeli bowiem przypuścimy, że podmiot składa się z części i każde zjawisko umieścimy w jednej części, wtedy porównywanie zjawisk staje się niemożliwym. Można tę doniosłą prawdę wykazać w ten sposób. Zjawisko umysłowe, oznaczone liczbą (1), niechaj się mieści w części *A* podmiotu, zjawisko, oznaczone liczbą (2), niechaj tkwi w części *B* podmiotu. Gdzież więc umieścić zjawisko, oznaczone liczbą (3), sam akt porównywania? Jeżeli je umieścimy w części *A*, będzie mu przy-

stępnym tylko zjawisko (1), a więc wrażenie wzrokowe; nie będzie mu jednak przystępnym zjawisko (2), z którym zjawisko (1) ma być porównanym. A jeżeli je umieścimy w części podmiotu *B*, będzie mu przystępnym jedynie zjawisko (2), wrażenie słuchowe, z wykluczeniem zjawiska (1), a więc znowu zabraknie drugiego zjawiska dla porównania niezbędnego. Pozostają jeszcze dwie możliwości: można umieścić zjawisko (3), porównywanie, albo w obu częściach, *A* i *B*, albo w trzeciej jakiejś części *C*. W pierwszym wypadku znowu by nie mogło nastąpić porównanie, gdyż każde z tych mających powstać porównań, znalazłoby się tylko wobec jednego wrażenia; na to jednak, by móc porównywać, trzeba dwóch przedmiotów. Ale i w drugim wypadku porównanie nie może mieć miejsca, gdyż należą do innej części podmiotu, aniżeli mające być porównane wrażenia, nie może nic o tych wrażeniach wiedzieć. Gdyby ktoś miał jeszcze jakieś wątpliwości w tym względzie, ten niechaj rozważy, że rozdzielając na trzy części podmiotu zjawiska, które mają być porównane ze sobą i samo zjawisko porównania, mamy do czynienia z trzema podmiotami częściowymi, z których część *A* widzi, część *B* słyszy, część *C* porównuje to, co widzi *A*, z tym, co słyszy *B*, czego jednak część *C* ani [nie] widzi, ani [nie] słyszy. Więc *C*, nie widząc żadnej barwy, którą widzi tylko *A*, i nie słysząc żadnego dźwięku, który słyszy jedynie *B*, ma na podstawie własnego, wewnętrznego doświadczenia orzec, czy wrażenie barwy i wrażenie dźwięku są równoczesnymi. Z takim samym prawem można by od kogokolwiek żądać, by za pomocą wewnętrznego doświadczenia porównywał ze sobą myśli dwóch osób, pomiędzy którymi siedzi. Aby porównanie mogło przyjść do skutku, potrzeba, by *ta sama* część podmiotu, która ma porównywać, posiadała także zjawiska, które mają być porównane ze sobą. *C* tylko wtedy potrafi porównać jakieś wrażenie słuchowe z wrażeniem wzrokowym, jeżeli samo *C* te dwa wrażenia odbiera, jeżeli one są *jego* własnymi wrażeniami. To znaczy, że podmiot zjawisk porówn[yw]anych ze sobą musi być identyczny z podmiotem porównania; nie może tkwić porównanie w innym podmiocie częściowym, aniżeli to, co bywa porównanym. A ponieważ możemy porównywać przynajmniej ze względu na czas, w którym się odbywają, każde z naszych zjawisk umysłowych z każdym, więc wszystkie nasze zjawiska umysłowe w jednym i tym samym tkwić muszą podmiocie. A choćbyśmy przypuścili, że nasze „ja” składa się z licznych części, to mimo to wszystkie nasze zjawiska umysłowe musielibyśmy przypisać jednej tylko części niepodzielnej już, gdyż w tej chwili, w której zjawiska umieścimy w rozmaitych częściach, porównanie między nimi staje się z przytoczonych powodów niemożliwym. A wtedy właściwym podmiotem, właściwym naszym „ja” będzie właśnie owa część tamtego złożonego podmiotu, gdyż podmiotem naszych zjawisk umysłowych nazywamy właśnie to, w czym one tkwią. Więc nie ma wątpliwości, że to, co widzi, słyszy,

porównuje, sądzi itd., że podmiot tych czynności duchowych, że nasze „ja” jest pojedynczym, że nie składa się z części.

Na podstawie osiągniętego wyniku, że podmiot zjawisk umysłowych jest niepodzielnym, możemy orzec, że każdy kierunek filozoficzny, przyjmujący podmiot złożony z części, należy odrzucić jako fałszywy, niezgodny z wnioskami, wyprowadzonymi z oczywistych faktów. A więc błędnym jest materializm, błędnym [jest] też monizm Häckla, gdyż obaj uczą, że podmiotem zjawisk umysłowych jest mózg, złożony z niezliczonych atomów. Nie wiem, na co sobie niektórzy zadają tyle pracy, aby z wszelką dokładnością zbijać jeden argument materialistyczny lub Häcklowski po drugim. Wystarczy zupełnie wskazać na fakt niezaprzeczalny, iż zjawiska umysłowe ze sobą porównujemy i na wynikająca stąd niepodzielność podmiotu tych zjawisk, aby zmusić *Büchnera* i *Häckla* do odwrotu. Niech się oni uporają z tym faktem, nie sprzeniewierzając się swym teoriom. Ale własni oni nie śmiają mu zajrzeć w oczy. *Konstatują tutaj z wszelkim naciskiem okoliczność wielce znamiennej, że żadne dzieło, broniące materializmu lub monizmu Häckla, nie starało się o pogodzenie tych teorii z faktem, z którego wysnuliśmy przekonanie o pojedynczości naszego „ja”.* Omijali tę kwestię, jak diabeł wodę święconą, a jeżeli przez takie postępowanie nie zasłużyli na zarzut złej woli, to z pewnością okazali wielką niesumienność. Jak długo będą stronili od poruszenia tej właśnie kwestii, tak długo nie mogą mieć pretensji, by ich uważać za poważnych badaczy, którym jeden tylko cel powinien w pracy przyświecać: wykrycie prawdy.

Tym sposobem, będąc zmuszeni odrzucić tak zdanie tych, co przeczą istnieniu podmiotu, jak i tych, co upatrują go w mózgu ludzkim, uzyskaliśmy nadwyżkę po stronie nieśmiertelności. Albowiem wszystkie poglądy na istotę podmiotu, z którym się nieśmiertelność duszy *pogodzić nie daje*, okazały się błędnymi. Pozostały tylko te kierunki, które albo wprost za nią przemawiają, jak monadologia, albo jej się przynajmniej nie sprzeciwiają, lub nawet, gdy uzupełnimy je preegzystencją, na równi co do przekonania o nieśmiertelności stają z monadologią.

Nadwyżka to, na razie może nie bardzo wielka, nabiera donioślejszego znaczenia, gdy zważymy, że i monizm w znaczeniu *Spinozy* lub *Hartmanna* z faktami pogodzić się nie daje. Wedle tych filozofów istnieje tylko podmiot jeden i jedyny dla zjawisk umysłowych wszystkich ludzi. Wolno się zatem zapytać, dlaczego te zjawiska wszystkie o jednym wspólnym podmiocie nie łączą się z sobą w jedną całość, tworząc tym sposobem jedną tylko osobę o nader licznych zjawiskach umysłowych? A choćby nam dano na to odpowiedź zadawalającą, to istnieje inna większa trudność, tak wielka, że o nią się rozbija cały monizm. Tę trudność stanowi fakt, że często jeden człowiek właśnie temu zaprzecza, co drugi twierdzi. Np. jeden mówi: „dusza jest nieśmiertelna”, a drugi mówi: „dusza jest śmiertelna”. Ponieważ wedle *Spinozy* i *Hartmanna* ci dwaj ludzie, różniący się tak w swych

zapatrywaniach, mają jeden wspólny podmiot, a więc ten podmiot nazwany przez *Spinozę* Bogiem, przez *Hartmanna* Nieświadomym, zapatrywałby się na tę samą rzecz na dwa sposoby wręcz sobie przeciwne. A więc Bóg, lub absolut nieświadomy *twierdziłby* i *przeciżyłby* równocześnie przez usta swych dwóch objawów w kształcie ludzkim, jakoby dusza była nieśmiertelna! To już chyba istna niedorzeczność!

Pozostaje więc do wyboru: monadologia, spirytualizm i dualizm; a dwa na ostatnim miejscu wymienione kierunki mogą być uzupełnione preegzystencją, albo bez niej wyznawane. Gdyby istniał sposób, za pomocą którego można by wykazać, iż należy wybrać monadologię, a odrzucić spirytualizm lub dualizm, kwestia nieśmiertelności byłaby rozstrzygnięta. Ze spirytualizmem można by sobie może jeszcze dać radę; ale na nic się to nie przyda, jeżeli nie możemy rozstrzygnąć spór systemów filozoficznych na korzyść monadologii, gdyż pozostanie zawsze jeszcze wybór między monadologią a dualizmem, a dualizm sam z siebie o nieśmiertelności nic nie stanowi. Nie znam zaś żadnych argumentów, które by nas zmuszały do przyjęcia monadologii, a odrzucenia dualizmu, tak samo, jak nie znam argumentów, które by przemawiały za dualizmem, a sprzeciwiały się monadologii. Nic nas moim zdaniem nie uprawnia, byśmy odrzuciwszy dualizm, stanęli po stronie monadologii i z tego stanowiska, przemawiającego wprost za nieśmiertelnością, orzekli, iż dusza jest nieśmiertelna.

A więc zdaje się, iż nie ma tu wyjścia. Uzyskaliśmy wprawdzie nadwyżkę po stronie nieśmiertelności, wykazawszy, że wszystkie kierunki filozoficzne, z których *wynika* śmiertelność, są błędne. Ale ponieważ nie możemy wykazać, że i dualizm jest błędny, z którym równie dobrze można *pogodzić* śmiertelność jak nieśmiertelność duszy, więc nadwyżka uzyskana zdaje się być za małą, by stanowczo wagę przechylić na stronę nieśmiertelności.

A jednak tak nie jest. Albowiem chociaż brak nam argumentów, by móc stanowczo zgodzić się na monadologię lub dualizm, możemy w kwestii nieśmiertelności uczynić jeszcze jeden i to decydujący krok naprzód. A mianowicie w następujący sposób:

Rozumowaniem nie dającym się obalić, opartym na faktach niewątpliwych dowiedliśmy, że podmiot zjawisk umysłowych, że nasze „ja” jest czymś niepodzielnym. Jest ono więc tak samo ostatecznym pierwiastkiem w świecie zjawisk umysłowych, jak atomy są ostatecznymi pierwiastkami w świecie zjawisk zmysłowych. Tu [jest] kres analizy naukowej, która jest wprawdzie w stanie wykazać, jak z połączenia niepodzielnych pierwiastków powstają przedmioty i jak giną, rozkładając się znowu na pierwiastki, która atoli nie jest w stanie wytłumaczyć ani powstania, ani zaniku niepodzielnych tych pierwiastków i widzi się skutek tego zmuszoną twierdzić, że te pierwiastki są wieczne, że zawsze istniały, zawsze istnieć będą. Materia, mówi nauka, jest wieczną. A to samo rozumowanie, co

proceedzi nas do przekonania o wieczności pierwiastków materialnych, przekonanie nas o tym, że nie ma sposobu wytłumaczyć na drodze naturalnej, tj. za pomocą sił przyrodzonych, działających w[e] wszechświecie, powstawanie pierwiastków umysłowych dusz. A więc traducjanizm, przyjmujący właśnie takie tłumaczenie powstawania dusz, jest ze stanowiska naukowego niekonsekwencją.

Twierdząc, że niepodzielne pierwiastki bytu są wiecznymi, nauka właściwie niczego nie tłumaczy. Uznaje tylko, że co do powstania tych pierwiastków nic nie jest w stanie orzec. Umysł ludzki nie umie się jednak zadowolić takim stanem rzeczy. Albowiem dziwnym mu się wydać musi, że to pierwiastki same z siebie, o własnych siłach mają istnieć ciągle, bez wszelkiej przyczyny. Umysł ludzki o Bogu tylko jest w stanie uwierzyć, że bez przyczyny istnieje; wszystko inne, co jest, musi mieć przyczynę, a co jej nie ma w siłach przyrodzonych, ma ją w Bogu. W ten sposób jedynie można dojść do zadawalającego rozum nasz poglądu na całość istniejących rzeczy. A więc mówimy, że pierwiastki niepodzielne, atomy i dusze, nie powstały wskutek działania chemicznych, mechanicznych, lub organicznych albo umysłowych sił – gdyż siły te istnieć nie mogą *przed* owymi pierwiastkami – lecz, że zawdzięczają swe istnienie Bogu, który je stworzył.

Móglby mi tu ktoś zarzucić, iż sam się sobie sprzeciwiam, twierdząc, że atomy i dusze są przez Boga stworzone, podczas gdy przedtem powiedział, że są wieczne. Ale sprzeczność jest tylko pozorną, a znika, jeżeli ściśle określimy pojęcie stworzenia. Stworzonym nazywamy to, co nie powstaje wskutek działania sił przyrodzonych, lecz zawdzięcza swe istnienie bezpośrednio Bogu. A wtedy coś może być stworzonym, a przecież wiecznym w zwykłym tego słowa znaczeniu. Albowiem jest rzeczą możliwą, że coś, co zawdzięcza swój byt czemuś innemu, nie jest od niego późniejszym. Jak światło, mające swój początek w płomieniu i jemu zawdzięczające swoje istnienie, nie powstaje później od płomienia, lecz istnieje w każdej chwili, w której istnieje płomień, tak samo i pierwiastki, zawdzięczające swe istnienie Bogu, mogą istnieć tak długo jak Bóg istnieje, a więc „wiecznie”, w potocznym tego wyrazu znaczeniu. Przyznając więc atomom i pierwiastkom istnienie wieczne, nie przeczymy bynajmniej, iż przez Boga zostały stworzone.

Ale wieczność nie jest czasem nieskończenie długim, lecz nieobecnością czasu. Jak bezbarwność nie jest jakąś nieokreśloną barwą, lecz brakiem wszelkich barw, jak cisza nie jest tonem pewnym, lecz brakiem wszelkiego dźwięku, tak wieczność nie jest jakimś nieograniczonym czasem, lecz zupełną nieobecnością czasu. Mówiąc o Bogu, że był zawsze i będzie zawsze, wyrażamy się zupełnie niewłaściwie, albowiem Bóg nie jest zgoła w czasie, tak jak nie jest w przestrzeni, nie posiada kształtu, ani barwy. Czas jest tak samo jak barwa czymś, co powstaje w naszym umyśle na podstawie jego organizacji. Umysł ludzki stwarza sam pojęcie czasu, a nie został w czasie stworzonym. Czas istnieje tylko w umyśle naszym,

a gdzie nie ma takiego umysłu żyjącego wśród pewnych warunków, tam i czas nie istnieje. A gdy Bóg nie jest w czasie, wtedy i Jego czynności nie są w czasie; Bóg niczego nie robi w tej lub tamtej chwili, lecz wszystko robi wiecznie, tj. Jego działanie tak samo, jak Jego istnienie, nie może być określone za pomocą różnic czasu.

Z takiego pojęcia wieczności, pojęcia jedynie zrozumiałego, wynika, że między kreacjonizmem a nauką o preegzystencji pozorna tylko sprzeczność zachodzi. Jeżeli kreacjonizm twierdzi, iż Bóg każdą duszę stwarza w chwili, w której pewien zarodek ciała ludzkiego osiągnął odpowiedni stopień rozwoju, wyraża się o czynności twórczej Boga tak, jak gdyby mówił o czynnościach ludzkich, odbywających się w czasie, pierwszej lub później. Przenosi właściwość *przedmiotu stworzonego*, duszy, która w połączeniu z ciałem podpada pod kategorię czasu, na *czynność tworzenia*. Tak samo mówimy np. o artyście, że *w sposób plastyczny* odtworzył jakąś grupę. A właściwie plastyczność nie jest przymiotem *czynności odtwarzania*, lecz *przedmiotu odtworzonego*. Powinniśmy zatem mówić, że artysta odtworzył plastyczną grupę. A powinniśmy też mówić, że Bóg stworzył duszę, która w chwili, gdy zarodek ciała do pewnego doszedł rozwoju, zaczyna działać i objawiać się w sposób przystępny określeniom czasowym. Wtedy nie powiemy nic o tym, *kiedy* dusza została stworzona; i słusznie, gdyż stworzenie duszy jako akt działania Boga, nie ma miejsca ani w tej lub tamtej chwili, lecz ma miejsce wiecznie, tj. w sposób nie dający się oznaczyć za pomocą określeń czasowych.

Nauka o preegzystencji zaś niczego innego nie twierdzi. Ucząc, że dusze istnieją wiecznie, przynajmniej się przede wszystkim do przekonania, iż powstanie dusz nie można wytłumaczyć za pomocą sił naturalnych. Na to i kreacjonizm się godzi. A różnica, zachodząca między tymi dwoma kierunkami polega jedynie na tym, że teoria preegzystencji zadawała się tą wiedzą czysto ujemną, podczas gdy kreacjonizm uzupełnia ją dodatnim twierdzeniem, mówiąc, iż dusze nie mogące powstać wskutek działania sił naturalnych, zawdzięczają swe istnienie tak samo jak materia, sile nadprzyrodzonej, czynowi twórczemu Boga. A więc sprzeczności między kreacjonizmem i teorią preegzystencji nie ma; sprzeczność ta powstaje dopiero, gdy kreacjonizm zaczyna do tego czynu twórczego Boga stosować miarę, którą bierze z czynów ludzkich, gdy zaczyna się pytać, kiedy Bóg dusze stwarza. Stawiać takie pytanie, znaczy zaprzeczać Bogu wieczności.

Jesteśmy u celu. Widzieliśmy, że z licznych teorii dotyczących się duszy ludzkiej, ostać się mogą tylko te, które po pierwsze nie odmawiają jej istnienia jako podmiotu naszych zjawisk umysłowych, a po drugie nie przypuszczają, jakoby ten podmiot składał się z części. Więcej filozofia o podmiocie nam powiedzieć nie umie. A więc nie wiemy też, czy mamy pójść za spirytualizmem, za monadologią, za dualizmem. Ale wiemy, że ten podmiot, że nasze „ja”, skoro jest pojedyncze,

nie może być wynikiem działania sił przyrodzonych, naturalnych, że *powstać* nie może w tych warunkach, w których powstają wytwory działań chemicznych, mechanicznych, biologicznych itd., że zatem tak samo jak niepodzielne już cząstki świata cielesnego, jest wiecznym. Różnica między teorią preegzystencji i kreacjonizmem należycie pojętym, na to przekonanie nie wpływa. Co zaś jest wiecznym, to nie ma ani początku w czasie, ani końca w czasie. *Dusza*, będąc wieczną jest *nieśmiertelną*.

* * *

A więc twierdzenie, jakoby kwestia nieśmiertelności była rozstrzygniętą już dawno, nie było pozbawionym słuszności. *Platon* ją rozstrzygnął, a wszystko, co później w tej mierze działo się, przyczyniło się może do ściślejszego sformułowania tej lub owej części dowodu, ale nie zmieniło głównego toku rozumowania. Podnoszono niezliczone zarzuty przeciwko nieśmiertelności; prawda, a w niniejszej rozprawce nie uwzględniłem żadnego z nich. Ale nie ma obowiązku bronić się przeciw zarzutom, które podnoszą się przeciwko *wynikowi* badania jakiegoś, a badanie samo zostawiają nietknięte. Niech mi przeciwnicy nieśmiertelności wskażą błąd w *rozumowaniu*, w *drodze*, którą doszliśmy do przekonania o nieśmiertelności, zamiast wołać, że dusza z tych a tych powodów musi być śmiertelną. Krytyka naukowa nie powinna krytykować *wyników* badania, lecz *drogę*, którą się doszło do wyników. A ponieważ droga w naszym wypadku jest jasną, ponieważ wnioski wyłaniają się w sposób ściśle logiczny z faktów niewątpliwych, więc ci, którym nieśmiertelność nie na rękę, wołają, że dusza [jest] śmiertelna, lub że nie ma duszy. Jak długo oni będą tylko podawać rzekome dowody na to, że dusza jest śmiertelną, jak długo nie dadzą dowodu, że w *dowodzie* nieśmiertelności tkwi błąd, tak długo będziemy mieli prawo na nich nie zważać. Póki nas ktoś nie przekona, żeśmy złą kroczyli drogą, póty będziemy wierzyć, żeśmy nie zbłądzili i celu nie chybili.

Jan Woleński,
Semantyczna definicja prawdy i teorie empiryczne

Anna Brożek, Piotr Drużny,
Elementy metodologii Władysława Witwickiego

Stepan Ivanyk,
Stepan Ołeksiuk: ukraiński przedstawiciel
Szkoły Lwowsko-Warszawskiej

Adam Jonkisz
Pojęcie zdania w sensie logicznym
a koncepcja prawdziwości ocen etycznych

Tadeusz Ciecierski,
O wewnątrzjęzykowym znaczeniu zdań
okazjonalnych



JAN WOLEŃSKI

Semantyczna definicja prawdy i teorie empiryczne

Tarski sformułował swoją teorię prawdy przede wszystkim na użytek sformalizowanych teorii matematycznych. Sam jednak *zaznaczał* (Tarski 1944, s. 273–279, Tarski 1969, s. 314; odniesienia do Tarski 1995), że pojęcia semantyczne mają także zastosowanie, aczkolwiek ograniczone i przybliżone, do języka nauk empirycznych, a nawet do języka naturalnego. Oto stosowne cytaty, które warto przypomnieć z uwagi na spotykane próby (por. Grobler 2000, s. 32–33) minimalizowania znaczenia wypowiedzi twórcy semantycznej definicji w sprawie stosowności jego idei nie tylko wobec nauk formalnych:

„Obecnie jedynymi językami o określonej strukturze są sformalizowane języki różnych systemów logiki dedukcyjnej, czasem wzbogacone przez wprowadzenie pewnych terminów pozalogicznych. Niemniej jednak zakres zastosowania tych języków jest dość szeroki. Teoretycznie rzecz biorąc, możemy w nich rozwijać różne gałęzie nauki, np. matematykę i fizykę teoretyczną.

(Z drugiej strony. Można sobie wyobrazić konstrukcję języków, które mają ściśle określoną strukturę, ale nie są sformalizowane. W takich językach uznawanie zdań może np. nie zawsze zależeć od ich formy, ale czasem od innych pozajęzykowych czynników. Skonstruowanie języka tego typu – a zwłaszcza języka, który by się okazał wystarczający dla szerokiej dziedziny nauk empirycznych – byłoby naprawdę rzeczą ciekawą i ważną. Uzasadniałoby bowiem nadzieję, że w dyskursie naukowym języki o określonej strukturze mogą w końcu zastąpić język potoczny).

Problem zdefiniowania prawdy zyskuje jednoznaczny sens i może być rozwiązany w sposób ściśle jedynie dla języków, których struktura została ściśle określona. Dla innych języków – a więc dla wszystkich języków naturalnych „mówionych” – sens tego problemu jest mniej lub bardziej mętny, jego rozwiązanie zaś może być jedynie przybliżone. Z grubsza mówiąc, przybliżenie to polega na zastąpieniu języka naturalnego (lub tej jego części, która nas interesuje), językiem o ściśle określonej

strukturze, który „możliwie najmniej” różni się od danego języka” (Tarski 1944, s. 239/240; cytat wedle Tarski 1995, podobnie dalej).

„Badanie języka naukowego stanowi zawsze istotną część metodologicznych rozważań o nauce, niezależnie od tego, czy przez naukę rozumiemy tylko system twierdzeń, czy całość złożoną z określonych twierdzeń i ludzkich działań. [...]. Semantyka języka naukowego powinna po prostu zostać włączona do metodologii nauk jako jej część” (Tarski 1944, s. 275).

„Języki sformalizowane są w pełni adekwatne do przedstawiania teorii logicznych i matematycznych. Nie widać żadnego istotnego powodu, dla którego nie mogą one być dostosowane do użytku w innych gałęziach wiedzy, a w szczególności do formułowania teoretycznych problemów części nauk empirycznych. Trzeba podkreślić, że używając terminu „języki sformalizowane” nie mamy na myśli wyłącznie systemów językowych sformułowanych całkowicie za pomocą symboli i nie mamy też na myśli niczego, co byłoby zasadniczo przeciwstawne językom naturalnym. Przeciwnie, tylko te języki sformalizowane wydają mi się naprawdę interesujące, które są fragmentami języków naturalnych (fragmentami wyposażonych w pełne słowniki i ścisłe reguły syntaktyczne) lub które dają się przynajmniej adekwatnie przetłumaczyć na języki naturalne” (Tarski 1969, s. 314).

Tarski nie przeceniał roli semantyki dla nauk empirycznych:

„Nie trzeba chyba dodawać, że semantyka nie może mieć bezpośrednich zastosowań w takich naukach empirycznych jak fizyka, biologia itd.; w żadnej bowiem z tych nauk nie zajmujemy się zjawiskami językowymi, a tym bardziej relacjami semantycznymi między wyrażeniami językowymi a przedmiotami, do których te wyrażenia odnoszą się. W następnym punkcie zobaczymy jednak, że semantyka może mieć pewien pośredni wpływ nawet na te nauki, w których pojęcia semantyczne wprost nie występują” (Tarski 1944, s. 274/275).

Nie będę tutaj dyskutował kwestii, czy wskazane przez Tarskiego przypadki owego wpływu pośredniego są w pełni przekonujące, albowiem interesuje mnie rola semantyki w związku z metodologią nauk. Rozumiem przy tym metodologię jako część filozofii nauki a niejako wskazania, co naukowcy mają czynić, by osiągnąć sukces. Tak więc, problem prawdziwości teorii empirycznych traktuję jako zagadnienie filozoficzne, a nie naukowe, kwestię z metapoziomu, a nie warstwy przedmiotowej. Okoliczność ta decyduje od razu o statusie formalizacji teorii empirycznej. Nie można wykluczyć, że kiedyś formalizacja może odegrać jakąś rolę w rozwiązywaniu problemów naukowych. Wszelako obecnie jest narzędziem formalnej metodologii nauk, w tym także zastosowań semantyki do analizy teorii naukowych. Wielokrotnie pokazywano, że teoria empiryczna podlega formalizacji (por. np. Żytkow 1974; Wójcicki 1974; Przełęcki 1988), a sprawa ta nie ma nic wspólnego z tym, czy np. fizycy lub biologowie stosują ten zabieg czy też nie.

To, że Tarski przewidywał możliwość objęcia teorii empirycznych i języka naturalnego ścisłą lub choćby tylko przybliżoną analizą semantyczną nie decyduje samo przez się, że zadanie to jest wykonalne czy nawet warte zachodu (por. Jonkisz 1999 dla ogólnego przedstawienia problemu). Tej drugiej kwestii nie będę w ogóle rozważał, bo *res ad principia venit* i jest uwikłana w preferencje natury metafizycznej dotyczące tego, jak powinno się uprawiać metodologiczną refleksję nad nauką i językiem naturalnym. Niech sporo prac z zakresu semantycznej teorii wiedzy czy formalnej teorii języka naturalnego opublikowanych na całym świecie w ostatnich kilkudziesięciu latach wystarczy jako usprawiedliwienie dla powstania jeszcze jednej. Wobec zastosowania semantycznej definicji prawdy w odniesieniu do nauk empirycznych można z grubsza wyróżnić cztery poglądy. Pierwszy polega na jej zakwestionowaniu z powodów, by tak rzec, zasadniczych, tj. z uwagi na akceptację przez danego filozofa innej teorii prawdy, np. pragmatycznej, koherencyjnej czy zgody powszechnej (por. np. Poznański, Wundheiler 1934; Schröter 1996, s. 79; Newton 1997, s. 202–210; pierwsza praca rekomenduje teorię konsensualną, druga utożsamia prawdziwość z dowodliwością, a trzecia argumentuje za koncepcją koherencyjną). Kolejna opinia znajduje się na zgoła przeciwnym biegunie i jest np. broniona przez Poppera (por. Popper 1972, s. 65–68, 85–86, 401–431; strony wedle wydania polskiego), który uważa, iż semantyczne idee Tarskiego są wprost stosowalne do prawdziwości empirycznej (wedle Poppera, Tarski zrehabilitował korespondencyjną teorię prawdy jako zgodności z rzeczywistością). Trzecie stanowisko (por. Przełęcki 1977, Przełęcki 1988) utrzymuje, że po to, by rozwinąć semantykę formalną dla teorii empirycznych, trzeba dokonać szeregu idealizacji, a w szczególności traktować świat jako strukturę teoriomnogościową. Dokładniej mówiąc, jest tak. Niech J będzie językiem sformalizowanym reprezentującym teorię empiryczną T . Teoria ta dopuszcza rozmaite modele, m.i. dlatego, że terminy teoretyczne nie są nigdy do końca zinterpretowane przez dane empiryczne. Mamy więc do czynienia z klasą K modeli teorii T , a jeden z nich powiedzmy w^* traktujemy jako świat rzeczywisty (model zamierzony). Przy tych ustaleniach, definicje pojęć semantycznych, w szczególności prawdziwości, są standardowe (w sensie Tarskiego). I wreszcie stanowisko czwarte (por. np. Wójcicki 1969; Wójcicki 1974; Żytkow 1974; Żytkow 1977; Wójcicki 1982; Kałuszyńska 1995; Grobler 2000; por. Przełęcki 1995; Woleński 1996 w sprawie polemiki z Kałuszyńską), niejako rozszczepia semantyczną teorię prawdy: Ma mieć ona bezpośrednio zastosowanie do nauk formalnych (matematyki i logiki), natomiast musi zostać uzupełniona, np. pojęciem prawdy aproksymacyjnej czy idealizacyjnej, co uzdatni ją dla analizy teorii empirycznych. Niżej postaram pokazać się, że jest to niepotrzebna komplikacja. Niemniej jednak, nie solidaryzuję się do końca z ujęciem trzecim, albowiem mniemam, że jednak świat rzeczywisty nie jest modelem w takim sensie, jak tego pojęcia używa się w metalogice.

Główny argument podawany przez zwolenników poglądu czwartego został już w gruncie rzeczy zaznaczony wyżej i głosi, że świat realny nie jest strukturą teoriomnogościową, a więc nie może być traktowany jako model w sensie przyjmowanym w semantyce formalnej. W szczególności, modele i ich elementy, przede wszystkim zbiory i relacje są przedmiotami abstrakcyjnymi, a nie empirycznymi. Podobne spostrzeżenia są czynione również w związku z innymi typami modelowania:

„[...] pojęcie struktury czy budowy geometrycznej nie jest czysto obiektywne. Struktura taka nie istnieje w samym zjawisku czy obserwatorze, lecz gdzieś pomiędzy nimi. Morfologia matematyczna wyraża ilościowo tę intuicję przy pomocy pojęcia elementów strukturalizujących. Wybrane przez badacza, współdziałają z analizowanym przedmiotem, modyfikują jego kształt i sprowadzając go do karykatury, która wyraża więcej niż niż rzeczywiste zjawisko początkowe” (Serra 1982, s. V).

Nie musimy kłopotać się w tym miejscu niepokojącą kwestią, co to znaczy, że struktura geometryczna „istnieje gdzieś pomiędzy”. To, co tutaj jest ważne polega na daleko idącym podobieństwie podejścia filozofii nauki do statusu modeli teorii empirycznych oraz intuicji leżących u podstaw matematycznej morfologii i speleologii, dyscyplin, które mają na uwadze kwestie raczej praktyczne niż teoretyczne, a nie roztrząsania ontologiczne czy nawet teoretyczne (w sensie matematyczno-przyrodniczym). Wracając do teorii empirycznych i ich analizy metodologicznej, założmy, że są one formalizowane w języku I rzędu (jest to presumpcja dyktowana prostotą tej logiki, a nie jakimiś względami fundamentalnymi) z odpowiednim dodanym formalizmem matematycznym. Pojęcia do niego należące, jeśli mają być interpretowane logicznie lub matematycznie, dotyczą właśnie obiektów abstrakcyjnych, a do empirii stosują się jedynie w przybliżeniu, idealizacyjnie lub aproksymacyjnie. W świecie empirycznym nie ma bowiem bezwymiarowych punktów materialnych, gazów doskonałych, układów izolowanych, swobodnego spadania, ciał doskonale czarnych czy ruchu bez tarcia. By takie kategorie stosować do opisu rzeczywistości trzeba, drogą odpowiednich procedur operacyjnych, pomiarowych itp., wykazać, że dany obiekt empiryczny może być traktowany jako denotacja abstraktu.

Powyższe argumenty motywują następujące propozycje (stosując tę samą symbolikę we wszystkich trzech przypadkach):

A. Zbiór zdań X w L jest aproksymacyjnie prawdziwy w strukturze sprzężonej z L wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje idealizacja N struktury M taka, że każde zdanie należące do X jest prawdziwe w N (Wójcicki 1974, s. 180);

B. Zdanie A z J jest względnie (aproksymacyjnie) prawdziwe w modelu realnym M wtedy i tylko wtedy, gdy istnienie taka idealizacja N modelu M , że A jest praw-

dziwe w modelu N w sensie klasycznej, tj. semantycznej definicji prawdy (Żytkow 1977, s. 36);

C. Zdanie A języka J jest aproksymacyjnie prawdziwe w modelu M wtedy i tylko wtedy, gdy w otoczeniu M istnieje układ N taki, że A jest prawdziwe w N , gdzie otoczenie jest (w uproszczeniu) definiowane jako klasa modeli różniących się dostatecznie mało (wedle przyjętych zasad) od M (Wójcicki 1982, s. 265).

Propozycje A.–C. różnią się tym, że pierwsza dotyczy zbiorów zdań, a druga i trzecia zdań pojedynczych. Aczkolwiek prawdziwość aproksymacyjna zbioru zdań nie przekłada się automatycznie na taką własność jego elementów, to nie ma to większego dla moich dalszych rozważań. Ograniczam się tedy do aproksymacyjnej prawdziwości zdań, a więc do intuicji zawartych w B. i C. Pomijam przy tym rozmaite interesujące zagadnienia związane z ewentualną potrzebą rewizji metalogiki w związku z dopuszczeniem nowego rodzaju prawdziwości. Wspólnym rysem propozycji R. Wójcickiego i J. Żytkowa jest to, że obie odróżniają modele formalizmów logiczno-matematycznych (modele idealne) i modele (układy) realne (fizyczne). Te pierwsze są idealizacjami drugich. W ogólności, ustalenie związku pomiędzy modelami realnymi a modelami idealnymi jest rezultatem rozmaitych czynności pomiarowo-operacyjnych, które są podstawą empirycznej interpretacji formalizmów teoretycznych. Takie interpretacje na ogół nie zapewniają jednoznaczności, tj. jednoznaczności modelu. Niejednoznaczność idzie zresztą w obie strony, tj. abstrakcyjny model idealny może mieć rozmaite realizacje realne, ale, z drugiej strony, dany układ realny może być podporządkowany rozmaitym modelom teoretycznym. Patrząc na problem z punktu widzenia kierunku od formalizmów do układów realnych, trzeba decydować, co jest modelem zamierzonym danej teorii rozważanej jako abstrakcyjny schemat pojęciowy.

Jest rzeczą oczywistą, że badacz może ulepszać konstrukcje teoretyczne w celu dokładniejszego ujęcia danych empirycznych. W ten sposób, można myśleć, o ciągu idealizacji N^1, N^2, \dots , które aproksymują (Wójcicki) układ fizyczny M . W przypadku granicznym, ciąg ten prowadzi do jednoznacznego wyznaczenia modelu teorii. Rozumienie aproksymacji jako dążenia idealizacji do tego, co jest idealizowane jest na pewno niestandardowe, ale moim zdaniem usprawiedliwione mimo, że na ogół traktuje się empirię jako przybliżenie konstrukcji teoretycznej (por. rozumienie serii pomiarów empirycznych jako zbliżanie się dostatecznie blisko do wartości rzeczywistej rozumianej jako denotacja granicy w sensie matematycznej; faktycznie, wyniki pomiarów są rzeczywiste, a wartość graniczna czymś idealnym). Można to zilustrować prostym przykładem z historii astronomii. Niech M oznacza realny układ słoneczny, N^1 jego matematyczny model Kopernikański, a N^2 – model Keplerowski. Możemy powiedzieć, że N^2 lepiej aproksymuje M niż czyni to N^1

ponieważ model Keplera przyjmuje, że planety poruszają się po elipsach a model Kopernika, że po kołach. Przykład ten ilustruje zarówno B. jak i C., ponieważ R. Wójcicki i J. Żytkow zgodnie powiadają, że zdania teoretyczne są prawdziwe w sensie semantycznym (Tarskiego) w modelach idealnych, natomiast są prawdziwe aproksymacyjnie w modelach realnych. Związek jest zaś taki

(*) *A* jest prawdziwe w modelu idealnym *N* wtedy i tylko wtedy, gdy *A* jest aproksymacyjnie prawdziwe w modelu realnym *M*.

Koncepcja aproksymacyjnej prawdziwości od razu rodzi pytanie o metrykę pozwalającą szacować odległość od prawdy w sensie semantycznym. Nie chcę jednak czynić z notorycznego braku skali aproksymacyjnej zarzutu, ponieważ nie wydaje mi się niczym nagannym traktowanie aproksymacji prawdziwościowej jako jakościowej i porównawczej. Poważniejszy problem polega moim zdaniem na tym, że za dopuszczalne, tj. nie dające się wykluczyć, aproksymacje trzeba uznać rozmaite konstrukcje, które są zgoła nieintuicyjne, np. model, w którym planety poruszają się po kwadratach lub figurach z łamanymi bokami. To nie jest argument przeciwko idei aproksymacji świata przez konstrukcje matematyczne, ale przeciwko koncepcji prawdy przybliżonej, bo w gruncie rzeczy dowolne zdanie jest jakoś aproksymacyjnie prawdziwe. Jeśli chcemy pozostać realistami, a przynajmniej mnie przyświeca taki zamiar, to rozumienie aproksymacji przez R. Wójcickiego, dobrze służy temu celowi, bo w końcu mamy świat rzeczywisty i jego rozmaite idealizacje. Z drugiej jednak strony, prawdziwość aproksymacyjna prowadzi do relatywizmu, którego realista powinien unikać. Z tego względu wydaje mi się rzeczą właściwą, by kategoria prawdziwości aproksymacyjnej znikła z (*). Tak więc, sugeruję

(**) *A* jest prawdziwe w modelu idealnym *N* wtedy i tylko wtedy, gdy *A* jest prawdziwe w modelu realnym *M*.

Wydaje mi się również, że R. Wójcicki i J. Żytkow zdradzili w końcu sami siebie, ponieważ w końcu uznali, że modele realne są strukturami w sensie teorii mnogości, aczkolwiek znacznie konsekwentniej byłoby przyjąć, że świat rzeczywisty jest mereologiczny. W tej sytuacji wydawałoby się, że najprostsze rozwiązanie mogłoby polegać na zastąpieniu semantyki opartej na teorii mnogości jakąś konstrukcją nadbudowaną nad mereologią. To jednak nie zostało dotychczas wykonane i nie wiadomo, czy w ogóle jest wykonalne. W istocie rzeczy, semantyka wedle Tarskiego jest silnie teoriomnogościowa w tym sensie, że jej podstawowe pojęcia są definiowalne przy pomocy pojęcia zbioru. Nie wydaje się rzeczą możliwą, by można było z tego zrezygnować bez istotnego zubożenia całej koncepcji. Trzeba mieć też na uwadze wzgląd następujący, mianowicie to, że w semantyce formalnej ma miejsce pełna odpowiedniość pomiędzy poziomem językowym a poziomem przedmiotowym. Polega to na tym, że rozważa się jednej strony zbiory wyrażzeń i ich kompozycje, a z drugiej zbiory przedmiotów i obiekty

z nich budowane. W obu przypadkach obowiązują takie same zasady konstrukcyjne, przede wszystkim rekurencyjne. Gdyby przyjąć, że świat realny, mereologiczny w swej naturze, jest modelem języka przy standardowej formalizacji, to *zaznaczona* korespondencja uległa by dewastacji. Nie byłoby to korzystne ze względów teoretycznych. Trzeba więc pogodzić się z tym, że świat rzeczywisty nie jest modelem teorii empirycznej, o ile chcemy ją pojmować wedle zasad standardowej metalogiki i semantyki. Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, gdy rozważa się modele nie tylko z czysto logicznego, ale także matematycznego punktu widzenia, np. wtedy, gdy własności ciągle trzeba przedstawiać dyskretnie lub wytyczać ściśle granice tam, gdzie ich nie ma.

Traktowanie modelu teoretycznego jako struktury w sensie teorii mnogości a świata realnego jako całości mereologicznej wcale nie musi prowadzić do rozdwojenia pojęcia prawdy musi być rozdwojone na klasyczne, o ile ma to być prawda w modelu teoriomnogościowym i aproksymacyjne (czy jakoś inaczej nazwane) w przypadku, gdy rozważamy zdania o świecie realnym. Rozpocznę od prostego przykładu. Nie razi nas powiedzenie, że Kraków spełnia formułę „ x jest miastem”. Spełniają w równie dosłownym sensie, jak liczba 4 spełnia formę „ x jest parzyste”, aczkolwiek z jednej strony, Kraków jest częścią świata empirycznego, predykat „jest miastem” odnosi się do tegoż świata, a z drugiej strony, liczby i ich własności są przedmiotami abstrakcyjnymi. Na to można odpowiedzieć, że powołany przykład nie jest dobry, ponieważ zdanie o Krakowie nie jest teoretyczne, ale empiryczne. Kontynuując kontrargument, powiemy, że sprawa komplikuje się, gdy np. zechcemy stwierdzić, że dwa oddziaływujące na siebie przedmioty materialne spełniają, powiedzmy III zasadę mechaniki, bo wiadomo, że jest tak tylko „w przybliżeniu”, „aproksymacyjnie”, a nie dosłownie. Rozważmy jednak przykład następujący:

(1) Stół w moim pokoju jest okrągły.

Zdanie (1) jest konkretyzacją formy zdaniowej

(2) x jest okrągły.

Forma (2) nie przesądza sama przez się, czy „jest okrągły” należy do predykatów empirycznych czy matematycznych. Przypuszczam, że większość zapytanych o tę kwestię, odpowiedziałaby, że okrągłość jest własnością matematyczną. Wolno zatem twierdzić, że stół w moim pokoju spełnia (2), a nie spełnia, np. formuły

(3) x jest kwadratowe.

W tym momencie może ktoś jednak powiedzieć, że dopuściłem się pospolitej dwuznaczności, bo pomieszałem okrągłość definiowaną w geometrii i okrągłość wizualną, aplikowalną do stołów czy innych przedmiotów empirycznych. Ma o tym znowu świadczyć fakt, że stół nie jest przecież dokładnie okrągły, tylko takowy w mniejszym lub większym stopniu. Można ten argument nawet wzmocnić. Przy-

puścimy, że mam przed sobą, np. narysowany na tablicy, trójkąt prawie prostokątny, ale jednak ostrokątny i wiem o tym. Gdy rozważam tę figurę jako obiekt czysto geometryczny, mogę wprawdzie powiedzieć, że jest to trójkąt „prawie prostokątny”, ale fałszem będzie stwierdzenie, że figura, którą widzę podpada pod predykat „jest trójkątem prostokątnym”. Natomiast gdy myślę o rysunku jako przedmiocie materialnym, jestem uprawniony, o ile tylko przyjmę odpowiednią regułę aproksymacji, stwierdzić, że rysunek przedstawia trójkąt prostokątny. Wydaje się zatem, iż predykaty matematyczne (paradygmat pojęć teoretycznych) są czymś innym niż predykaty empiryczne, nawet jeśli ukrywają się pod tymi samymi słowami języka potocznego czy naukowego. Wszelako z tego, że odróżniam predykaty teoretyczne i predykaty empiryczne wcale nie wynika, że trzeba operować dwoma odmiennymi pojęciami spełniania i prawdy, jednym w sensie Tarskiego, a drugim aproksymacyjnym.

Cały czas rozważam wiedzę wyrażoną w stwierdzanych zdaniach. Zwróć teraz uwagę na to, że każde zdanie jest jakąś reprezentacją tego do czego odnosi się. Przyjmijmy, że W jest zbiorem zdań wyrażającym wiedzę teoretyczną. Jeśli to jest zbiór niesprzeczny, ma, mocy twierdzenia Gödla-Malcewa, swój model w sensie metalogiki, a jeśli okaże się niekoherentny, to zawsze pojawia się tendencja do naprawienia tego braku. Nie żąda się tutaj dowodu niesprzeczności W , ponieważ może być to kłopotliwe. Przyjmuję jedynie, że hipotetycznie traktujemy W jako zbiór niesprzeczny, dopóki nie zostanie okazane, że jest inaczej. Model, o którym teraz mowa jest oczywiście modelem teoriomnogościowym. Odpowiada on temu, co w tradycji scholastycznej, kontynuowanej przez fenomenologów nazywano formalnym przedmiotem poznania (por. Woleński 2000, s. 175–180, Woleński 2001, s. 28–34 na temat tego rozróżnienia). Obok tego, zakładając realizm, wiedza odnosi się do świata realnego jako do swego przedmiotu materialnego, który nie musi, a nawet nie powinien być pojmowany jako struktura teoriomnogościowa, może jednak być modelowany przez takie twory. Wprowadzone odróżnienie odpowiada rzecz jasna dualizmowi modelu idealnego i modelu realnego w rozumieniu R. Wójcickiego i J. Żytkowa.

Jest teraz jasne, że model teoretyczny, który jest generowany przez treść zdań składających się na W , zapewnia im automatycznie prawdziwość. Jeśli Kopernik przyjął model teoretyczny, w którym tory planet są pojmowane jako koła, to Ziemia spełnia formę

(4) x porusza się wokół Słońca po orbicie kołistej,

w sposób, by tak rzec, automatyczny. Kopernik sądził ponadto, że jego model teoretyczny jest kongruentny z modelem realnym, tj., że predykat „porusza się wokół Słońca po orbicie kołistej” należycie reprezentuje określony stan rzeczy, miano-

wicie rzeczywisty ruch Ziemi wokół Słońca. Słowo kongruencja nie ma tutaj żadnego tajemniczego sensu i nawet nie musi być ogólnie definiowane. Rzecz polega po prostu na tym, że z całości, której na imię Świat wycinamy pewien stan *rzeczy* i przedstawiamy w naszym języku przy pomocy formuły o strukturze (3). Nie musimy w tym celu zakładać czegokolwiek o naturze Świata, a w szczególności nie musimy go traktować jako zbioru przedmiotów, na którym definiuje się relacje jako podzbiory stosownych produktów kartezjańskich (w Woleński 2000 i Woleński 2001) traktowałem modele rzeczywiste jako struktury teoriomnogościowe; obecnie uważam to za rozwiązanie niedobre). Wystarczy, najzupełniej naturalnie, traktować przedmioty jako posiadające takie czy inne własności. Natomiast, ten sam stan rzeczy możemy również, nawet *a priori*, opisać modelem teoretycznym utworzonym wedle kategorii teoriomnogościowych. Wracając do Kopernika, to tak długo, jak przyjmował, że stosowna kongruencja jest dopuszczalna, można jego postawę opisać przez

(5) Kopernik sądził, że Ziemia spełnia formułę (4),

jako językową reprezentację rzeczywistego ruchu Ziemi wokół Słońca. Znaczy to jednak nic innego, jak tylko, że Kopernik rozumiał prawdziwość w sposób klasyczny, aczkolwiek mylił się w sprawie kształtu orbit planetarnych. Krótko mówiąc: aproksymacja matematyczna przyjęta przez Kopernika była empirycznie niedokładna. Ponieważ twierdzimy, że chociaż (5) jest prawdziwe, ale zdanie

(6) Ziemia spełnia formułę (4) jest fałszywe,

to w konsekwencji fałszywe jest również

(7) Ziemia porusza się wobec Słońca po orbicie kołowej.

Problem nie leży w odmiennym posługiwaniu się pojęciem prawdy wobec modelu teoretycznego i modelu realnego, ale w dopuszczalności przyjęcia, że oba są kongruentne. Tutaj oczywiście pojawiają się wszystkie problemy procedur pomiarowych, operacyjnych itd., jako świadectw tego „jakie rzeczy są naprawdę”, a także ich aproksymacyjnego charakteru. Owe procedury kształtujące warunki akceptacji twierdzeń empirycznych są kryteriami prowadzącymi do odpowiedzi twierdzących lub przeczących na pytania typu (w najprostszym przypadku)

(8) Czy przedmiot/? spełnia formułę $A(x)$?

Jasne jest, że wszelkie kryteria w tym względzie są niepełne, zawodne i historycznie zmienne. Nie ma to jednak, przynajmniej z realistycznego punktu widzenia, żadnego związku z posługiwaniem się pojęciem prawdy w sposób jednolity. Jeśli tylko uważam, że abstrakcyjne pojęcia mogę egzemplifikować, relatywnie do uznanych (np. przez kompetentne grono) kryteriów operacyjnych, przez obiekty empiryczne,

to nie widać żadnych przeszkód, by twierdzenia teoretyczne nie miały być prawdziwe w świecie realnym wedle schematu (**).

Rozważany przykład jest prosty i dotyczył zdania atomicznego. W takim przypadku wystarczy prawdziwość zdefiniować przez

(***) Fa jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy denotacja nazwy a spełnia formułę Fx .

Rozszerzenie (***) na zdania molekularne o składnikach atomicznych, a nawet na zdania egzystencjalne jest natychmiastowe. Pozostaje jednak problem zdań uniwersalnych, a przede wszystkim tych, które wyrażają prawidłowości. Można tutaj proponować rozmaite rozwiązania. Nominalista będzie utrzymywał, że o świecie realnym wypowiada się wyłącznie zdania atomiczne, egzystencjalne i ich skończone złożenia molekularne, natomiast zdania uniwersalne są w istocie rzeczy regułami wyprowadzania zdań finitystycznych. Pogląd ten przyjmuje instrumentalizm wobec zdań uniwersalnych i realizm wobec atomicznych, egzystencjalnych i molekularnych. Stosownie do tego (**) musi być odpowiednio ograniczone. Jeśli jednak utrzymujemy, że w świecie istnieją prawidłowości uniwersalne równie dosłownie jak fakty jednostkowe, to, jak zdaje się, nie ma innej drogi jak tylko wprowadzenie dwojakiego modelowania świata, mianowicie przez abstrakcyjny formalizm oraz jego empiryczną realizację. Mamy wtedy N jako strukturę teoriomnogościową, N' jako jej empiryczną realizację, także strukturę teoriomnogościową oraz M jako świat realny. Trzeba teraz badać dwie kongruencje, mianowicie pomiędzy N i N' oraz pomiędzy N' i M . Z metafizycznego punktu widzenia, konstrukcja ta jest złożona, ale to nic dziwnego, skoro przyjmuje istnienie prawidłowości uniwersalnych. Schemat (***) trzeba odpowiednio zmodyfikować (symbole « i », oznaczają kongruencje) dodając:

(****) Jeśli A jest zdaniem uniwersalnym, to A jest prawdziwe w M wtedy i tylko wtedy, gdy (a) A jest prawdziwe w N ; (b) N « N' (c) N' «, M .

Prawdziwość w strukturach teoriomnogościowych, tj. N i N' jest definiowana w sposób standardowy, natomiast w M na mocy kongruencji «. Używam dwóch symboli kongruencyjnych, bo trzeba odróżnić dwa rodzaje kongruencji. Ta oznaczana symbolem « jest strukturalnym podobieństwem pomiędzy dwoma konstruktami teoriomnogościowymi, np. idealnym modelem mechaniki klasycznej z bezwymiarowymi punktami materialnymi i drugim, w którym te punkty są egzemplifikowane przez konkretne przedmioty materialne. Strukturalne podobieństwo jest niezależne od natury rozważanych przedmiotów, a to, czy N dobrze aproksymuje (modeluje) N' nie jest sprawą semantyki, ale odpowiednich kryteriów uprawniających do stwierdzeń typu: A jest spełnione (prawdziwe) w N wtedy i tylko wtedy, gdy A jest spełnione (prawdziwe) w N' . Kongruencji «, nie potrafię

zdefiniować w sposób strukturalny, bo **M** nie jest tworem teoriomnogościowym. Jedyne, co pozostaje jest skromne stwierdzenie, że ludzkie doświadczenie uprawnia do egzemplifikowania świata przez modele realne pośredniczące pomiędzy abstrakcyjnymi konstrukcjami teoriomnogościowymi a światem, w którym żyjemy na co dzień w taki sposób, że zdanie teoretyczne *A* jest prawdziwe w **N**, **N'** i **M** wtedy i tylko wtedy, gdy *A*.

Opór przeciwko przyjęciu powyższych propozycji może brać się z pewnej dwuznaczności terminu „reprezentacja”, a także z powodu rozmaitych skojarzeń z nim związanych (por. Kałuszyńska 1995). Zacznę od tej drugiej kwestii. Moje stanowisko nie implikuje żadnego realizmu metafizycznego, tj. poglądu, że istnieje jakaś sama w sobie i niepoznawalna rzeczywistość. Termin „reprezentacja” odnosi się do wiedzy wyrażonej w zdaniach i zupełnie celowo używałem słowa „egzemplifikacja” czy „modelowanie”, gdy *zaznaczałem*, że mowa jest o relacjach pomiędzy światem realnym a jego teoriomnogościowymi modelami. Nie zajmowałem się w żadnej mierze problemem percepcji i nie twierdziłem, że spostrzeżenie ma za swój przedmiot jakieś reprezentacje czy modele. Aczkolwiek wyżej przeprowadzone rozważania nie są uwikłane w jakąkolwiek teorię percepcji, to zaznaczę, że jestem zwolennikiem tzw. realizmu bezpośredniego (por. Woleński 2001, rozdz. VIII w sprawie argumentów za tym poglądem). Krótko mówiąc, reprezentacje i modele są przede wszystkim narzędziami poznania świata realnego, aczkolwiek w tym celu muszą same dla siebie być przedmiotami czynności poznawczych.

Termin „reprezentacja” jest często rozumiany w sposób wartościujący jako równoznaczny z „reprezentacja właściwa”. Moje użycie jest bardziej neutralne, przynajmniej w materii reprezentacji językowej. W tym sensie, każde zdanie o jakimś fenomenie jest jego reprezentacją i zawsze można pytać, gdzie i jak jest prawdziwe lub, czy korespondująca forma jest spełniona przez interesujący nas przedmiot. Podobnie, gdy powiadamy, że model teoretyczny modeluje zjawiska empiryczne, wcale nie musimy zakładać, że czyni to poprawnie czy adekwatnie. Tedy pytanie o kongruencję modelu teoretycznego ze światem realnym jest nieuniknione, tj. pojawia się zawsze. Jeśli, wedle stosowanych kryteriów, przyjmujemy, że kongruencja ma miejsce, to tego rodzaju decyzja uprawnia do traktowania określonych zdań jako klasycznie prawdziwych o świecie realnym, aczkolwiek z pełną świadomością możliwości pomyłki. Reprezentacja nie jest wyznaczona przez kierunek od **M** przez **N'** do **N** lub raczej nie tylko w ten sposób. To jak wyznacza się realizacje empiryczne i ustala kongruencje pomiędzy nimi a światem empirycznym, zależy również od posiadanej wiedzy teoretycznej. Ten kanon współczesnej filozofii nauki jest najzupełniej zgodny z ujęciem prawdziwości twierdzeń teoretycznych, które zostało przedstawione wyżej.

Bibliografia

- Grobler A. 1996, *Pojęcie prawdy w językach nauk empirycznych*, [w:] *Postacie prawdy 1*, pod red. A. Jonkisz i W. Morszczyńskiego, Uniwersytet Śląski – Filia w Cieszynie, Cieszyn, s. 139–150.
- Grobler A. 2000, *Prawda a względność*, Aureus, Kraków.
- Jonkisz A. 1996, *Pojęcie prawdy w koncepcjach teorii naukowych*, [w:] *Postacie prawdy 3*, pod red. A. Jonkisz, Uniwersytet Śląski – Filia w Cieszynie, Cieszyn, s. 65–76.
- Kałużczyńska E. 1995, *Co rozumiem przez reprezentacjonizm i dlaczego go odrzucam*, „Filozofia Nauki” Rok III, Nr 3(11), s. 65–72.
- Newton R. G. 1997, *The Truth of Science. Physical Theories and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Popper K. 1972, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, Oxford; tłum. polskie *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przekł. A. Chmielewskiego, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Poznański E., Wundheiler A. 1934, *Pojęcie prawdy na terenie fizyki*, [w:] *Fragmety filozoficzne. Księga Pamiątkowa ku uczczeniu piętnastolecia pracy nauczycielskiej w Uniwersytecie Warszawskim Profesora Tadeusza Kotarbińskiego*, Nakładem Uczniów, s. 97–147; przedruk, w: *Logiczna teoria nauki*, pod red. T. Pawłowskiego, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 399–448.
- Przełęcki M. 1977, *Pojęcie prawdy w językach nauk empirycznych*, *Studia Filozoficzne* 6(139), s. 13–20; przedruk w M. Przełęcki, *Studia z metodologii formalnej* („Filozofia Nauki” Rok I, Nr 2–3(1993), s. 379–387.
- Przełęcki M. 1988, *Logika teorii empirycznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Przełęcki M. 1995, *Reprezentacjonizm a semantyczna koncepcja prawdy*, „Filozofia Nauki” Rok III, Nr 3(11), s. 73–77.
- Schröter J. 1996, *Zur Meta-theorie der Physik*, Walter de Gruyter, Berlin. Serra J. 1982, *Mathematical Morphology*, Academic Press, London.
- Tarski A. 1944, *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, „Philosophy and Phenomenological Research” 4, s. 341–375; tłum. polskie *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, przekł. J. Zygmunta, [w:] Tarski 1995, s. 228–282.
- Tarski A. 1969, *Truth and Proof*, „Scientific American” 226, no. 6, s. 63–77; tłum. polskie *Prawda i dowód*, przekł. J. Zygmunta, [w:] Tarski 1995, s. 292–332.
- Tarski A. 1995, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I, *Prawda*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Woleński J. 1996, *Co też oni mówią o semantycznej definicji prawdy?*, „Filozofia Nauki” Rok IV, Nr 1 (13), s. 113–116.
- Woleński J. 2000, *Epistemologia*, t. I, *Zarys historyczny i zagadnienia metateoretyczne*, Aureus, Kraków.
- Woleński J. 2001, *Epistemologia*, t. II, *Wiedza i poznanie*, Aureus, Kraków.

-
- Wójcicki R. 1969, *Semantyczne pojęcie prawdy w metodologii nauk empirycznych*, „Studia Filozoficzne” 3(58), s. 33–48.
- Wójcicki R. 1974, *Metodologia formalna nauk empirycznych*, Ossolineum, Wrocław.
- Wójcicki R. 1982, *Wykłady z metodologii nauk*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Żytkow J. 1974, *Struktura teorii fizycznej a relacje redukcji i korespondencji*, [w:] *Zasada korespondencji w fizyce a rozwój nauki*, pod red. W. Krajewskiego, W. Mejbauma i J. Sucha, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 233–279.
- Żytkow J. 1977, *O pojęciu względnej prawdziwości*, „Studia Filozoficzne” 6(139), s. 33–37.



ANNA BROŻEK, PIOTR DRUŻNY

Elementy metodologii Władysława Witwickiego

Władysław Witwicki w kilku swoich pismach zajął się zagadnieniami metodologicznymi, pozostającymi zresztą w pewnym związku z jego poglądami semiotycznymi¹. Zagadnienia te należą do czterech ważnych działów metodologii: teorii dyskusji, teorii definicji, teorii argumentacji i teorii kompetencji.

Najpierw przypomnimy poglądy Witwickiego na temat racjonalnej dyskusji; następnie – przyjrzymy się jego uwagom na temat rozumowań, określania pojęć oraz relacji między twórczością artystyczną i twórczością naukową².

1. Teoria dyskusji

Najprawdopodobniej dwa motywy skłoniły Witwickiego do zajęcia się problematyką teorii dyskusji. Po pierwsze, przez większość życia zajmował się Witwicki tłumaczeniem dialogów Platona, mających postać dysput filozoficznych. Po drugie, niewykluczone, iż chciał skodyfikować zasady dyskusji, z którymi zetknął się na seminariach Kazimierza Twardowskiego i spotkaniach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie.

1.1. Idea dyskusji

Witwicki nazywa „dyskusją” – „roztrząsanie jakiegoś zagadnienia”. Metaforę roztrząsania objaśnia następująco:

¹ Poglądy semiotyczne Witwickiego referowaliśmy w poprzednim tomie *Studiów z Historii Filozofii Polskiej* (t. III, s. 13–36).

² Ograniczamy się tutaj do zagadnień z zakresu metodologii ogólnej, nie rozważając poglądów Witwickiego na temat metodologii psychologii. W tej sprawie zob. np. T. Rzepa, *Życie psychiczne i drogi do niego: psychologiczna Szkoła Lwowska*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1988.

Twierdzeń i spraw nie można – rzecz jasna – poruszać w znaczeniu dosłownym, bo nie są to bryły ruchome; można tylko zwracać na nie uwagę, próbować wierzyć w nie i uzasadniać je, lub próbować zaprzeczać i zbijać ich możliwość lub prawdopodobieństwo; można szukać tego, co przemawia za nimi a co przeciw nim, można śledzić, co by też wynikało z przyznania, a co z zaprzeczenia; można patrzeć, jak się pewne twierdzenia, pewne pojęcia ogólne lub pewne obszerne stanowiska przedstawiają w zastosowaniu do poszczególnych wypadków, jakie są rodzaje i odmiany pewnej normy, którą się pod uwagę bierze. Na tym właśnie, a nie na ruchu przestrzennym, polega roztrząsanie twierdzeń i praw, które stanowi istotę każdej dyskusji (*Dyskusja*, s. 3).

Precyzyjniej – „dyskusją” nazywa Witwicki „objaw życia zbiorowego” polegający na „zbiorowym, wolnym, porządnym wypowiedaniu własnych myśli w tym celu, żeby wspólnie znaleźć dobrą odpowiedź na jakieś pytanie” (*Dyskusja*, s. 4). Jednakże – aby wymiana myśli mogła zostać nazwana „dyskusją”, musi spełniać pewne warunki.

Po pierwsze, wymiana myśli jest dyskusją, gdy ma co najmniej dwóch czynnych uczestników, przy czym Witwicki dopuszcza, aby byli oni „jednym i tym samym człowiekiem w dwóch rolach”: dopuszcza więc prowadzenie dyskusji z samym sobą.

Po drugie, wymiana myśli jest dyskusją, gdy jest wolna – tj. każdy uczestnik może w niej powiedzieć głośno to, co myśli na zadany temat i o innych wypowiedziach.

Po trzecie, wymiana myśli jest dyskusją, gdy jest porządna – inaczej niż np. luźna rozmowa na spotkaniach towarzyskich.

Ostatecznie więc:

Dyskusja zachodzić będzie wszędzie tam, gdzie wszyscy biorący udział w jakimś zebraniu mogą i chcą wypowiadać się swobodnie, ale w ramach pewnego porządku, a robią to w tym celu, aby dojść do jakiejś prawdy lub do właściwego działania (*Dyskusja*, s. 5).

1.2. Referent

Jednym z najważniejszych uczestników każdej dyskusji jest referent. Do jego zadań należy przedstawienie problemu i wypowiedzenie tezy. Referent najczęściej opowiada się po jednej ze stron w dyskusji, ale bywa, że powstrzymuje się od wydania sądu w sprawie będącej jej przedmiotem.

Jeżeli referent wypowiada tezę, to powinien to zrobić jak najprecyzyjniej; m.in. objaśnić sens każdego istotnego w sformułowanej tezie słowa. Jednym z warunków precyzyjnego wyrażenia tezy - jest jej kwantyfikacja:

Jeżeli [referent] chce bronić zdania ogólnego, niechże je zacznie wyrazić od takich słów, jak „wszyscy”, „każdy”, „zawsze” albo „żaden”, „nigdy”, „nigdzie”. Jeżeli chce bronić tezy szczegółowej, musi zaczynać od takich wyrazów, jak „niektórzy”, „czasem”, „niekiedy”, „w pewnych wypadkach”, „bywa”, „trafia się”, „może się zdarzyć, że” - itp. (*Dyskusja*, s. 5-6).

1.3. Moderator

Inną ważną w dyskusji postacią jest moderator (w terminologii Witwickiego: przewodniczący). Tylko niektóre dyskusje (w nielicznym gronie) mogą się odbyć bez udziału moderatora. Do zadań moderatora należy kontrolowanie całego toku rozważań i pilnowanie, „żeby się rzucane myśli nie marnowały, żeby każda znalazła uzasadnienie lub odprawę” (*Dyskusja*, s. 9). Innymi słowy – czuwa on nad jakością formalną i merytoryczną dyskusji. Dobry moderator ułatwia też kontrolowanie przebiegu dyskusji osobom dyskusję śledzącym, na przykład publiczności.

Moderator poddaje też pod głosowanie wnioski formalne, tj. wnioski dotyczące odroczenia dyskusji albo tematu. Pod koniec dyskusji moderator zbiera jej wyniki. Ze strony dyskutantów moderatorowi należy się szacunek i poddanie się jego kierownictwu. Tylko jeżeli moderator popełni coś niezgodnego z wcześniej ustalonym regulaminem – można go z funkcji odwołać.

1.4. Argumentacja

Referent – i każdy dyskutant – powinien oprócz bronionej przez siebie tezy wskazać argumenty na jej uzasadnienie. Wypowiadanie argumentów sygnalizuje on wtedy za pomocą zwrotów „dlatego, że”, „gdyż” itp. Jeżeli ktoś nie przytacza na rzecz swoich twierdzeń żadnych argumentów - jest dogmatykiem, a z dogmatykami nie warto dyskusji podejmować.

Witwicki zauważa, że kiedy uczestnicy dyskusji przytaczają argumenty na rzecz jakiegoś twierdzenia, to najczęściej pomijają przy tym jakąś milczącą przesłankę.

Oto przykład Witwickiego. Załóżmy, że ktoś twierdzi, że „w zamian za zapomogę, trzeba żądać od ludzi jakiejś pracy”, a następnie argumentuje na rzecz tego stanowiska słowami: „dlatego że zapomoga, bez pracy w zamian, jest jałmużną, a jałmużna zawsze ludzi upokarza i psuje”. W takiej sytuacji milcząco zakłada się, że nikogo nie należy psuć i upokarzać (*Dyskusja*, s. 6).

Zdaniem Witwickiego niekiedy dla prawdziwego twierdzenia przytacza się fałszywe argumenty, a niekiedy – dla fałszywego twierdzenia przytacza się prawdziwe argumenty. Dodajmy, że nie zawsze zachodzi związek wynikania pomiędzy argumentem a bronioną tezą – mimo że zachodzenie tego związku jest domniemane przez osobę argumentującą.

Po skrzyżowaniu odpowiednich klasyfikacji otrzymujemy osiem rodzajów argumentacji:

- (1) Prawdziwa teza + Prawdziwe argumenty + Zachodzi relacja wynikania
- (2) Prawdziwa teza + Prawdziwe argumenty + Nie zachodzi relacja wynikania
- (3) Prawdziwa teza + Fałszywe argumenty + Zachodzi relacja wynikania
- (4) Prawdziwa teza + Fałszywe argumenty + Nie zachodzi relacja wynikania
- (5) Fałszywa teza + Prawdziwe argumenty + Zachodzi relacja wynikania
- (6) Fałszywa teza + Prawdziwe argumenty + Nie zachodzi relacja wynikania
- (7) Fałszywa teza + Fałszywe argumenty + Zachodzi relacja wynikania
- (8) Fałszywa teza + Fałszywe argumenty + Nie zachodzi relacja wynikania

Z «pełnowartościową» argumentacją mamy do czynienia tylko w wypadku (1). Wobec takiej argumentacji – jak zaznacza Witwicki – należy «skapitulować»:

Jeżeli argumenty są prawdziwe - a do tego celu muszą być jasne - i jeżeli teza logicznie z nich wynika - wtedy i teza jest na pewno prawdziwa, i trzeba się z nią zgodzić (*Dyskusja*, s. 7).

Jeżeli zgodziliśmy się na prawdziwość pewnych zdań i wiemy, że z nich pewne zdanie wynika, to i owo wynikające zdanie należy uznać, chociaż byśmy przeżywali jakiś psychologiczny opór:

Jeżeli ktoś nie może się z tezą zgodzić, ale nie ma argumentów na podporządku, powinien je przemyśleć. Byleby tylko nie mówił: „To jest zupełnie słuszne i w porządku, ale mnie to jednak nie przekonywa”. Bo tak wolno mówić tylko przez sen, a z otwartymi oczyma nie wypada (*Dyskusja*, s. 7).³

Jeżeli dyskutant zauważa, że ktoś wypowiada swoje argumenty w sposób niejasny, że przytaczane argumenty są fałszywe lub że nie zachodzi wynikanie między argumentami a tezą – to może wysunąć zarzut formalny lub materialny. Zarzut formalny może wysunąć każdy uczestnik dyskusji, który zauważy np., że jakieś wyrażenie jest używane przez pewnego dyskutanta chwiejnie, bądź że wbrew intencjom pewnego dyskutanta teza nie wynika z argumentów. Zarzut materialny może wnieść każdy, kto zauważy, że jakiś przytaczany na rzecz tezy argument jest fałszywy.

³ Skądinąd Witwicki sam nie stosował się do tak sformułowanej zasady, o czym zaświadcza Rzepa: „Choć był autorem popularnego opracowania zasad prowadzenia sporów, to jednak sam nie stosował tych zasad w praktyce. W dyskusji dążył przede wszystkim i uparcie do przeforsowania własnego stanowiska, a przy tym był odporny i zamknięty na argumenty przeciwników” (T. Rzepa, *op. cit.*, s. 130).

1.5. Efektywność dyskusji

Witwicki formułuje trzy postulaty wobec uczestników dyskusji. Ich spełnienie jest rękojmnią tego, że dyskusja będzie efektywna.

Pierwszym wysuwanym przez Witwickiego postulatem – jest postulat autentyczności (w terminologii Witwickiego: szczerości). Głosi on, że:

Ktokolwiek się odzywa na zebraniu dyskusyjnym, powinien mówić to, co naprawdę myśli i czuje, aby nikogo w błąd nie wprowadzał co do swego stanowiska w danej sprawie (*Dyskusja*, s. 16).

Witwicki uważa, że lepiej nie organizować dyskusji, jeżeli byłoby podejrzenie, że ktoś z jej uczestników nie mógłby być w jej trakcie szczery. Zaleca też, aby włączać do dyskusji tylko te osoby, które nie będą sobie wzajemnie przeszkadzały w wyrażaniu swoich poglądów.

Postulat drugi – to postulat merytoryczności (w terminologii Witwickiego: zbiorowości). Nie przestrzega go dyskutant, który „zamiast przemawiać możliwie krótko, tak żeby i innym dać przyjść do słowa, wygłasza nieprzewidziany referat, który sobie z góry przygotował, przyniósł w kieszeni i zagwaźdża zebranie” (*Dyskusja*, s. 17). Ponadto dopuszczalnym środkiem w dyskusji może być tylko „treściwe i uzasadnione słowo”, a nie krzyk, szyderstwo, obelga czy śmiech. Nie wskazane są także – z drugiej strony – wypowiedzi zbyt ostrożne (nieśmiałe) lub za krótkie.

Trzecim postulatem wysuwanym przez Witwickiego wobec uczestników dyskusji – jest postulat lojalności. Obejmuje on szacunek do drugiego i jego poglądów. Witwicki zaleca także, aby dyskutanci odróżniali oponentów od tego, co oponenti twierdzą. Nie należy zarzucać dyskutantowi złej wiary: zamiast mówić: „Jest pan kłamcą” – lepiej powiedzieć „To nie prawda” lub „Jestem innego zdania”.

Należy pamiętać, że jeżeli dwóch dyskutantów ma poglądy odmienne, ale nie – sprzeczne, to może się zdarzyć, że obaj mają rację, bądź – że obaj się mylą. Tylko jeżeli bronią poglądów sprzecznych – rację ma dokładnie jeden z nich.

1.6. Typy dyskusji

Witwicki klasyfikuje dyskusje ze względu na kilka kryteriów.

Ze względu na stopień przygotowania dyskusji – dzieli je Witwicki na spontaniczne (nieprzygotowane zawczasu) i zaplanowane (przygotowane, z uprzednio ustaloną tematyką i porządkiem).

Ze względu na tematykę – Witwicki odróżnia dyskusje teoretyczne, zmierzające do zbadania jakiejś sprawy i praktyczne, prowadzące do obmyślenia planu działania.

Ze względu na cel zebrania – wyróżnia Witwicki dyskusje rzeczowe, zebrania budujące i zebrania o charakterze osobistym. Tylko pierwsze są dyskusjami *sensu stricto*: dyskutanci starają się podczas nich mówić prawdę i poprawnie uzasadniać swoje poglądy. Uczestnicy zebrań budujących – starają się jedynie w pewnym wspólnym dla wszystkich przekonaniu utwierdzić. Zebrania o charakterze osobistym organizowane są po to, aby ich uczestnicy zawiązali ze sobą kontakt – bez względu na przedmiot rozmów. Witwicki dodaje, że i tego typu spotkania mogą być „coś warte i ciekawe” – „byłe było wiadome, co się robi właściwie” (*Dyskusja*, s. 16)

1.7. Heksametry Witwickiego

Zasady prowadzenia dobrej dyskusji Witwicki ujmuje w czterech heksametrach, które warto przytoczyć w całości:

I.

Jeśli masz kiedyś ochotę wziąć udział w porządnej rozmowie,
Mów, co myślisz i chcesz; nie mów przed byle kim!

II.

Wielu się ciśnie po głos, nie tylko jeden. A zatem
Drugim daj mówić też, a nie popisuj się sam.

III.

Wszyscy razem gdy mówią, nikt nic z tego nie ma. Dlatego
Gdy nie masz głosu, to milcz, bo zrobisz jarmark i gwałt.

IV.

Czas równie drogi jak pieniądz, więc go nie kradnij nikomu;
Wiedz, że gadulstwo to śmierć, mów krótko, do rzeczy i kończ!

Witwicki dodaje, że tak wyrażone zasady dyskusowania można umieścić w każdej sali obrad. Moderator może w odpowiednim momencie wskazać jedną z maksym i tym samym przywołać dyskutanta do porządku.

2. Teoria definicji

Według Witwickiego tylko o terminach zdefiniowanych można mówić, że są trwale związane z pojęciami i tylko używanie terminów zaopatrzonych w poprawne definicje zabezpiecza przed nieporozumieniami. Witwicki charakteryzuje definicję jako „sąd odwracalny (równoważność), którego podmiot jest ograniczony przez orzeczenie podające użyteczne cechy rodzajowe i gatunkowe przedmiotu utworzonego przez tę definicję” (*Definicja*, s. 213). Witwicki ma tu najwyraźniej

na myśli tym definicji zwany tradycyjnie „klasyczną” – skoro w jej charakterystyce mowa jest o równoważności oraz o tym, że definicja zbudowana jest z podmiotu i orzecznika.

Interesujące są uwagi Witwickiego dotyczące pojęcia adekwatności definicji. Jest on zdania, że dana definicja może być adekwatna lub nie – jedynie względem innej definicji, a nie – wobec zastanego, ale nieustalonego w definicji sensu jakiegoś wyrażenia. Wydaje się, że jest to intuicja trafna. Dopóki różni ludzie posługują się danym wyrażeniem w różnych sensach – dopóty nie da się rozstrzygnąć, czy dana definicja dobrze oddaje sens tego wyrażenia. Jeśli rozpatrujemy jakąś definicję terminu już funkcjonującego w języku, ale niezdefiniowanego – możemy co najwyżej mówić o jej zgodności lub niezgodności z intuicjami językowymi. Ową zgodność można jednak ocenić znów tylko – intuicyjnie. Co innego, jeśli dla danego terminu definicja już istnieje: wtedy łatwiej o obiektywne kryteria adekwatności⁴.

Definicja *A* wyrażenia *W* jest adekwatna względem definicji *B* wyrażenia *W*, gdy „ich przedmioty są tożsame”, czyli, jak powiedzielibyśmy dziś – denotacje ich definiensów są identyczne.

Wśród definicji nieadekwatnych – wyróżnia Witwicki definicję za ciasną i za szeroką:

Definicja *A* wyrażenia *W* jest za ciasna (*scil.* za wąska) względem definicji *B* wyrażenia *W*, gdy są przedmioty będące desygnatami definiensa definicji *B*, a nie są elementami definiensa definicji *A*.

Definicja *A* wyrażenia *W* jest za szeroka względem definicji *B* wyrażenia *W*, gdy są przedmioty będące desygnatami definiensa definicji *A*, a nie są elementami definiensa definicji *B*.

Witwicki dodaje:

Za ciasną lub za szeroką może być definicja tylko w stosunku do innej, potocznej lub naukowej, ale nigdy w stosunku do rzeczywistości (*Definicja*, s. 213).

To ważne uzupełnienie, o którym zazwyczaj zapomina się w podręcznikowych prezentacjach zagadnienia adekwatności definicji.

3. Teoria argumentacji

O argumentacji – a w szczególności rozumowaniach argumentacyjnych – była już mowa w związku z charakterystyką racjonalnej dyskusji. Niezależnie od

⁴ Z drugiej strony – jeśli z dwóch definicji względem siebie nieadekwatnych chcemy wybrać «lepszą» – tak czy inaczej musimy odwołać się do intuicji.

tego Witwicki analizuje samo pojęcie rozumowania i przeprowadza klasyfikację rozumowań. Warto uwagi Witwickiego na ten temat tu przytoczyć – pamiętając, że pojęcie rozumowania i klasyfikacja rozumowań to zagadnienie obszernie dyskutowane wśród członków Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

W „Pojęciu inteligencji” czytamy, że:

[Rozumowanie – to] spostrzeganie związków logicznych między sądami i związków koniecznych między faktami i dochodzenie na ich podstawie od danego faktu lub sądu do innego sądu lub faktu (*Inteligencja*, s. 23).

Niżej Witwicki pisze:

Rozumować znaczy, najkrócej mówiąc, mając dane jedno, domyślać się drugiego. Tym czymś danym może być racja logiczna lub następstwo, może być przyczyna albo skutek (*Inteligencja*, s. 28).

Jak widać, *genus proximum* pierwszej definicji – to „spostrezeganie”; dla drugiej – kluczowe jest pojęcie „domyślania się”. Gdzie indziej Witwicki stosuje w tym charakterze termin „stwierdzanie”:

Stwierdzić związek logiczny między przekonaniem lub supozycjami, lub związek konieczny między stanami rzeczy, i wydawać sąd pewien lub supozycję w poczuciu związku logicznego z innymi sądami lub supozycjami – znaczy: rozumować (*Myślenie*, s. 383).

Łatwo zauważyć, że we wszystkich trzech wersjach eksplikacji pojęcia *rozumowania* korzysta Witwicki z pojęć *związku logicznego* i *związku kauzalnego*. O związkach logicznych – Witwicki mówi, że zachodzą one pomiędzy przekonaniem:

Jeżeli prawdziwość jednego przekonania pociąga za sobą prawdziwość innego przekonania, a fałszywość drugiego pociąga za sobą fałszywość pierwszego, przekonania takie pozostają w związku logicznym (*Myślenie*, s. 383).

Witwicki nie dookreśla, na czym polega «pociąganie» między prawdziwością przekonania. Ma zapewne na myśli związek wynikania logicznego pomiędzy zdaniem wyrażającym te przekonania. Wydaje się, że do tak rozumianych związków logicznych Witwicki zaliczyłby także związki, które współcześnie nazwalibyśmy „wynikaniem semantycznym”.

Związki kauzalne – zachodzą, według Witwickiego, między stanami rzeczy:

Jeżeli jakiś stan rzeczy istnieje dlatego, że w pewnym innym okresie czasu istnieje inny, mówimy, że między tymi stanami zachodzi związek konieczny, na przykład związek przyczynowy (*Myślenie*, s. 383).

I tę definicję można przekształcić tak, aby była w niej mowa o związkach pomiędzy zdaniami. Zdanie Z_2 wynika mianowicie ze zdania Z_1 kauzalnie, gdy stan rzeczy stwierdzany przez Z_1 jest przyczyną zajścia stanu rzeczy stwierdanego przez Z_2 . Tu relacja między stanami rzeczy, których zachodzenie jest przez dane zdania stwierdzane, jest «dziedziczona» przez zdania stwierdzające zajście tych stanów rzeczy.

Niekiedy argumenty relacji związków logicznych i kauzalnych nazywa też Witwicki „sądami”. Jeżeli z pewnego sądu S_1 wynika sąd S_2 , to S_1 Witwicki nazywa – zgodnie z tradycją Łukasiewiczowską – „racją”, a S_2 „następstwem”.

Witwicki zauważa jednak, że rozumowania przeprowadza się nie tylko na sądach (zawierających element przekonaniowy), lecz niekiedy także na supozycjach (elementu przekonaniowego pozbawionych) – i tu wykracza poza ujęcie Łukasiewicza. Kiedy rozumiemy na sądach – przechodzimy od pewnych postaw przekonaniowych – do innych. Kiedy rozumowanie zaczynamy od supozycji – osiągamy nie przekonania, lecz inne supozycje.

Różny bywa kierunek rozumowania. Zdarza się, że do danej racji dobieramy pozostające z nią w odpowiedniej relacji następstwo:

Dany mamy sąd, który jest racją, i w poczuciu związku logicznego wydajemy wtedy inne sądy, które są jej następstwem - wtedy wnioskujemy lub dedukujemy; inaczej: domyślamy się, co wynika z pewnego stanu rzeczy. [...] Rozumuje, kto spostrzegając lub przypominając sobie przyczynę, przewiduje skutki, bo pamięta o pewnym prawie (*Myślenie*, s. 383–384).

Bywa i odwrotnie - że dla danego następstwa poszukujemy racji.

Dany mamy jeden lub kilka sądów wzgl. supozycji, które są następstwami, a kierując się poczuciem obowiązku logicznego, szukamy i odnajdujemy dla nich wspólną rację – domyślamy się, dlaczego jest tak a tak – wtedy indukujemy lub dowodzimy. [...] Rozumuje też, kto, spostrzegając lub przypominając sobie skutki jakiegoś, domyśla się ich przyczyny, bo pamięta o pewnym prawie. Rozumuje, kto, stwierdzając liczne fakty, prawa jakiegoś pomiędzy nimi dochodzi (*Myślenie*, s. 383–384).

Rozumowanie poprawne – to, według Witwickiego, rozumowanie „zgodne z prawami logiki”. A więc – jak wolno się domyślać – rozumowanie progresywne jest poprawne (*resp.* niezawodne), gdy pomiędzy zdaniem (*resp.* sądem) wyjściowym a zdaniem (*resp.* sądem) docelowym zachodzi związek wynikania logicznego lub kauzalnego. Rozumowanie regresywne jest poprawne (*resp.* niezawodne), gdy do wyjściowego zdania (*resp.* sądu) dobiera się zdanie, z którego zdanie wyjściowe wynika logicznie lub kauzalnie.

Od siebie dodajmy, że Witwicki nie zwraca uwagi na różnicę między rozumowaniem przeprowadzonym „zgodnie z prawami logiki” a rozumowaniem

przeprowadzonym w przekonaniu, że taka zgodność ma miejsce. Z błędem *sensu stricto* w rozumowaniu mamy do czynienia wtedy, gdy osoba rozumowanie to przeprowadzająca jest *błędnie* przekonana, że wnioski z przesłanek wynika (w wypadku rozumowania progresywnego) bądź że przesłanki wynikają z wniosku (w wypadku rozumowania regresywnego).

4. Teoria kompetencji

Witwicki sporo uwagi w swoich pracach poświęcił relacji między sztuką a nauką. Nie jest to dziwne – skoro Witwicki łączył w swoim życiu obie te profesje: był zarazem czynnym naukowcem i artystą-plastykiem.

Witwicki zauważa, że artysta i badacz mają pewne cechy wspólne. Jeden i drugi operuje na uporządkowanym doświadczeniu, jest obdarzony dobrą pamięcią i wyobraźnią. Oboma kieruje wewnętrzny niepokój, motywujący ich do podjęcia artystycznych lub badawczych działań. I artysta, i badacz, utrwalają wyniki swoich prac, a dla tych wyników potrzebują odbiorców. I artysta, i badacz cieszą się szacunkiem społecznym.

Różni artystę od badacza – przede wszystkim stosunek do rzeczywistości i prawdy. Celem badacza jest dążenie do prawdy; dla artysty prawda ma mniejsze znaczenie: on dąży do piękna. Badacze nie znoszą tajemnicy i niejasności. Dążą do sformułowania jasnych i ogólnych sądów o rzeczywistości. W przeciwieństwie do nich – artysta ceni tajemnicę, tworzy fikcje, „zawodowo produkuje ładzące wyglądy rzeczy nieistniejących, stwarza niby sny na jawie, potrafi rzeczy niestworzone stawiać przed oczy jak żywe, a jeszcze bardziej wyraziste” (*Literatura piękna*, s. 44). Jego celem jest osiągnięcie wartości artystycznych.

Podczas gdy badacz jest kochankiem wiedzy: szuka prawdy i odsłania to, co rzeczywiste, artysta stwarza rzeczy podobne tylko do rzeczywistości, szuka złudy, przez którą rzeczywistość w jakiś sposób przegląda. Podczas gdy badacz pracuje intelektem i dla intelektów tworzy, artysta żyje zmysłami i do zmysłów przede wszystkim przemawia (*Nauka*, s. 53–54).

Jednakże artysta powinien być wykształcony, a naukowiec powinien mieć dostęp do sztuki. Tylko osoba, która ma potrzeby zarówno intelektualne, jak i artystyczne, jest prawdziwym humanistą.

Witwicki przestrzega – podobnie jak później Bocheński w swoich tekstach o autorytecie – przed mieszaniem kompetencji badaczy i artystów:

W zakresie teorii uczeni, zarówno jak i nieuczni powinni czego innego oczekiwać od sztuki, a czego inne od nauki. Nie zaprzęgać więc artystów do rozstrzygania zagadek, które rozstrzygać powinni badacze. Natomiast używać artystów do szerzenia wyników, do których dochodzą badacze (*Nauka*, s. 59).

Artyście potrzeba więc pewnych kompetencji naukowych, naukowcowi potrzeba pewnych kompetencji artystycznych.

* * *

Spuścizna Władysława Witwickiego jest świadectwem tego, jak bardzo wszechstronnym był człowiekiem i twórcą. Sam określał się właśnie jako osobę „przeskakującą” z roli w rolę, dostrzegając w tym jednak pewien rys pewną dyletantyzmu. Pisał w liście do syna⁵:

Dary pewne natura dała - na dnie tych darów zdaje się leżeć u mnie jakieś niewykonane kochanie wszystkiego i wszystkich. Potrzeba zbliżania się i zgłębienia wszystkiego, co po drodze. Czy to człowiek, czy co innego żywego, czy sztuka jakaś, czy materiał. Zaraz mnie korci poznać, spróbować, obcować z bliska, czuć, wiedzieć, jakie to jest, a jeżeli człowieka chodzi - to jakoś mu się przydać i mieć jego uśmiech dla siebie.

Stracone zachody, bo żeby taką potrzebę zaspokoić, trzeba by mieć kilka żywotów do dyspozycji i dzień dwa razy dłuższy. Inaczej - wszystko robi się powierzchowne, bo łebkach niby to - niczego się dobrze nie umie, tylko się liże i po omacku chodzi. Druga rzecz - to ta, że nie sposób znaleźć czasu na wszystko. Kiedy papier zapisuję i czytam, nietykane leżą pastele i schnie glina. A jak mnie tamto kiedy skorci, odłogiem leżą książki i jętczeje głowa. Ci dochodzą do czegoś, którzy się umieją poświęcić jednej rzeczy. To jest droga. Inaczej marnuje się wiele sił, czasu, zdolność i mało się po sobie zostawia.

Jeszcze dopuszczalne wyjście: mieć jedną specjalność, w której człowiek tkwi serio, naprawdę i z oddaniem się a innymi rzeczami bawić się nieszkodliwie, i niezobowiązująco - dla rozszerzenia horyzontów, dla wyżycia swoich pragnień, dla odświeżenia się, dla kontaktu z drugimi.

Z tych wielu kolidujących potrzeb i z tej natury legawca, który ogonem kiwa do całego świata, płynie u mnie wieloraka pedagogia. Jednych uczę rysunku, którego sam dobrze nie umiem; drugich psychologii, której sam nie jestem w stanie należycie pogłębić i opanować. Na wszystkich polach chodzi za mną poczucie niedostatecznego poziomu, amatorstwa, dyletantyzmu, kontrabandy, bawienia się w nie swoje rzeczy - ostrożny krok, cicha trema przy pozorach spokojnej i głębokiej pewności siebie. I wielka osobista skromność we własnym poczuciu. Czyli zdawanie sobie sprawy z bardzo średniego poziomu własnej produkcji. Pewien wstyd, że mam już od wczoraj 52 lata, a czuję się dopiero obiecującym młodzieńcem. Nie wypada - w tym wieku.

Ci, co znają i potrafią właściwie ocenić spuściznę Witwickiego - powiedzieliby: oby więcej było takich „dyletantów”.

⁵ Cyt. za: Rzepa, *Wstęp do W. Witwicki, Psychologia uczuć i inne pisma*, Warszawa 1995, s. 8

Cytowane prace Władysława Witwickiego

Definicja – O definicji (1909), „Przegląd filozoficzny”, t. XII (1909), s. 212–213 (Sprawozdanie z odczytu wygłoszonego 5 XII 1908 w PTF).

Dyskusja – Co to jest dyskusja i jak trzeba ją prowadzić, 1936.

Inteligencja – Pojęcie inteligencji (1938), Wydawnictwo Sekcji Psychologicznej Towarzystwa Wiedzy Wojskowej, Warszawa 1938.

Literatura piękna – Literatura piękna jako źródło poznania dusz ludzkich (1946), „Problemy”, r. II, nr 2(3), s. 40–44.

Nauka – O stosunku nauki do sztuki, „Nauka Polska”, t. III, 1920, s. 53–60.

STEPAN IVANYK

Stepan Ołeksiuk: ukraiński przedstawiciel Szkoły Lwowsko-Warszawskiej

I. Życie i twórczość filozoficzna Stepana Ołeksiuka

Stepan Ołeksiuk urodził się 25 sierpnia 1892 roku we wsi Ponikwa powiatu brodowskiego¹. W 1912 roku rozpoczął studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego; przerwał je z powodu wybuchu I wojny światowej i wznowił dopiero w roku 1923. Właśnie w czasie studiów w Uniwersytecie zetknął się Ołeksiuk z twórcą Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i innymi jej przedstawicielami. Słuchał m.in. wykładów z historii filozofii, logiki, psychologii, etyki i estetyki – głównie Kazimierza Twardowskiego, a także Władysława Witwickiego i Kazimierza Ajdukiewicza; później – brał aktywny udział w pracach Seminarium Filozoficznego Twardowskiego. Na podstawie prowadzonych w ramach tego seminarium badań przygotował pracę magisterską *Impresja i idea u Hume'a*² i ukończył studia w 1926 roku.

Po ukończeniu studiów Ołeksiuk pracował jako nauczyciel języka ukraińskiego w prywatnym gimnazjum w Czortkowie. Nie zerwał jednak związków ze Szkołą Twardowskiego. Brał między innymi aktywny udział w posiedzeniach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, na których wygłosił następujące odczyty³:

1) „Próba analizy pomyłek”: 17 posiedzenie Sekcji Psychologicznej PTF, 4 czerwca 1927 roku⁴;

¹ Wykorzystano tutaj dane biograficzne Ołeksiuka, zawarte w jego autobiografii, znajdującej się w Archiwum Instytutu Literatury im. T. Szewczenki w Kijowie, Zbiór 56, jednostka 1.

² Zob. „Filozofia Nauki” 2/2010. Rękopis racy znajduje się w Archiwum Instytutu Literatury im. T. Szewczenki w Kijowie, Zbiór 56, jednostka 81.

³ Tematy odczytów Ołeksiuka podane są według sprawozdań PTF drukowanych w „Ruchu Filozoficznym” w okresie 1927–1939.

⁴ „Ruch Filozoficzny” t. X, Lwów 1926–1927, s. 193.

2) „Przyczynki do analizy złudzeń”: 22 posiedzenie Sekcji Psychologicznej PTF, 2 czerwca 1928 roku⁵;

3) „O przedmiocie tzw. sądu spostrzeżeniowego”: 64 posiedzenie Sekcji Teorii Poznania PTF, 24 października 1931 roku⁶;

4) „Uwagi o rozprawie Dra T. Witwickiego p.t. „O stosunku treści do przedmiotu przedstawię” (Część I): 65 posiedzenie Sekcji Teorii Poznania PTF, 16 kwietnia 1932 roku⁷;

5) „Uwagi o rozprawie Dra T. Witwickiego p.t. „O stosunku treści do przedmiotu przedstawię” (Część II): 66 posiedzenie Sekcji Teorii Poznania PTF, 23 kwietnia 1932 roku⁸;

6) „Materializm dialektyczny”: 318 plenarne posiedzenie naukowe PTF, 14 maja 1932 roku; w dyskusji zabierali głos K. Ajdukiewicz, T. Witwicki i prelegent⁹;

7) „Materializm dziejowy”: 319 plenarne posiedzenie naukowe PTF, 21 maja 1932 roku¹⁰;

8) „W poszukiwaniu obiektywnych odpowiedników naszych uczuć. Na marginesie odczytu Dra T. Witwickiego „O znaczeniu poznawczym uczuć” i rozprawy Dra S. Igła „Z filozofii doświadczenia witalnego”: 105 posiedzenie sekcji teorii poznania PTF, 13 maja 1939 roku¹¹.

28 czerwca 1932 roku Ołęksiuk doktoryzował się u Twardowskiego na podstawie rozprawy *O tzw. sądzie spostrzeżeniowym. Studium z psychologii poznania*. Kilka notatek dotyczących tego wydarzenia znajdujemy w dziennikach założyciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej:

19 kwietnia 1932 roku, wtorek: Przysłał mi Kazik Ajdukiewicz rozprawę doktorską Ołęksiuka, b. ucznia mego, z prośbą o przejrzanie jej, gdyż chodzi o decyzję, czy rozprawę tę aprobować, czy też odrzucić¹².

21 kwietnia 1932 roku, czwartek: Rano i po południu studiowałem pracę Ołęksiuka¹³.

22 kwietnia 1932 roku, piątek: Rano dokończyłem lekturę pracy Ołęksiuka, po czym podałem Kazikowi telefonicznie swą opinię. Moja i jego opinia okazały się najzupełniej, zadziwiająco zgodnymi¹⁴.

⁵ „Ruch Filozoficzny” t. XI, Lwów 1928–1929, s. 172.

⁶ „Ruch Filozoficzny” t. XII, Lwów 1930–1931, s. 126.

⁷ „Ruch Filozoficzny” t. XIII, Lwów 1932–1936, s. 43.

⁸ „Ruch Filozoficzny” t. XIII, Lwów 1932–1936, s. 43.

⁹ „Ruch Filozoficzny” t. XIII, Lwów 1932–1936, s. 41.

¹⁰ Tamże.

¹¹ „Ruch Filozoficzny” t. XV, Lwów 1939, s. 155.

¹² K. Twardowski. *Dzienniki*, cz. II: 1928–1936, red. R. Jadczyk, Warszawa 1997, s. 214.

¹³ Tamże, s. 215.

¹⁴ Tamże.

29 czerwca 1932 roku, środa: Po południu u mnie z podziękowaniem za odbyte u mnie studia Ołeksyuk, wczoraj promowany na doktora filozofii. Miałem ciekawą z nim rozmowę godzinową, albowiem Ołeksyuk jest przekonany komunistycznych¹⁵.

Istotnie, Ołeksyuk w latach 1928–1932 był redaktorem lewicowego czasopisma ukraińskiego *Wikna* [Okna] we Lwowie; opublikował w nim serię artykułów o charakterze ideologicznym [*W obronie tendencyjności* (1929), *Za organizację tematu* (1930), *Ideologiczne* (1930), *Filozofia w ZSSR* (1931) i *Stulecie Hegla* (1931)]. Po zamknięciu czasopisma przez władze polskie w 1932 roku przeprowadził się do Złoczowa, gdzie skupił się głównie na działalności literackiej. Swoje powieści publikował pod pseudonimem „Stepan Tudor”.

W 1940 roku został docentem katedry teorii literatury Lwowskiego Uniwersytetu im. Iwana Franki. Zginął 22 czerwca 1941 roku, podczas pierwszego bombardowania Lwowa przez nazistów.

W związku z sympatiami politycznymi Ołeksyuka – komunistyczna propaganda uczyniła z niego jednego z czołowych filozofów-ideologów, przemilczając zarazem jego prace naukowe, które były ideologicznie neutralne. Kilka takich prac szczęśliwym trafem zachowało się jednak w Archiwum Instytutu Literatury im. Tarasa Szewczenki w Kijowie¹⁶. Jest wśród nich maszynopis wyżej wymienionej rozprawy doktorskiej – wartej przypomnienia jako dzieło jednego z ukraińskich przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, o których historycy Szkoły Twardowskiego jakże często zapominają.

II. Stepan Ołeksyuk o sądzie spostrzeżeniowym

Pracę doktorską Stepana Ołeksyuka *O tzw. sądzie spostrzeżeniowym. Studium z psychologii poznania* (1932) w pewnym sensie można uważać za rozwinięcie głównego wątku jego pracy *Impresja i idea u Hume’a* (1926). O ile w pracy magisterskiej Ołeksyuk przeprowadził krytykę jednej z najbardziej rozbudowanych teorii kwestionujących istnienie niezależnego od świadomości człowieka świata zewnętrznego (tj. idealizmu Hume’a), o tyle w doktoracie podjął próbę dokładnego zbadania mechanizmu ujawniania się tego świata w naszej świadomości. W szczególności przedmiotem jego analizy stało się spostrzeżenie zewnętrzne, w którym przedmioty świata zewnętrznego są pierwotnie dane nam przez zmysły, i w którego skład wchodzi odpowiedni sąd spostrzeżeniowy.

Za główny cel pracy Ołeksyuk obiera wyjaśnienie istoty, pochodzenia i trwałości przekonania o istnieniu świata zewnętrznego: przekonania, które staje się

¹⁵ Tamże, s. 229.

¹⁶ Archiwum Instytutu Literatury im. T. Szewczenki w Kijowie, zbiór 56, jednostka 171.

naszym działem właśnie dzięki sądowi spostrzeżeniowemu. Stawia więc następujące pytania: „Co jest przedmiotem sądu spostrzeżeniowego?” i „Jak to się dzieje, że przez szereg «przedmiotów» różnych, zmiennych, jednostkowych, cząstkowych w tym samym akcie spostrzeżenia mamy obecny przedmiot stały, cały, identyczny?”¹⁷. Zagadnienie podjęte przez Ołeksiuka – to zatem wersja jednego z głównych zagadnień teorii poznania: problemu konstytucji przedmiotu w potoku zmiennych zjawisk, czy też, jak będę dalej w skrócie mówić, problemu transcendencji psychologicznej.

1. Podstawowe pojęcia

Próbę zmierzenia się z problemem transcendencji psychologicznej Ołeksiuk rozpoczyna od analizy pojęcia przedmiotu zewnętrznego i rzeczywistości – jako czegoś, co temu przedmiotowi przysługuje. Zauważa, że rzeczywistość nie jest po prostu jedną z własności przedmiotów: „istnienie” nie jest predykatem. Wyjątkowość tę podkreśla Ołeksiuk, mówiąc nie o cesze, lecz – o charakterze rzeczywistości. Powołuje się przy tym na pewne intuicje językowe. Nie mówimy nigdy w jednym ciągu, że jakiś przedmiot jest zarazem zielony, podłużny i rzeczywisty; mówimy raczej, że rzeczywisty jest ten zielony, podłużny przedmiot. Ponadto – przedmiot rzeczywisty jest częścią rzeczywistości, inaczej niż np. przedmiot biały, którego jako części białości nie traktujemy. Charakter rzeczywistości czyni przy tym rzeczywistymi wszystkie cechy, które skądinąd temu przedmiotowi przysługują.

Rzeczywistość przedmiotów jest nam dana w doświadczeniu, które nazywamy „spostreżeniem zewnętrznym”. Składnikiem spostrzeżenia jest natomiast coś, co nazywane bywa „sądem spostrzeżeniowym”, a co decyduje właśnie o tym, że spostrzeganym przedmiotom przypisujemy charakter rzeczywistości. Tłumacząc rolę odgrywaną przez sąd spostrzeżeniowy w spostrzeżeniu Ołeksiuk odwołuje się do następującego porównania: sąd spostrzeżeniowy jest w spostrzeżeniu tym, czym jest rzeczywistość w podmiocie, a więc czymś, co decyduje o tym, że przedmioty dane w spostrzeżeniu zewnętrznym kwalifikujemy właśnie jako rzeczywiste. To właśnie przez obecność tzw. sądu spostrzeżeniowego samo spostrzeżenie bywa zaliczane do sądów. Sąd spostrzeżeniowy jest istotnym składnikiem spostrzeżenia – w tym sensie, że spostrzeżenie pozbawione tego sądu przestaje być spostrzeżeniem.

¹⁷ Archiwum Instytutu Literatury im. T. Szewczenki w Kijowie, zbiór 56, jednostka 171, s. 12. W podobny sposób Ołeksiuk określił główne zagadnienie pracy *Impresja i idea u Hume'a*: „Głównym zagadnieniem [...] jest pytanie, w jaki sposób zdoła człowiek wyjść w swoim poznaniu poza obręb percepcji danych mu w doświadczeniu, oraz jakie czynniki tkwiące w samej percepcji doprowadzają do [...] wiary w niezależny, odrębny, trwały byt przedmiotów zewnętrznych, identycznych sobie” (*Impresja i idea u Huma*, s. 9).

Ołeksiuk podkreśla, iż sąd spostrzeżeniowy:

- nie jest sądem wydanym *na podstawie* spostrzeżenia (gdyż jest czymś w spostrzeżenie «wmontowanym»);
- nie jest sądem dotyczącym istnienia przedmiotu, występującym obok sądu o pozostałych jego cechach: sąd spostrzeżeniowy dotyczy także pozostałych cech spostrzeganego przedmiotu;
- nie jest składnikiem sumy: wyobrażenie plus sąd spostrzegawczy – jeśli miałyby się dopuszczać niezależne istnienie składników tej sumy;
- nie jest przeżyciem dotyczącym zarówno świata zewnętrznego, jak i wewnętrznego: dotyczy on wyłącznie rzeczywistości zewnętrznej.

Ołeksiuk dodaje do nazwy „sąd spostrzeżeniowy” określenie „tzw.” – które pełni tu funkcję przymiotnika modyfikującego (w sensie Twardowskiego) – żeby zaznaczyć, iż nie jest on sądem *sensu stricto*: nie spełnia mianowicie warunków koniecznych bycia sądem. Jedną z cech, która odróżnia sądy spostrzeżeniowe od sądów *sensu stricto*, jest to, że sądy spostrzeżeniowe są wyłącznie pozytywne, podczas gdy sądy *sensu stricto* polegają bądź na uznaniu istnienia czegoś (sądy pozytywne), bądź na odrzuceniu istnienia czegoś (sądy negatywne).

2. Sąd spostrzeżeniowy a przedstawienie

Ołeksiuk dokonuje analizy tych stanowisk, które rozstrzygają w pewien sposób problem transcendencji psychologicznej, respektując zarazem zasadę, którą nazwać wolno „zasadą zjawiskowości”, głoszącą: „Wszystkie przedmioty materialne są nam dane tylko przez zjawisko (*resp.* wyobrażenie)”.

Zasada zjawiskowości uznaje przedstawienia (*resp.* wyobrażenia) za nasz podstawowy stosunek do przedmiotów świata zewnętrznego – za konieczną podstawę psychologiczną przeżyć «fundowanych», tj. nabudowanych nad wyobrażeniami. Skoro w doświadczeniu rzeczywistości jesteśmy «skazani» na zjawiska, to musimy się zgodzić, że odnosimy się do przedmiotów świata zewnętrznego tylko za pośrednictwem zjawisk. Zjawiska są przy tym zawsze aspektowe, czy, jak obrazowo mówi Ołeksiuk, „zmiennie, jednobokie, łupinowate”, gdy tymczasem przedmioty w spostrzeżeniu zewnętrznym jawią nam się jako „identyczne w sobie” czyli, jak powiedzielibyśmy dziś, gen-identyczne. Nasuwa się więc pytanie: co jest przedmiotem sądu spostrzeżeniowego, jeśli wprost są obecne jedynie zjawiska?

Ołeksiuk rozważa następujące odpowiedzi na to ostatnie pytanie:

- przedmiotem sądu spostrzeżeniowego jest rzecz jako taka, wzięta wprost (radykalny realizm Kotarbińskiego);
- przedmiotem sądu spostrzeżeniowego jest zjawisko jako takie, wzięte wprost;

- przedmiotem sądu spostrzeżeniowego jest rzecz identyfikowana ze zjawiskiem (naiwny realizm);
- przedmiotem sądu spostrzeżeniowego jest rzecz, do której dochodzimy drogą krytycznego rozbioru odpowiednich zjawisk (krytyczny realizm Külpego);
- przedmiotem sądu spostrzeżeniowego jest rzecz obecna w zjawisku jako w swoim znaku, symbolu, obrazie (teoria znaków);
- przedmiotem sądu spostrzeżeniowego jest rzecz pomyślana, domyślana, ujęta intencjonalnie w zjawisku lub przez nie (Lipps);
- przedmiotem sądu spostrzeżeniowego jest rzecz ukonstytuowana w potoku zjawisk przez jedność intencji lub świadomości (Husserl);
- przedmiotem sądu spostrzeżeniowego jest rzecz obecna w zjawisku spostrzeżeniowym przez udział wyobrażeń pochodnych (teoria asymilacji spostrzeżeniowej Bergsona, Linkego, Driescha, Kacza).

Najwięcej uwagi poświęca Ołęksiuk analizie ostatniej z tych koncepcji, zgodnie z którą w spostrzeżeniu mamy do czynienia z asymilacją¹⁸ elementów niespostrzeżeniowych – u nas pochodnych – z elementami impresyjnymi spostrzeżenia. Ołęksiuk odrzuca tę koncepcję, odwołując się do introspekcji: stwierdza, że w przedmiocie spostrzeżenia nie dostrzega nic, co można byłoby uznać za akt odtwórczy. W szczególności Ołęksiuk pisze, że w akcji tym nie ma „nic, co by jak [...] [akt odtwórczy] było przezroczyste i bezcielesne, co by wykazywało w swoim polu luki, ruchome i zmienne, co by zjawiało się i znikało za chwilę bez śladu, co by jak on było wrażliwe na wahania uwagi, ustępując za lada silniejszym wrażeniom ubocznym [...] Nie widzimy zatem sposobu, w jaki można by wyjaśnić udział wyobrażeń odtwórczych w spostrzeżeniach: ani ze względu na treść logiczną wyobrażeń odtwórczych i spostrzeżeniowych, ani ze względu na ich stosunek psychologiczny wobec siebie”¹⁹.

¹⁸ O zjawisku asymilacji mówi Baley w: *Narys psychologii. Zibrannia prac*, t. I, L'viv–Odessa 2002, s.311.

¹⁹ Archiwum Instytutu Literatury im. T. Szewczenki w Kijowie, zbiór 56, jednostka 171, s. 25, 27. Warto porównać te twierdzenia z tym, co mówi na ten temat W. Witwicki w swojej *Psychologii* (1925): „Obserwacja własnej świadomości dyktuje mi taką mniej więcej odpowiedź: 1. Obraz odtwórczy zegarka, jakkolwiek nazywam go bardzo żywym i wyraźnym, posiada luki, miejsca puste. 2. Obraz odtwórczy nie trwa tak spokojnie, jak trwało wyobrażenie spostrzeżeniowe, tylko zjawia mi się na krótki moment z największą wyrazistością i znika bez śladu [...] 3. Odwrócenie uwagi wystarcza, żeby wyobrażenie pochodne przestało istnieć [...] Natomiast światła, barwy, widoki dane w wyobrażeniach spostrzegawczych trwają przy największych nawet hałasach [...]. 4. Wyobrażenia pochodne są „przezroczyste” i „bezcieleśne” [...] Równie dobrze moglibyśmy powiedzieć, że wyobrażenia pochodne „przebiegają w innej płaszczyźnie, rozgrywają się na innym polu, są zbudowane z innego materiału, są przeżywane jakimiś osobnymi organami zmysłowymi, które nosimy w sobie.” Zob.: W. Witwicki, *Psychologia*, t. II, Warszawa 1962, s. 214–215.

Odrzuciwszy wszystkie stanowiska, próbujące wyjaśnić istotę sądu spostrzeżeniowego respektując zasadę zjawiskowości, Ołeksyuk stwierdza, iż poczucia rzeczywistości przedmiotów danych w spostrzeżeniu zewnętrznym nie da się wyjaśnić „na linii podejścia do przedmiotu od strony wyobrażeń”.

3. Nasze ciało w aktach „absolutnej obecności”

Odrzuciwszy, na podstawie analiz przedstawionych w pierwszej części pracy, zasadę zjawiskowości, w drugiej części Ołeksyuk wykazuje prawdziwość negacji tej tezy. Przypomnijmy, że zasada zjawiskowości głosi, iż każdy przedmiot (w szczególności każdy przedmiot materialny) jest nam dany wyłącznie przez zjawiska. Otóż według Ołeksyuka – pewien przedmiot materialny jest nam dany bez zapośredniczenia w ulotnych, częściowych, zmiennych i perspektywicznych zjawiskach. Pisze:

Nasze ciało jest przedmiotem materialnym, i nasze ciało jest czymś, co w każdej chwili naszej świadomości jest nam obecne całe, od zmian warunków obecności niezależne, w swoich zmianach rzeczywistych identyczne, w swoim wnętrzu pełne, wszechstronne, przesunięciom perspektywicznym wobec nas niepodległe²⁰.

To szczególne poczucie, które mamy względem swego ciała, nazywa „aktem absolutnej obecności”.

Ołeksyuk stawia sobie następnie pytanie, skąd bierze się w nas poczucie obecności naszego „ja” – jako przedmiotu materialnego i gen-identycznego, którego własności dane są nam wprost, a nie przez ich umysłowe reprezentacje. Źródłem tego przekonania nie jest, według Ołeksyuka ani spostrzeżenie-wyobrażenie, ani wrażenia organiczne, ani złudzenie. Oto jego argumentacja.

Po pierwsze, ani spostrzeżenie wewnętrzne, ani zewnętrzne (przez zmysły), ani jakikolwiek inny akt wyobrażenia przedmiotów materialnych nie jest źródłem tego, że nasze ciało jest nam dane bezpośrednio, gdyż akty te dają nam dostęp do przedmiotów materialnych właśnie pośrednio: poprzez zjawiska.

Po drugie, gdyby tzw. wrażenia organiczne (tj. wyobrażenia, których bodźce znajdują się w granicach naszego ciała) były aktami absolutnej obecności naszego ciała, to musiałyby być jakieś jedno, jednolite wrażenie naszego cielesnego „ja” – nie odnajdujemy jednak takiego wrażenia w introspekcji.

Po trzecie, niektórzy twierdzą, iż jedynym „ja” jest „ja”-psychiczne – a wrażenie „ja”-cielesnego to jedynie złudzenie, mające swoje źródło w tym, że przeżycia uczuciowe (a więc pewne stany „ja”-psychicznego) mają podłoże fizjologiczne. Ołeksyuk odrzuca ten pogląd, wskazując, iż zakłada on to, co ma wykazać (mia-

²⁰ Tamże, s. 34–35.

nowicie, że „ja” jest czymś psychicznym). Zarzuca też zwolennikom tego stanowiska, że normalne przeżycia obecności własnego ciała określają mianem „złudzenia”, a decydującą rolę przypisuje stanom patologicznym.

Ołeksiuk przychyła się natomiast do poglądu, zgodnie z którym aktów absolutnej obecności naszego „ja” należy szukać wśród przeżyć emocjonalnych (uczuciowych) i wolicjonalnych, przy czym przynajmniej niektóre przeżycia z tej grupy nie mają, według niego, podstawy wyobrazeniowej. W szczególności – Ołeksiuk uznaje, że ciało jest dla nas absolutnie obecne w aktach działania, rozumianych jako akty cielesnego wykonywania zamierzeń woli. Twierdzenie to uzasadnić można, według niego, znów przez odwołanie się do introspekcji. Pisze:

Mówi nam o tym nasze doświadczenie wewnętrzne, które wskazuje, że w każdym najdrobniejszym naszym ruchu, jako działaniu, [...] jest zawarta obecność całego naszego ciała, jako włączona obecność naszego «ja» cielesnego, całego, identycznego, od zmian warunków obecności niezależnego²¹.

4. Akty działania jako akty obecności przedmiotów materialnych

W aktach działania nasze ciało jest zarazem podmiotem i przedmiotem – danym nam absolutnie, a więc nie za pośrednictwem wyobrażeń. Ołeksiuk zwraca uwagę na to, że w aktach działania jest nam dany nie tylko ów podmiot-przedmiot, lecz także inne przedmioty materialne: przedmioty działania.

W przekonaniu Ołeksiuka także objekty działania są w aktach działania dane nam «absolutnie». Przekonanie to uzasadnia jednak jedynie ogólnikowo, odwołując się do przykładów i dość niejasnych intuicji, które wyraża, mówiąc o „objektywacji podmiotu w przedmiocie działania” i „jedności podmiotu-przedmiotu w działaniu”. Ołeksiuk jest skłonny przypisywać ową «absolutność» przedmiotom wszelkich działań, nie tylko działań twórczych *sensu stricto*.

Twierdzenie, głoszące, iż „przedmiot działania jest nam absolutnie obecny w każdym akcie działania”, Ołeksiuk nazywa „fundamentalnym prawem działania”, lub „fundamentalnym prawem życia”.

5. Zasada zjawiskowości

Ołeksiuk wiele miejsca poświęca krytyce akceptowanej powszechnie przez uczniów Brentana zasady zjawiskowości²². Brentano uważał ją za oczywistą, ale

²¹ Tamże, s. 46.

²² Krytyka tej zasady w stosunku do uczuć została wcześniej przeprowadzona przez Baleya. Ołeksiuk w swojej pracy powołuje się na artykuł Baleya „Pro poniatje psychologičnoji osnovy poczuwań” (s. 51). Notatki tej pracy Baleya znajdują się w archiwum Ołeksiuka: Archiwum Instytutu Literatury im. T.Szewczenki w Kijowie, zbiór 56, jednostka 206.

w odczuciu Ołeksziuka zasada ta wcale nie jest oczywista. Ołeksziuk przywołuje argument Meyera, według którego przynajmniej niektóre uczucia i pożądania mogą się obejść bez wszelkiego wyobrażenia. Przykłady Meyera należą jednak do przeżyć prostych, «popędowych». Ołeksziuk twierdzi więcej: nie tylko akty działania niższego («ślepego») są nieobjęte przez zasadę zjawiskowości, ale też i akty działania wyższego (dowolnego) są aktami obecności przedmiotu bez pośrednictwa wyobrażeń.

6. Działanie-spostrzeżenie

Uznanie, iż, z jednej strony, w spostrzeżeniu istnienie przedmiotów świata zewnętrznego narzuca się jako niepowątpiewalne, oraz iż, z drugiej strony, aktami absolutnej obecności przedmiotów materialnych są akty działania, prowadzi Ołeksziuka do przekonania, że zachodzi pewien bliski związek między działaniem i spostrzeżeniem. Ołeksziuk odnotowuje, że związek ten został wcześniej zauważony przez Bergsona, przy czym Bergson uważał, iż także przedmioty działania dane są nam w zjawiskach, a nie – w sposób absolutny. Ołeksziuk natomiast określa spostrzeżenie jako akt złożony, zawierający elementy wyobrazeniowe, a zarazem będący działaniem - jako aktem absolutnej obecności. Spostrzeżenie jest aktem złożonym w trojakim sensie. Po pierwsze, łączy w sobie elementy zjawiskowe, w których przedmioty dane są jedynie aspektowo, i elementy działania, w którym przedmioty dane są absolutnie. Po drugie, w ramach spostrzeżenia jako pojedynczego aktu zachodzi „wahanie” między nastawieniem praktycznym do przedmiotu (właściwym dla aktu działania) a nastawieniem pogładowym (właściwym dla wyobrażania). Po trzecie, spostrzeżenie jest miejscem „splotu” dwóch typów ludzkiej aktywności; dwóch sposobów odnoszenia się do przedmiotów. Spostrzeżenie jest więc połączeniem działania i wyobrażania.

Uzasadniając swój pogląd, Ołeksziuk ponownie odwołuje się do introspekcji. Píše:

Najpierw jest to doświadczenie wewnętrzne, które potwierdza myśl o udziale działania w spostrzeżeniu. Nie widzimy po prostu przedmiotów, lecz: ludzi, zwierzęta, rośliny, domy, ogrody, ulice [...] i znaczy to w naszym nastawieniu potocznym przede wszystkim, że widzimy coś, z czego to lub owo robimy, z czym tak lub owak mamy do czynienia²³.

Swoje poglądy dotyczące działania i jego roli w spostrzeżeniu uzasadnia Ołeksziuk także pośrednio – wskazując, iż twierdzenia te wyjaśniają szczególną

²³ Archiwum Instytutu Literatury im. T. Szewczenki w Kijowie, zbiór 56, jednostka 171, s. 66. Podobne obserwacje, odnoszące się do dziedziny indywidualnego doświadczenia i przemawiające na rzecz teoretycznych propozycji Ołeksziuka, odnajduje on też u Husserla i Wundta (s. 66–67).

rolę zmysłu dotyku w poznaniu²⁴, a także obecność aktów odtwórczych w spostrzeganiu. Owe czynniki odtwórcze pochodzą z przeszłych działań, które pozostały na naszym ciele odpowiednie ślady. Ten szczególny typ spostrzeżenia, w którym biorą udział wspomnienia, nazywa Ołeksiuk „spostrzeżeniem-rozpoznaniem”²⁵. Według Ołeksiuka, udział działań odtwórczych w procesie spostrzegania sprawia, że spostrzeżenie jest przeżyciem zarówno „historycznym” (tj. zakorzenionym w przeszłych przeżyciach), jak i „społecznym” (tj. kształtowanym w pewnym stopniu przez kontakty z innymi ludźmi za pośrednictwem języka).

* * *

W konkluzji – Ołeksiuk zauważa, iż to właśnie przedmiot spostrzeżenia-działania jest właściwym przedmiotem sądu spostrzeżeniowego. Przedmiot ten jest, po pierwsze, genetycznie pierwotny względem innych aktów obecności przedmiotów, a po drugie, obchodzi się bez pośrednictwa zjawisk.

Reasumując – Ołeksiuk doszedł do swojej koncepcji przedmiotu spostrzeżenia-działania jako przedmiotu tzw. sądu spostrzeżeniowego na drodze krytyki jednej z kluczowych tez Brentanowskiego psychologizmu, mianowicie tezy o wyobrażeniowym charakterze wszystkich zjawisk psychicznych (czyli o pierwotności przedstawień względem pozostałych przeżyć). Krytyczna analiza poglądów Brentana okazywała się skądinąd wielokrotnie płodna poznawczo: Twardowski doszedł w taki sposób do swej teorii czynności i wytworów, Meinong – do teorii przedmiotów, Freud – do teorii przeżyć podświadomych, a Husserl – do fenomenologii. Ołeksiuk był krytycznie nastawiony do rozwiązań zaproponowanych przez Brentana; sam sposób rozpatrywania tytułowego problemu i użycie do tego charakterystycznej aparatury pojęciowej wskazują jednak na to, że Ołeksiuk jako filozof bez wątplenia należał do przedstawicieli tradycji brentanowskiej. W szczególności, psychologizm Ołeksiuka – to przede wszystkim psychologizm metodologiczny: w licznych miejscach swojej rozprawy filozof ukraiński w celu uzasadnienia przyjętych rozwiązań odwołuje się do introspekcji. Na psychologizujący styl uprawiania filozofii wskazuje zresztą już sam podtytuł rozprawy Ołeksiuka: *Studium z psychologii poznania*.

²⁴ Ten pogląd najprawdopodobniej bierze swój początek od Arystotelesa, według którego zmysł dotyku spośród wszystkich zmysłów daje najmocniejsze świadectwo o istnieniu przedmiotów świata zewnętrznego. Skądinąd ciekawe, że w *Biblii* jeden z apostołów (Tomasz), aby przekonać się, że stoi przed nim naprawdę Chrystus, chciał go dotknąć.

²⁵ O „rozpoznaniu” w rozdziale poświęconym przypomnieniom mówi W. Witwicki w: *Psychologia*, t. I, Warszawa 1962, s. 296.

Ołeksziuk wychodzi ponadto w swych analizach z Brentanowskiego założenia o intencjonalności aktów psychicznych, które stosuje także do działań. Pisze więc:

Leży to w sensie każdego aktu działania, że jest aktem celowym, że „ma” swój przedmiot, że nie tylko «odnosi się» do niego, jak to czyni akt wyobrażenia, lecz dąży do niego, opanowuje go, wchodzi w jego posiadanie²⁶.

Praca Ołeksziuka jest też świadectwem tego, że miał on znakomitą wiedzę o stanie ówczesnej filozofii europejskiej. Wystarczy wymienić filozofów i psychologów, których idee i rezultaty badań wykorzystał w swojej pracy. Byli to (poza wspomnianymi już Stepanem Baleyem, Henriem Bergsonem, Franzem Brentanem, Hansem Drieschem, Sigmundem Freudem, Bernardem Katzem, Tadeuszem Kotarbińskim, Heinzem Linkem, Theodorem Lippsem, Alexiusem Meinongiem, Meyerem, Kazimierzem Twardowskim, Władysławem Witwickim i Wilhelmem Wundtem): Henri Buriot, Hans Cornelius, Benedetto Croce, Max Dessoir, Franz Hluška, Vladimir Jankielewicz, David Katz, Helmut Kreibig, Oswald Külpe, Rudolf Herman Lotze, Ernst Meumann, Traugott Konstantin Oesterreich, Théodule Ribot, Heinrich Rickert, Wilhelm Schapp, Arthur Schopenhauer, Herman Schwarz, Jules Seglas, Momcilo Selesković, Paul Sollier, Goswin Uphues i Johannes Volkelt.

²⁶ Archiwum Instytutu Literatury im. T. Szewczenki w Kijowie, zbiór 56, jednostka 171, s. 56.



ADAM JONKISZ

Pojęcie zdania w sensie logicznym a koncepcja prawdziwości ocen etycznych

Ważną rolę w sporach o prawdziwość ocen etycznych gra pojęcie zdania w sensie logicznym. Pojęcie to jest zakładane zarówno przez zwolenników, jak i przez przeciwników tezy o poznawczym charakterze sądów etycznych. W pierwszej (A) części artykułu scharakteryzuję definicje zdania logicznego obecne w polskiej literaturze filozoficznej i logicznej, a w części drugiej (B) rozważę ich wpływ na głoszoną w metaetyce koncepcję prawdziwości ocen.

A. W logice są używane różne określenia zdania, widoczne także w sporze o status poznawczy etyki i prawdziwość ocen etycznych. Dla potrzeb rozważań wskazanych tytułem artykułu wystarczy omówić główne typy definicji zdania w sensie logicznym. Są mianowicie określenia wsparte na pojęciu zdania zaczerpniętym z gramatyki (dokładniej – zdania oznajmującego); są definicje odwołujące się do pojęć semantycznych (najczęściej – do pojęcia wartości logicznej); oraz określenia wykorzystujące w części definiującej pojęcia pragmatyczne. Będę je nazywał odpowiednio definicjami wewnątrzjęzykowymi, semantycznymi oraz pragmatycznymi¹.

¹ Definicje pierwszego rodzaju można by nazwać gramatycznymi lub syntaktycznymi, terminy te jednak zbyt mocno (zwłaszcza drugi z nich) sugerują, że charakterystyka zdania logicznego jest zawężona do struktury (budowy) zdania, co nie jest zgodne chociażby z tym, że spośród ogółu zdań w sensie gramatycznym zdania oznajmujące są wyróżniane ze względu na cel wypowiedzi. Z kolei termin „wewnątrzjęzykowe” może sugerować jako swoje dopełnienie nazwę „metajęzykowe”, co nie byłoby trafne, jako że metajęzykowe są wszystkie rodzaje definicji zdania w sensie logicznym. Podział definicji zdania w sensie logicznym na te trzy rodzaje jest utrudniony przez fakt, że są nieostre granice między cechami (własnościami, relacjami, funkcjami) wyrażen syntaktycznymi, semantycznymi i pragmatycznymi, a wskutek tego nie są też, jak wiadomo, uzgodnione granice między działami (problemami, pojęciami, koncepcjami) semiotyki.

Przegląd definicji – wrywkowy tylko, mam jednak nadzieję, że wystarczający w tych rozważaniach – warto poprzedzić następującymi zastrzeżeniami: (i) włączanie konkretnej definicji do któregoś z zapowiedzianych typów jest utrudnione przez to, że pojęcia gramatyczne, semantyczne bądź pragmatyczne nie zawsze są w nich użyte wprost; (ii) są określenia, w których definiujący zdanie w sensie logicznym odwołuje się do pojęć różnych rodzajów (najczęściej są w takich mieszanych definicjach łączone pojęcia gramatyczne i semantyczne), a wtedy trzeba rozstrzygać, które z nich pełnią rolę definicyjną, a które pomocniczą; (iii) zdarza się również, że ten sam autor, nawet w jednej pracy, podaje określenia różnych typów, co dodatkowo utrudnia nazywanie konkretnego filozofa zwolennikiem któregoś z tych sposobów definiowania.

A.1 Pośród definicji wewnątrzjęzykowych są takie, wedle których zdania w sensie logicznym to zdania oznajmujące (szersze rozumienie), przeważają jednak określenia, z których wynika – wprost albo niewprost – że ogół zdań w sensie logicznym jest podzbiorem właściwym ogółu zdań oznajmujących (definicje wewnątrzjęzykowe węższe).

Określenia utożsamiające oba te zakresy znajdujemy w pracach K. Ajdukiewicza:

[...] wyrażenie nazwiemy przy pewnym jego znaczeniu zdaniem oznajmującym (lub zdaniem w sensie logicznym), jeśli wyrażenie to wypowiada przy tym właśnie znaczeniu jakiś sąd, tzn. jakąś myśl odnoszącą się w sposób sprawozdawczy do jakiegoś stanu rzeczy [...] zajmować się będziemy [...] zdaniami oznajmującymi, czyli zdaniami w sensie logicznym².

Utożsamienie zbioru zdań w sensie logicznym z ogółem zdań oznajmujących jest widoczne w pierwszej oraz ostatniej części przytoczonej wypowiedzi, część środkowa ma wyraźnie pragmatyczny charakter, chodzi bowiem o wyrażanie sądów w sensie psychologicznym. Całe to określenie, gdy chodzi o sposób definiowania, ma więc charakter mieszany, na pewno jednak – i to dla naszych rozważań jest najważniejsze – należy do ujęć szerszych. Zawarta w nim definicja pragmatyczna: zdania logiczne to wyrażenie wypowiadające jakiś sąd, tzn. jakąś myśl

² K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*. PWN, Warszawa 1965, s. 28–29. Nazywanie podanej definicji gramatyczną lub (tym bardziej) syntaktyczną byłoby rażące, jako że sam Ajdukiewicz odcina się od gramatycznego (czyli odwołującego się do struktury wyrażenia) sposobu definiowania zdania w sensie logicznym, opowiadając się za charakterystyką wyrażenia od strony ich znaczenia (tamże, s. 27). Warto dodać, że w pismach Ajdukiewicza termin „zdanie logiczne” (także „wypowiedź logiczna”) jest też używany w innym kontekście i innym znaczeniu, tj. na oznaczenie wypowiedzi odnoszących się do twórców językowych (wypowiedzi metajęzykowych), odróżnionych od wypowiedzi zwanych zdaniami przedmiotowymi (tenże: *O tzw. neopozytywizmie*, [w:] *Język i poznanie*, t. II, s. 14–18).

odnoszącą się w sposób sprawozdawczy da jakiegoś stanu rzeczy – również prowadzi bowiem do utożsamienia ogółu zdań logicznych ze zbiorem zdań oznajmujących. Wątpliwości co do tego znikają, gdy się pamięta, że odnoszenie się myśli sprawozdawcze jest przez Ajdukiewicza przeciwstawione odnoszeniu się pytajnemu, rozkazującemu i życzeniowemu; odniesienie sprawozdawcze do jakiegoś stanu rzeczy nie wyklucza więc np. zdań mówiących o przyszłości (w dyskusjach nad logicznością zdań wskazywanych zazwyczaj jako przykład zdań oznajmujących nie będących zdaniem w sensie logicznym), ani też zdań oceniających i normatywnych. Takie rozumienie (warunki) „sprawozdawczego odnoszenia się” potwierdzają uwagi Ajdukiewicza do jego definicji zdania logicznego, w których jako przykłady zdań gramatycznych nie logicznych wylicza wyłącznie zdania pytajne, rozkazujące i tzw. optatywne³.

Określając zdanie w sensie logicznym Ajdukiewicz odsyła wprawdzie również do pojęcia wartości logicznej, lecz wykorzystuje je jedynie pomocniczo, a przy tym – co dla niniejszego zestawienia rodzajów definicji ważne – w sposób podkreślający tożsamość ogółu zdań logicznych ze zbiorem zdań oznajmujących.

Zdania oznajmujące, które nazywamy też *zdaniem w sensie logicznym*, mają pewną własność wspólną, odróżniającą je od wszystkich pozostałych rodzajów zdań. Mianowicie wszystkie zdania oznajmujące, i tylko takie zdania, są prawdą lub fałszem. [...] Prawdę i fałsz nazywamy *wartościami logicznymi*. Posługując się tym terminem możemy też powiedzieć, że cechą charakterystyczną zdań oznajmujących, czyli zdań w sensie logicznym, jest to, że mają one jakąś wartość logiczną”⁴ [kursywa oryginalna, podkreślenie moje – A.J.].

W definicjach zwanych tu wewnątrzjęzykowymi szerszymi mieści się również określenie zdania w sensie logicznym przyjęte przez T. Czeżowskiego:

Każde wyrażenie, które położone po słowach „prawdą jest, że” daje wraz z nimi całość sensowną, nazywa się zdaniem lub powiedzeniem. Termin „zdanie” użyty jest tu w sensie logicznym, zatem inaczej, niż używa się go w gramatyce⁵.

W określeniu tym nie pojawia się wprawdzie termin „zdanie oznajmujące”, co więcej – jest w nim użyte słowo „prawda”, jednak i ta definicja ma charakter wewnątrzjęzykowy. Po pierwsze bowiem warunek postawiony w tej definicji wyrażeniom spełniają wszystkie i tylko zdania oznajmujące. Potwierdzenie tej

³ K. Ajdukiewicz, *Logika...*, s. 28. Ajdukiewicz mówi o różnych sposobach odnoszenia się – myśli, następnie wyrażanych w języku – do stanów rzeczy: sprawozdawczym, pytającym, życzącym, rozkazującym; odpowiednio do tego wylicza zdania oznajmujące, pytajne, optatywne i rozkazujące, czyli kategorie wyliczane w gramatyce, gdy dzieli się zdania ze względu na cel wypowiedzi.

⁴ Tamże, s. 28–29.

⁵ T. Czeżowski, *Logika*, PWN, Warszawa 1968, s. 16.

prawidłowości gramatycznej znajdujemy zresztą w komentarzu do tej definicji, w którym pośród przykładów zdań w sensie gramatycznym, a niespełniających tej definicji Czeżowski podaje wyłącznie zdanie nie oznajmujące, tj. rozkazujące i pytajne⁶. Po trzecie wreszcie, sformułowany w tej definicji warunek, by wyrażenia „dawało sensowną całość” trzeba rozumieć tak, że całość, o której mowa, odczytana zgodnie z regułami języka, w którym jest sformułowana, jest poprawna pod względem składniowym⁷.

Określenie sugerujące utożsamienie zdań logicznych ze zdaniem oznajmującym znajdujemy też w podręczniku logiki K. Pasenkiewicza: „Zdania opisujące stany rzeczy są zdaniem oznajmującym: nazywamy je zdaniem logicznym...”⁸. Inne, zawężające odczytanie tej definicji jest możliwe, jednak tylko gdy się przyjmie, że każde zdanie opisujące stany rzeczy jest zdaniem oznajmującym, lecz nie odwrotnie, oraz że występujący w tym określeniu zaimek „je” odnosi się do zdań opisujących stany rzeczy, a nie do zdań oznajmujących. Natomiast dodatkowa informacja, że „Zdania logiczne mogą mieć różne wartości poznawcze, np. prawdy, fałszu, możliwości” oraz że w klasycznych teoriach logicznych przyjmuje się tylko prawdę i fałsz, nie zawęża zakresu definiensa, ponieważ posiadanie „wartości poznawczej” jest traktowane jako cecha zdań oznajmujących, a nie jako wyróżniająca zdania logiczne spośród ogółu zdań oznajmujących⁹. W tym samym podręczniku znajdujemy jednak również definicję wyraźniej semantyczną: „Zdaniem logicznym nazywamy wypowiedź prawdziwą lub fałszywą, to znaczy zgodną albo niezgodną z rzeczywistością (z dziedziną)”¹⁰, co z kolei – zgodnie z wymaganiem, że tekst w jednym podręczniku logiki powinien być logicznie spójny – może sugerować (błędnie), że pierwsza, definicja, wewnątrzjęzykowa i określenie semantyczne są zakresowo równe.

Do definicji zwanych tu wewnątrzjęzykowymi należy również określenie: „Zdanie w sensie logicznym jest wypowiedzią oznajmującą, która coś stwierdza

⁶ T. Czeżowski, *Logika...*, s. 16. Nie mieszczą się w tym podziale, wyliczone przez Czeżowskiego (tamże) „zdania względne” (tj. podrzędne przydawkowe wprowadzone zaimkiem względnym).

⁷ „Sensowność” nie zawsze jest sprowadzana do poprawności składniowej, redukcja taka jednak jest widoczna stosowanych przez Ajdukiewicza, Czeżowskiego i in. definicjach należenia wyrażen do tej samej kategorii składniowej. Por. np. S. Kamiński, *Elementy logiki formalnej*, [w:] M.A. Krapiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, P. Jaroszyński: *Wprowadzenie do filozofii*, RW KUL, Lublin 1992, s. 460.

⁸ K. Pasenkiewicz, *Logika ogólna*, PWN, Warszawa 1980, s. 12.

⁹ Tamże, s. 13. O tym, że Pasenkiewicz nie utożsamia ogółu zdań oznajmujących ze zbiorem zdań w sensie logicznym świadczy więc nie definicja zdania logicznego, lecz fakt, że spośród zdań opisujących stany rzeczy (zjawiska, zdarzenia, prawidłowości), które nazywa zdaniem oznajmującym, wyłącza normy i oceny (tamże, s. 12), które w klasyfikacjach gramatycznych są w klasie zdań oznajmujących.

¹⁰ Tamże, s. 111.

lub czemuś zaprzecza”, natomiast uznanie go za definicję wewnątrzjęzykową szerszą albo węższą zależy od tego, jak rozumie się uwagę: „Tak rozumiane zdania są *prawdziwe* albo *fałszywe*”¹¹ – jeśli (a tak można to odczytać) posiadanie wartości logicznej nie jest traktowane jako warunek definiujący, lecz jako własność zdań oznajmujących, to cała definicja należy do szerszych. Że autor tej definicji rozumie zdania w sensie logicznym wężiej niż zdania oznajmujące, widać dopiero w dodatkowych uwagach, w których spośród „wypowiedzi w sensie logicznym” są wykluczone nie tylko (nie mieszczące się w zdaniach oznajmujących) rozkazy i pytania, lecz także normy¹². Nie semantyczne określenie przyjmuje także Z. Ziemiński: „[...] zdanie w sensie logicznym – to wyrażenie stwierdzające, że tak a tak jest albo nie jest, a wobec tego wyrażenie to jest prawdziwe albo fałszywe”¹³. Gdyby się wyrzuciło z tej definicji człon środkowy, mielibyśmy określenie niewątpliwie semantyczne (zdanie w sensie logicznym to wyrażenie prawdziwe albo fałszywe); ponieważ jednak i w tej definicji wartość logiczna wyrażenia jest traktowana nie jako definiująca zdania logiczne, lecz jako cecha ufundowana na ich orzekającym charakterze, więc i ta definicja nie jest semantyczna. Mogłaby być nawet uznana za szerszą, gdyby nie to, że z dodatkowych uwag Ziemińskiego do pojęcia zdania w sensie logicznym wynika jasno, że zdania logiczne to podzbiór ogółu zdań oznajmujących (definicja wewnątrzjęzykowa węższa), jako że nie są zdaniami logicznymi ani wypowiedzi zdaniowe niezupełne, ani funkcje zdaniowe, ani oceny i normy¹⁴.

A.2 W definicjach zwanych semantycznymi za cechę wyróżniającą zdania logiczne uznaje się najczęściej posiadanie wartości logicznej. Pominąwszy poglądy na nośniki prawdy, różnicujące sformułowania takich definicji, popatrzmy na kilka przykładów. Semantyczną definicję znajdujemy w pracach T. Kotarbińskiego: „wszystkie i tylko te napisy (ogólniej: wypowiedzi) są zdaniami, które są bądź prawdziwe, bądź fałszywe”, choć w innym miejscu czytamy „[...] rozumiemy przez „zdanie” to, co rozumie się pospolicie przez „zdanie oznajmujące” lub przez „zdanie logiczne”¹⁵. Definicję semantyczną podaje również L. Borkowski: „Terminu „zdanie” używa się w logice dla oznaczenia tylko takich wyrażen, które

¹¹ J.W. Bremer: *Wprowadzenie do logiki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 72.

¹² Tamże, s. 72–73.

¹³ Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, PWN, Kraków 1974, s. 58.

¹⁴ Tamże, s. 61–65 i 101–108.

¹⁵ T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1986, s. 109. Uzupełnienie tego określenia nie wskazuje jednoznacznie na to, że Kotarbiński uznaje zdania w sensie logicznym za podzbiór właściwy zdań oznajmujących, łącznik „to, co rozumie się” może być bowiem odczytany równościowo (w sensie użytego w definicji głównej „wszystkie i tylko”).

są prawdziwe lub fałszywe”¹⁶; a także S. Kamiński: „Zdanie w logice jest to wyrażenie, któremu przysługuje określona wartość logiczna...”; porównując zdania logiczne z gramatycznymi dodaje, że zdania logiczne to „w terminologii gramatycznej przeważnie tylko zdania oznajmujące (orzekające) jako wypowiedź kompletna”¹⁷; oraz L. Gumański: [zdania w sensie logicznym to] „tylko wyrażenia zwane w gramatyce ‘zdaniami orzekającymi’, które spełniają ten warunek, że są bądź prawdziwe, bądź fałszywe”¹⁸.

Wyraźnie semantyczną definicję podaje także w swoim podręczniku z logiki G. Malinowski:

Spośród wszystkich poprawnych składniowo zdań języka (potocznego lub naukowego) interesować nas będą te tylko, które podlegają ocenie z punktu widzenia prawdy lub fałszu. Zdania takie nazywać będziemy *zdaniami w sensie logicznym*, zaś *prawdę* i *fałsz* wartościami logicznymi¹⁹ [kursywa oryginalna].

Również Z. Hajduk uznaje posiadanie wartości logicznej za cechę wyróżniającą zdania logiczne spośród ogółu wyrażań, odróżniając przy tym zdania logiczne w sensie ścisłym (gdy dopuszcza się jako wartości logiczne jedynie prawdę i fałsz) oraz szerszym (więcej wartości logicznych)²⁰.

Semantyczne rozumienie zdania w sensie logicznym zakłada także M. Przełęcki w swoich rozważaniach metaetycznych, w których – argumentując za poznawczym charakterem ocen – uznaje je za „autentyczne zdania w sensie semantycznym, tj. za wypowiedzi prawdziwe lub fałszywe w dosłownym znaczeniu tych terminów”²¹.

W swoim podręczniku logiki R. Wójcicki nie formułuje definicji zdania w sensie logicznym, na podstawie jego uwag co do zakresu stosowania praw kwadratu logicznego można jednak stwierdzić, że uznaje ogół takich zdań za podzbiór zdań oznajmujących, podaje bowiem przykłady zdań oznajmujących, które nie są zdaniami logicznymi, czy są wręcz „bezsensowne”; z drugiej strony nie zgadza

¹⁶ L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, TN KUL, Lublin 1991, s. 7.

¹⁷ S. Kamiński, *Elementy...*, s. 460.

¹⁸ L. Gumański, *Wprowadzenie w logikę współczesną*, PWN, Warszawa 1990, s. 24.

¹⁹ G. Malinowski, *Logika ogólna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2007, s. 48.

²⁰ Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk. Skrypt dla studiujących kierunki przyrodnicze oraz filozofię przyrody*, RW KUL, Lublin 2000, s. 33. Semantyczną i podobnie uzupełnioną definicję zdania logicznego przyjąłem również w moim podręczniku z logiki: „Zdanie w sensie logicznym to wyrażenie, które ma wartość logiczną, tzn. jest prawdziwe albo jest fałszywe” – w uwadze do tego określenia czytamy, że sprowadzenie wartości logicznej do prawdy i fałszu jest zasadne na gruncie logiki klasycznej (A. Jonkisz, *Logika ogólna*, ATH, Bielsko-Biała, s. 75).

²¹ Por. M. Przełęcki, *Sens i prawda w etyce*, Biblioteka Myśli Semiotycznej 49, pod red. J. Pelca, Warszawa 2004, s. 23.

na stosowanie praw logiki wyłącznie do zdań posiadających określoną wartość logiczną²².

A.3 W definicjach trzeciej grupy podstawową rolę grają pojęcia pragmatyczne (np. przekonanie, sąd, wyrażanie, orzekanie). Wyżej zwróciłem już uwagę na wyraźnie pragmatyczny człon definicji podanej przez Ajdukiewicza: zdania logiczne to wyrażenie wypowiadające jakiś sąd, tzn. jakąś myśl odnoszącą się w sposób sprawozdawczy do jakiegoś stanu rzeczy²³. Określenie pragmatyczne znajdujemy także np. w podręczniku J. Jadackiego: „Za zdania będziemy uważać wszystkie i tylko takie wyrażenia, za pomocą których wypowiada się przekonania”²⁴. Gdy się pamięta, że przekonania należą do kategorii sądów w sensie psychologicznym, wtedy widać wyraźnie podobieństwo obu tych definicji. Mieszany charakter (tj. pragmatyczno-semantyczny) ma natomiast inna definicja podana w tymże podręczniku: „Zdanie jest wyrażeniem, które nadaje się do prawdziwego lub fałszywego orzekania czegoś o czymś”²⁵.

B. W kontekście różnych definicji pojęcia zdania w sensie logicznym można podjąć zagadnienia stawiane najczęściej w sporach o status poznawczy etyki i prawdziwość ocen.

B.1. Czy oceny etyczne są zdaniami w sensie logicznym?

Odpowiedź na to pytanie – a także na ogólniejsze: czy wypowiedzi wartościujące są zdaniami w sensie logicznym? – zależy bezpośrednio od ustaleń dotyczących pojęcia zdania w sensie logicznym. Ogólna prawidłowość jest oczywista: im szerzej rozumie się zdanie w sensie logicznym, tym większe są szanse na uznanie ocen za takie zdania.

Porównanie zakresów definiensów różnych definicji zdania w sensie logicznym nie w każdym przypadku jest proste, choć niektóre relacje są wyraźnie widoczne. W definicjach nazwanych wyżej wewnątrzjęzykowymi szerszymi ogół zdań logicznych jest utożsamiony z ogółem zdań oznajmujących; do takiego samego utożsamienia prowadzą niektóre przynajmniej definicje pragmatyczne (spośród wyżej przytoczonych – Ajdukiewicza i Jadackiego).

²² R. Wójcicki zwraca uwagę na fakt, że w logice współczesnej odrzuca się („niefortunną”) koncepcję zdania w sensie logicznym, a stosuje się pojęcie luki prawdziwościowej. „Terminu tego używa się na określenie sytuacji, gdy jakiś zdanie stwierdzające zachodzenie pewnego stanu rzeczy („zdanie oznajmujące” – jeśli mielibyśmy operować pojęciami gramatycznymi), nie posiada wartości logicznej” (*Wykłady z logiki z elementami teorii wiedzy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 73–74).

²³ K. Ajdukiewicz, *Logika...*, s. 28.

²⁴ J.J. Jadacki, *Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2001, s. 37.

²⁵ Tamże, s. 123.

Podzbiorem ogółu zdań oznajmujących jest natomiast zbiór zdań logicznych określony w definicjach (jak na to wskazuje sama ich nazwa) wewnątrzjęzykowych węższych, a także w definicjach semantycznych. W niektórych definicjach wewnątrzjęzykowych zawężenie zakresu definiensa nie jest widoczne wprost, lecz dopiero w kontekście uwag do definicji zdania w sensie logicznym oraz przykładów (często – negatywnych) ilustrujących zakres tego pojęcia. Że zakres pojęcia zdania logicznego jest podrzędny do ogółu zdań oznajmujących, widać wyraźniej w definicjach semantycznych (wspartych na pojęciu wartości logicznej): każde wyrażenie, które ma wartość logiczną, jest zdaniem oznajmującym, wiele jest jednak zdań oznajmujących, które nie są zdaniami logicznymi w sensie semantycznym. Zdaniami oznajmującymi nie logicznymi są np. funkcje zdaniowe (dokładniej – funkcje zdaniowe, które nie są ani zawsze spełnione, ani zawsze niespełnione) oraz inne zdania oznajmujące zawierające wyrażenia, których odniesienie jest nieokreślone lub nie ma go w ogóle. Powody wadliwości referencyjnej zdania oznajmującego mogą być rozmaite, do najczęstszych należą niezupełność wypowiedzi zdaniowej (spowodowana np. użyciem wyrażań okazjonalnych) oraz usterki zakresowe, jak nieostrość i pustość (analityczna lub syntetyczna) nazw występujących w wypowiedzi.

Gdy utożsamia się zdania logiczne z oznajmującymi, wtedy normy i oceny wyrażone w takich zdaniach również są uznawane za zdania logiczne; jeśli doda się do tego twierdzenie, że zdania oznajmujące mają wartość logiczną, to również ocenom i normom wartość logiczna jest przypisywana. Zależność tę potwierdzają np. poglądy metaetyczne Ajdukiewicza i Czeżowskiego, wsparte na tak szerokim rozumieniu zdania w sensie logicznym.

Węższemu pojęciu zdania w sensie logicznym – zdefiniowanemu wprost lub, jak jest najczęściej w rozważaniach metaetycznych, jedynie zakładanemu – towarzyszy zwykle pogląd, że oceny nie są zdaniami logicznymi (Ziemiński, Pasenkiewicz, Bremer, Malinowski). Nie zawsze jednak semantyczne (a więc węższe) rozumienie zdania logicznego prowadzi do wykluczenia ocen i norm spośród takich zdań. Zakładane w rozważaniach metaetycznych semantyczne pojęcie zdania w sensie logicznym bywa łączone z przekonaniem, że oceny i normy są takimi zdaniami, a więc że są prawdziwe bądź fałszywe (np. M. Przełęcki), a nawet z poglądem, że zdaniami logicznymi w sensie semantycznym są wszystkie tzw. zdania praktyczne, czyli obok ocen i norm także pytania i rozkazy (np. Z. Hajduk)²⁶.

²⁶ Do argumentów Przełęckiego za prawdziwością ocen, najpełniej wyłożonych w cytowanej wyżej pracy *Sens i prawda w etyce*, miałem już sposobność odnieść się krytycznie (m.in. w artykule *O poznaniu wartości. Uwagi do koncepcji metaetycznej Mariana Przełęckiego*, „Studia z Filozofii Polskiej”, t. 2 (2007), s. 71–83). Co się natomiast tyczy zaproponowanego przez Z. Hajduka rozszerzenia kognitywistycznej interpretacji na wszystkie zdania praktyczne, to jest ono oparte

B.2 Czy oceny etyczne są zdaniami logicznymi w sensie semantycznym?²⁷

W postawionym wyżej pytaniu chodzi o to, czy oceny etyczne mają wartość logiczną (a więc czy są zdaniami logicznymi w znaczeniu węższym)? Pytanie to warto jednak uściślić, najpierw następująco: Czy oceny są prawdziwe albo fałszywe?, a następnie: Czy oceny są prawdziwe albo fałszywe w sensie klasycznym?²⁸ Pierwsze uściślenie jest usprawiedliwione w kontekście logiki klasycznej (dwuwartościowej), przyjmowanej zwykle nie tylko w analizach metaetycznych, drugie jest uzasadnione faktem, że klasycznie rozumienie prawdy jest zakładane w omówionych wyżej definicjach zdania w sensie logicznym (w semantycznych – wprost).

Kluczowe dla rozstrzygnięcia tak uściślonego pytania jest, po pierwsze, sformułowanie warunków orzekania prawdy rozumianej klasycznie, a następnie sprawdzenie, czy warunki te są spełnione przez oceny etyczne. Mówiąc o orzekaniu prawdy można mieć na myśli zarówno warunki podmiotowe, jak i przedmiotowe. Podmiotowe są związane z okazywaniem prawdy/fałszu sądów wartościujących, a więc przede wszystkim z kryteriami prawdziwości i stosowności sprawdzianów prawdziwości do sądów wartościujących. Gdy natomiast pytamy o warunki przedmiotowe, chodzi o to, czy w ogóle można takie sądy dorzecznie formułować i przypisywać im wartość logiczną – o ile prawdę rozumie się klasycznie.

To drugie pytanie jest podstawowe, gdyby bowiem sądy etyczne (oceny, normy) nie spełniały przedmiotowych wymagań orzekania prawdy, wykluczone byłoby także, by mogła im przysługiwać wartość logiczna, a więc i to, by były weryfikowalne/falsyfikowalne. Nie można jednak umniejszać znaczenia warunków

na rozróżnieniu funkcji „bodźcowej” i informacyjnej takich zdań: pytania, oceny, normy i rozkazy, oprócz tego, że wyrażają chęć uzupełnienia informacji, że rekomendują, nakazują, zakazują, skłaniają itd. – jednocześnie informują (najwięcej – pytania, najmniej rozkazy) i właśnie ze względu na informację w nich zawartą „są zdaniami w sensie logicznym (daje się o nich orzekać wartość logiczną)”. Por. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia...*, s. 36–38. Moim zdaniem prawdę i fałsz można orzekać wyłącznie o presupozycjach (założeniach) zdań zwanych praktycznymi, natomiast same te zdania trzeba umieścić poza zasięgiem zdań posiadających wartość logiczną. Dotyczy to zwłaszcza pytań i rozkazów, których „nielogiczność” można uzasadnić nie tylko w semantyce, lecz także stosując syntaktyczne sprawdziany należenia wyrażań do jednej kategorii.

²⁷ Pytania te, zgodnie z tematem rozważań wskazanym tytułem artykułu, są sformułowane dla ocen etycznych, ustalenia dotyczące ocen etycznych można jednak uogólnić na inne oceny, a także na normy, etyczne i inne – jak na to wskazują ogólniejsze pojęcia (np. sądu wartościującego) stosowane w tych rozważaniach.

²⁸ Są możliwe dalsze uściślenia, dotyczące klasycznego rozumienia prawdy, w niniejszych rozważaniach nie są one jednak potrzebne (w pracy J. Woleńskiego, *Epistemologia*, t. III: *Prawda i realizm*, s. 104–109 są rozróżnienia podstawowe dla takich precyzacji, a także odesłania do innych publikacji, w których jest uściślona koncepcja prawdy zwana klasyczną).

podmiotowych. Wiadomo wprawdzie, że ustalenie wartości logicznej zdania jest jedynie wystarczającym, lecz nie koniecznym warunkiem uznania zdania za logiczne, tj. może być (i bywa) tak, że zdanie (oznajmujące) jest nieweryfikowalne/niefalsyfikowane, a mimo to posiada wartość logiczną, czyli jest zdaniem logicznym w sensie semantycznym. Gdyby jednak w praktyce dyskursu w dziedzinie moralności sądy etyczne były notorycznie nierozstrzygalne pod względem prawdziwości, uderzyłoby to bezpośrednio w jego kognitywistyczną interpretację: o ile w dyskursie etycznym ma być osiągnięte poznanie prawdziwe, to powinno być w nim także dostępne obiektywne sprawdzanie prawdziwości wygłaszanych sądów.

B.2.1 Jako że koncepcja klasyczna jest niewątpliwie korespondencyjna – mimo uzasadnionych wątpliwości co do rodzaju korespondencji zakładanej w klasycznym ujęciu prawdy²⁹ – więc koniecznym warunkiem przedmiotowym orzekania prawdziwości rozumianej korespondencyjnie jest istnienie rzeczywistości, z którą zdanie oceniające ma się zgadzać. W dyskusjach nad prawdziwością ocen etycznych uzależnienie to jest dostrzegane³⁰. Co ciekawe, znaczenie tego uwarunkowania podkreślają także zwolennicy klasycznie pojmowanej prawdziwości ocen. U T. Czeżowskiego czytamy np.: „[...] prawdziwie orzeka się tylko o tym, co istnieje”; „w zdaniu [...] prawdziwym (twierdzącym) stwierdza się istnienie jego przedmiotu”; „Pojęcie istnienia jest związane z pojęciem prawdy przez klasyczną definicję prawdy, według której zdanie jest prawdziwe zawsze i tylko, jeżeli istnieje to, co się w zdaniu stwierdza”³¹. Warunek ten jest też przyjmowany w rozważaniach metaetycznych M. Przełęckiego, który – zastosowawszy semantyczną definicję prawdy (zgodną z klasyczną, tj. korespondencyjną koncepcją prawdy) do ocen – stwierdza:

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 dobrych³².

oraz uzupełnia to określenie ważnym zastrzeżeniem:

²⁹ Korespondencja rozumiana mocno (w sensie przystawania, tożsamości) lub słabiej (odpowiedniość, izomorficzność). Por. pracę J. Woleńskiego cytowaną w poprzednim przypisie.

³⁰ Wagę tej kwestii podkreśla np. E. Klimowicz: „[...] aktualne pozostaje pytanie, jakie elementy obiektywnej rzeczywistości mają być opisywane w sądach etycznych, by tym sądom można było przypisać wartość logiczną w rozumieniu klasycznym?”. Por. E. Klimowicz, *Spór o prawdę w etyce*, [w:] *Prawdy o prawdzie*, red. J. Dębowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994, s. 52.

³¹ T. Czeżowski, *O indywiduach oraz istnieniu*, s. 62 i 69.

³² M. Przełęcki, *Sens i prawda...*, s. 20.

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 indywiduów, w tym wypadku – określony zbiór czynów”] wydaje się nieuprawnione³³.

Sformułuję argumenty za tym, że oceny etyczne nie spełniają przedmiotowych warunków orzekania prawdy rozumianej korespondencyjnie oraz że nawet jeśliby się im – przy pewnej interpretacji przedmiotu ocen i założeń ontologicznych co do jego istnienia – przypisało wartość logiczną, wtedy wykluczone byłoby jej ustalanie (warunek podmiotowy).

Argumentację dotyczącą warunków orzekania prawdziwości o ocenach warto ilustrować mając przed oczyma konkretne stwierdzenie (upraszczam przytoczoną wyżej wypowiedź Przełęckiego):

(*) Zdanie: „ten oto czyn jest moralnie dobry” jest prawdziwe ztw wskazany czyn należy do zbioru czynów moralnie dobrych.

Oznaczywszy desygnat wyrażenia „ten oto czyn” przez a oraz ogół czynów moralnie dobrych przez D , możemy powiedzieć krócej, że:

(**) Zdanie: „ $a \hat{I} D$ ” jest prawdziwe ztw $a \hat{I} D$

($a \hat{I} Z$ oraz $a \hat{I} N$ to, odpowiednio, skróty zdań „ten oto czyn jest moralnie zły” oraz „ten oto czyn jest moralnie neutralny”).

Dwa są warunki przedmiotowe orzekania prawdziwości o ocenach etycznych zbudowanych zgodnie ze schematem (*):

– (i) istnienie desygnatu wyrażenia „ten oto czyn”, czyli istnienie ocenianego czynu a ;

– (ii) istnienie ogółu czynów moralnie dobrych, czyli zbioru czynów D (a także ogółu Z czynów moralnie złych oraz ogółu N czynów moralnie neutralnych).

Otóż są uzasadnione wątpliwości co do obu tych warunków. Co się tyczy pierwszego, to nie można oczywiście wątpić w istnienie czynu jako faktu empirycznego (postrzeżeniowego), chodzi o to, że działania rozumiane tylko jako fakty empiryczne nie są przedmiotem ocen etycznych, krócej – czyn empiryczny (postrzegany) nie jest czynem etycznym. Różnica między działaniem jako faktem empirycznym a przedmiotem oceny (czynem etycznym) jest dostrzegana w koncepcjach etycznych, choć zwykle nie jest wprost nazywana. Na przykład M. Przełęcki przyznaje (zgadzając się w tym z R. Brandtem, choć odrzuca jego argumenty przeciwko możliwości intuicyjnego poznania wartości), że o ile wystarczającym

³³ Tamże, s. 21.

warunkiem stosowania predykatu obserwacyjnego do danego przedmiotu jest ten przedmiot postrzec, to

Dla oceny etycznej danego czynu nie wystarcza samo spostrzeżenie tego, co się wydarzyło [...] niezbędna jest określona interpretacja tego, co można było spostrzec. Interpretacja ta zakłada znajomość wielu faktów niedostępnych bezpośrednio obserwacji. Aby ocenić moralnie to, co ktoś zrobił, trzeba wiedzieć, dlaczego to zrobił, jakim obrazem sytuacji dysponował, jakie przewidywał konsekwencje swojego działania, jakie żywił motywy i intencje itp.³⁴

Pozapostrzeżeniowe składniki niezbędne dla etycznej oceny dowolnego działania są uwzględniane w znanym z podręczników etyki schemacie struktury czynów – $\langle I; S; O \rangle$, w którym trzeba podstawiać kolejno intencję, skutek i okoliczności działania. Na przykład ocena etyczna czynu, którego postrzeżeniową podstawą jest obcinanie palca (przykład często podawany w rozważaniach etycznych) musi uwzględniać intencję działającego (zadanie bólu dla przyjemności z tego czerpanej, zadanie bólu dla wymuszenia zeznań, usunięcie obumarłych tkanek, usunięcie tkanek grożących gangreną itd.). Uwzględnienie zróżnicowania tylko w tej składowej postrzeganego działania uzasadnia mówienie o odmiennych czynach etycznych, tj. $a = \langle I; S; O \rangle$, $a' = \langle I'; S; O \rangle$, $a'' = \langle I''; S; O \rangle$ itd., a przecież różnice mogą dotyczyć także skutków i okoliczności. To, co obserwowane, „widać” w schematach różnych czynów etycznych co najwyżej w skutkach bezpośrednich, pozostałe składowe nie są obserwowalne. Przedmiotem ocen etycznych nie są więc postrzegane działania, lecz konkretyzacje schematu $\langle I; S; O \rangle$, zwykle niepełne, wskutek niepełnej wiedzy oceniającego. O tym, że to samo działanie (postrzeżone zdarzenie) może dać podstawę różnym czynom w sensie etycznym, świadczą pośrednio: rozbieżności ocen dotyczące konkretnych działań; formułowane w etyce uwarunkowania dotyczące zakresu stosowania norm (np. zasada prawdopodobności, o ile mówienie prawdy nie sprawia cierpienia); jak również metaetyczne spory o wagę poszczególnych składowych czynu (np. między intencjonalizmem i konsekwencjalizmem).

Uwzględnienie różnicy między postrzeganymi działaniami a czynami etycznymi ma duże znaczenie dla wielu kwestii metaetycznych, dotyczących zarówno istnienia, jak i poznawania wartości, a także – prawdziwości ocen rozumianej klasycznie. Spójrzmy najpierw na konsekwencje ontologiczne twierdzenia o złożoności czynu, istotne dla pytania o przedmiotowe warunki orzekania wartości logicznej o ocenach etycznych. Otóż czyn etyczny jest zlepkim ontycznie niejednorodnym, jest składanką intencji (motywy, cele), skutków (i obserwowane, i przewidywane), okoliczności, pośród których są i obiektywne warunki działania

³⁴ Tamże, s. 49.

(nie tylko rozpoznane), i czynniki subiektywne, jak wiedza, umiejętności, zdolności sprawcy. Twierdzenie, że twór taki istnieje, jest na pewno o wiele bardziej wątpliwe niż przekonanie, że istnieją przedmioty nazywane czerwonymi (nawiązując do analogii użytej przez Ajdukiewicza, a powtórzonej przez Przełęckiego, w argumentacji za obiektywnością i prawdziwością ocen).

Wątpliwości co do istnienia obiektów warunkujących orzekanie prawdy/fałszu o ocenach nasilają się w przypadku sformułowanego wyżej wymagania (ii). Skoro bowiem nie wiadomo jak (czy w ogóle) istnieją poszczególne przedmioty ocen etycznych, to tym większe są wątpliwości co do istnienia zbiorów takich przedmiotów³⁵. Nie do przyjęcia jest twierdzenie, że odpowiedni zbiór, np. ogół D czynów dobrych moralnie, istniał przed konkretnym działaniem fundującym czyn etyczny a , czyli przedmiot konkretnej oceny „ $a \hat{I} D$ ”. Szukając uzasadnienia dla warunku (ii) trzeba by okazać, że istnieją cechy czynów etycznych, które wyznaczają zakresy predykatów etycznych, takich jak „moralnie dobry”, „moralnie zły”, „moralnie neutralny”, „powinny” itd., w uniwersum U czynów etycznych. W tę stronę idzie argumentacja kognitywistyczna: denotacje predykatów etycznych są wyznaczone bezpośrednio przez wartości, np. denotacja predykatu „dobry” przez „jakość uczuciową” dobroci, tak samo jak denotacje predykatów postrzeżeniowych przez jakości zmysłowe (np. zakres orzecznika „czerwony” jest bezpośrednio wyznaczony przez daną w doświadczeniu zmysłowym czerwoność)³⁶. Zakresy predykatów etycznych musiałyby jednak być wyznaczone w nieustannie powiększającym się (z każdym działaniem mającym wartość moralną) uniwersum czynów etycznych, co utrudnia semantyczną interpretację języka dyskursu etycznego.

B.2.2 Wątpliwości ontologiczne związane z oboma warunkami przedmiotowymi orzekania wartości logicznej o ocenach wzbudzają równie silne zastrzeżenia epistemologiczne, tj. co do warunków podmiotowych orzekania wartości logicznej o ocenach. Jak wiemy, konkretny czyn etyczny a , czyli przedmiot oceny $a \hat{I} D$ (także: $a \hat{I} Z$ albo $a \hat{I} N$) jest konkretyzacją schematu $\langle I; S; O \rangle$ ($a = \langle I; S; O \rangle$), jest więc konstruktem bardzo złożonym i ontycznie niejednorodnym. Złożoność przedmio-

³⁵ Pomińmy tu dalszą komplikację spowodowaną tym, że ocenom etycznym są poddawane nie tylko szeroko rozumiane działania, lecz także sprawcy i ich dyspozycje do działania (pośród nich przede wszystkim trwale, tj. postawy) – uniwersum, do którego odnoszą się oceny etyczne, musiałyby więc obejmować wszystkie te kategorie przedmiotów etycznych. Trudność tę można odsunąć uznając, że podstawową dziedziną orzekania dobra i zła są konkretne czyny, a tylko pochodnie oceny dotyczą sprawców działań i ich dyspozycji.

³⁶ Por. M. Przełęcki, *Sens i prawda...*, s. 23, 28, 30, 31, gdzie są też odesłania do prac Ajdukiewicza. W cytowanym wyżej moim artykule (*O poznaniu wartości...*), w którym odnoszę się do kognitywistycznych koncepcji ocen etycznych, wykazuję, że Przełęcki zakłada, lecz nie uzasadnia tezy o obiektywności wartości.

tu ocen uderza bezpośrednio we wszelkie naturalistyczne koncepcje intuicjonistyczne, a zwłaszcza w tzw. intuicjonizmy *a posteriori* (jak zwie swoją odmianę intuicjonizmu etycznego M. Przełęcki³⁷). O ile bowiem w koncepcjach nie naturalistycznych (nadenaturalistycznych) można mówić np. o intuicyjnym widzeniu dobra w świetle łaski bożej, to nic nie wiadomo o naturalnej władzy poznawczej, dzięki której doświadczalibyśmy w jednorazowym akcie wartości przysługującej czynom etycznym oraz wyrażali wyniki takiego doświadczenia w ocenach obejmujących wszystkie składowe schematu $\langle I; S; O \rangle$. Formułowanie, a na pewno uzasadnianie ocen czynów etycznych jest wynikiem procesów dyskursywnych: przypuszczania, rozumowania i argumentacji.

Pewne możliwości zbliżania ocen do wypowiedzi prawdziwościowych daje potraktowanie ich jako wypowiedzi zdaniowych niezupełnych. Uzasadnianie ocen wymagałoby uzupełnienia takiej wypowiedzi o informacje dotyczące (najczęściej – domniemanych) intencji sprawcy, skutków działania (nie tylko obserwowanych, lecz także przewidywanych) oraz jego okoliczności (ponownie wiele spośród nich to wynik domysłu). O ile uzupełnienie opisowej wypowiedzi niezupełnej określa jej przedmiot i może ją przekształcić w zdania oznajmujące w sensie logicznym, tj. posiadające wartość logiczną, to niezupełne zdania oceniające można wprawdzie przekształcić w wypowiedzi zdaniowe zupełne, lecz nadal będą wątpliwośći co do wartości logicznej takich wypowiedzi. Zamiast oryginalnej, wyjściowej dla analizy oceny: „ten oto czyn jest moralnie dobry” trzeba bowiem rozważać wypowiedzi warunkowe podpadające pod schemat:

(***) Jeżeli $a = \langle I; S; O \rangle$, to $a \hat{=} D$

albo pod:

(****) Jeżeli $w_1 \dot{\cup} w_2 \dot{\cup} \dots \dot{\cup} w_k$, to $a \hat{=} D$,

w którym kolejne zdania w poprzedniku odnoszą się do składowych działania podstawianych w schemacie $\langle I; S; O \rangle$ ³⁸. Na przykład: „O ile obcięcie palca zo-

³⁷ Według Przełęckiego wartości, tak jak jakości zmysłowe, są poznawane bezpośrednio, dzięki intuicji wartości, wartości etyczne – 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 (tenże, *Sens i prawda...*, s. 24).

³⁸ Do podobnej interpretacji ocen wiedzie pogląd, że nośnikami prawdy nie są zdania („ten oto czyn jest moralnie dobry”), lecz illokucyjne akty komunikacyjne, tj. akty mowy, w których są wypowiedziane przekonania: „Illokucyjny akt komunikacyjny posiada swój obiekt, wyznaczony przez intencje osoby mówiącej, któremu może być przypisana własność prawdy lub fałszu”. Por. K. Miśsiuna, *Pojęcie prawdy w języku naturalnym*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 71. Swojego poglądu na nośniki prawdy autorka nie stosuje wprost do interpretacji ocen pozwalającej mówić o ich wartości logicznej.

stało dokonane z intencją uleczenia i tylko amputacja rzeczywiście pozwoli uniknąć śmiertelnej gangreny oraz nie było innych dostępnych środków leczenia, to działanie to było moralnie dobre”. W przykładzie tym sformułowałem po jednym zdaniu dla kolejnych składowych schematu $\langle I; S; O \rangle$ (może ich być znacznie więcej), lecz nawet w przypadku czynów etycznych tak prostych strukturalnie widać, że nie wszystkie zdania koniunkcji $w_1 \dot{\cup} w_2 \dot{\cup} \dots \dot{\cup} w_k$, opisującej składowe czyny, mają wartość logiczną, a przynajmniej mogą być co do tego wątpliwości, zależnie od przyjmowanej koncepcji wartości logicznych i warunków (zakresu) ich przysługiwania. Na przykład zdanie „Tylko amputacja rzeczywiście pozwoli uniknąć śmiertelnej choroby” dotyczy jednego z dwu możliwych zdarzeń przyszłych („...nie zachoruje śmiertelnie na gangrenę”; „...zachoruje śmiertelnie na gangrenę”) oraz nierzeczywistego, po odcięciu palca, okresu warunkowego („gdyby nie amputacja, toby ... zachorował śmiertelnie na gangrenę”).

Nie wchodząc tu w szczegóły dyskusji na wartością logiczną zdań mówiących o przyszłości – np. że są prawdziwe albo fałszywe, o ile w chwili wypowiedzania zdania istnieją przyczyny determinujące zdarzenia przeszłe, o których w zdaniu mowa (interpretacja rozważana przez Łukasiewicza³⁹) albo że przysługuje im inna wartość logiczna⁴⁰ – oraz nierzeczywistych okresów warunkowych, na pewno można powiedzieć, że wadliwość logiczna (brak wartości logicznej, a co najmniej wątpliwość w tym zakresie) niektórych spośród zdań opisujących składowe schematu $\langle I; S; O \rangle$ przenosi się na całą koniunkcję $w_1 \dot{\cup} w_2 \dot{\cup} \dots \dot{\cup} w_k$, w której zdania takie występują. Ponownie więc widać, że wątpliwości co do warunków orzekania prawdy o tak zinterpretowanych ocenach są znacznie większe, niż gdy orzeka się prawdę/fałsz o zdaniach stwierdzających fakty postrzeżeniowe.

B.2.3 Zaproponowana tu interpretacja ocen, tzn. traktowanie zdań podpadających pod schemat (*) jako wypowiedzi oceniających niezupełnych, przekształca je w stwierdzenia warunkowe, w których następniku jest sformułowana ocena. Im dokładniej opisuje się przedmiot oceny, tj. im więcej uzupełnień do oryginalnego zdania oceniającego, tym więcej w tym opisie zdań o niepewnym

³⁹ Por. J. Łukasiewicz, *O determinizmie*, [w:] tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył J. Śłupecki, PWN, Warszawa 1961, s.114–126.

⁴⁰ „Twierdzę otóż, że istnieją zdania, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, tylko jakieś obojętne. Takimi są wszystkie zdania o faktach przyszłych, które nie są jeszcze obecnie przesądzone. Zdania te nie są w chwili obecnej prawdziwe, bo nie mają żadnego realnego odpowiednika, ani też nie są fałszywe, bo ich zaprzeczenia też nie mają realnego odpowiednika. [...] Zdania obojętne, którym ontologicznie odpowiada możliwość, mają trzecią wartość logiczną (J. Łukasiewicz, *O determinizmie...*, s. 125). Piszący te słowa jest zwolennikiem wąskiego rozumienia zdania logicznego w sensie semantycznym (por. A. Jonkisz, *Logika ogólna...*, s. 74–78), w tych rozważaniach argumentacja na rzecz rygorystycznej interpretacji warunków przysługiwania wartości logicznej zdaniom może być jednak pominięta.

statusie logicznym, tj. prawdziwościowym. Wobec tego orzekanie prawdy/fałszu o ocenach etycznych trzeba uznać za co najmniej wątpliwe (jeśli są wątpliwości co do prawdziwości zdań opisujących przedmioty ocen) albo za wprost nieuprawnione (gdy nie ma co do tego wątpliwości, tj. gdy, jak piszący te słowa, odmawia się takim zdaniom klasycznie rozumianej wartości logicznej)⁴¹.

Twierdzenie, że sądy etyczne nie są zdaniami logicznymi (w sensie semantycznym) nie musi jednak prowadzić do „nihilizmu moralnego” rozumianego jako pogląd, że nie ma racjonalnych podstaw, by któryś z sądów etycznych przedkładać nad inny⁴². Sądy etyczne są dyskutowane, uzasadniane, spory etyczne mogą być racjonalnie prowadzone i (warunkowo) rozstrzygane. W argumentacji za ocenami i normami nie można się jednak odwoływać do pojęcia prawdy. Uzasadnianie ocen i norm nie może być prawdziwościowe nie tylko z tego powodu, że w praktyce dyskursu etycznego oceny nie są weryfikowalne/falsyfikowane (zdarza się to także zdaniom opisowym w praktyce nauk empirycznych), lecz dlatego, że prawda rozumiana klasycznie im nie przysługuje. Różnica między sądami etycznymi i etycznym dyskursem, a sądami postrzeżeniowymi i ich uzasadnianiem w naukach empirycznych jest więc zasadnicza (jakościowa), nie jest zaledwie różnicą stopnia, jak przekonują zwolennicy kognitywizmu etycznego. Zdania opisowe bowiem są, a oceny etyczne (zdania wartościujące) nie są zdaniami logicznymi w sensie semantycznym.

⁴¹ Podobnie jak nieuprawnione jest stosowanie definicji warunkowych, których poprzednik nie jest prawdziwy.

⁴² O zagrożeniu tak rozumianym nihilizmem mówi E. Klimowicz (*Spór o prawdę w etyce...*, s. 46).

TADEUSZ CIECIERSKI

O wewnątrzjęzykowym znaczeniu zdań okazjonalnych (uwagi na marginesie wymiany zdań Renaty Grzegorz- kowej i Barbary Stanosz)

1. Okazyjnie pojawia się w filozofii i logice polskiej pogląd, zgodnie z którym zdania okazjonalne – poza kontekstem swojego wystąpienia – mają to samo znaczenie co zdania, w których zastąpiono nazwy okazjonalne zmiennymi, aby następnie te ostatnie związać kwantyfikatorami egzystencjalnymi.

2. Zgodnie z tym poglądem zdanie okazjonalne:

[1] Wczoraj cię odwiedziłem.

znaczy poza kontekstem to samo, co:

[2] $\exists x \exists y \exists t [x \text{ odwiedza } y \text{ w } t]$

podobnie zresztą, jak np. zdanie:

[3] „Dziś ją odwiedzę”.

3. Powiada się czasem, że formuła [2] oddaje *wewnątrzjęzykowe znaczenie zdania* [1]. Jeżeli przez „znaczenie wewnątrzjęzykowe” rozumiemy coś w rodzaju znaczenia biorącego się z samych reguł języka, to pogląd ten jest nie do utrzymania: jego konsekwencją jest bowiem to, że [1] oraz [3] mają w języku potocznym to samo znaczenie. Można zwrócić ponadto uwagę, że [1] oraz [3] nie mają *poza kontekstem* wartości logicznej, natomiast [2] jest najpewniej prawdziwe.

4. Jest jednak w opisywanym przed chwilą poglądzie ziarnko prawdy, które postaram się wydobyć na wierzch. Niech tłem dla tego starania będzie następująca wymiana zdań między lingwistą a logikiem:

W proponowanym ujęciu ze zdania [4] „Odwiedzę cię jutro” (np. napisanego na znalezionej kartce papieru) można się dowiedzieć tego, co stwierdza zdanie [4'] „Ktoś kogoś kiedyś odwiedzi”. Otóż dla lingwisty jest oczywiste, że tym, kto

odwiedzi, będzie autor zdania, że odwiedzanym będzie adresat, a samo wydarzenie nastąpiło lub nastąpi w dniu następnym po napisaniu zdania¹.

W tej sprawie niewiele mam jednak do dodania, co najwyżej to, że zaproponowana przeze mnie eksplikacja wewnątrzjęzykowego znaczenia zdania (w odróżnieniu od jego interpretacji w danej sytuacji wypowiedzi) ma z założenia obejmować wszelkie zdania, także te których nikt nigdy do nikogo nie wypowiedział i nie wypowie – nie może być zatem relatywizowana do nadawcy, odbiorcy i czasu wypowiedzi².

5. Sądzę, że racja jest w tej konkretnej sprawie po stronie lingwisty. Sądzę jednak też, że i logik ma rację – *adekwatna eksplikacja znaczenia wewnątrzjęzykowego musi obejmować wszelkie możliwe zdania danego języka*. Moja diagnoza jest następująca: logik powinien (zamiast upierać się przy swojej słabo uzasadnionej „racjonalnej rekonstrukcji” znaczenia wewnątrzjęzykowego) zaproponować taki zapis zdań [1], [3], [4] (oraz podobnych), aby (i) uwzględnić postulat językoznawcy (oraz filozofa analitycznego, który pisze te słowa), oraz (ii) pozostać przy formalizacji w ramach klasycznego rachunku predykatów (z tego ograniczenia można zrezygnować, jeśli tylko poda się przekonujące racje np. na rzecz używania logiki drugiego rzędu). A oto metoda, za pomocą której można spełnić oba postulaty. Metoda stara, bo zaproponowana już w latach czterdziestych przez Reichenbacha³.

6. Zauważmy po pierwsze, że możemy nazywać egzemplarze zdań i wyrażeń w stopniu nie mniejszym niż inne przedmioty konkretne. Możemy robić to np. (zgodnie z sugestią Witolda Marciszewskiego⁴) biorąc wyrażenie-typ w nawiasy, i dodając jakieś koordynaty przestrzenne i czasowe. Nazwa „Dziś ją odwiedzę”^{T>} będzie wówczas nazwą egzemplarza zdania wziętego w nawias, a znajdującego się w miejscu **P** i czasie **T**.

7. Jeżeli dodamy do języka operator deskrypcji, możemy zapisać [1], [3] oraz [4] jako:

¹ R. Grzegorzczkova, *Opis lingwistyczny a opis logiczny języka*, „Studia Semiotyczne” XIX-XX (1994), s. 45.

² B. Stanosz, *Uwagi do artykułu Renaty Grzegorzczkovej ‘Opis lingwistyczny a opis logiczny języka’*, „Studia Semiotyczne” XIX-XX (1994), s. 49-50.

³ H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, Macmillan Co. Dover 1947. Polski przekład: *Elementy logiki formalnej*, [w:] J. Pelc (red.) *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej.*, PWN, Warszawa 1967], s. 3 -224.

⁴ W. Marciszewski, Wyrażenie okazjonalne, [w:] W. Marciszewski (red), *Mała Encyklopedia Logiki*, Ossolineum, 1988, s. 357-359, [1970, s. 358-359].

[5] (tx) (x jest nadawcą „Wczoraj cię odwiedziłem”^{<P, T>}) odwiedzi (ty) (y jest odbiorcą „Wczoraj cię odwiedziłem”^{<P, T>}) w (tt) (t jest dniem poprzedzającym nadanie „Wczoraj cię odwiedziłem”^{<P, T>})

[6] (tx) (x jest nadawcą „Dziś ją odwiedzę”^{<P, T>}) odwiedzi (ty) (y jest osobą na którą wskazuję wygłaszając „Dziś ją odwiedzę”^{<P, T>}) w (tt) (t jest dniem nadania „Wczoraj cię odwiedziłem”^{<P, T>})

[7] (tx) (x jest nadawcą „Odwiedzę cię jutro”^{<P, T>}) odwiedzi (ty) (y jest odbiorcą „Odwiedzę cię jutro”^{<P, T>}) w (tt) (t jest dniem następującym po dniu wygłoszenia „Odwiedzę cię jutro”^{<P, T>})

w [5], [6] oraz [7] można pozbyć się deskrypcji stosując np. znaną metodę przekładu Russella.

8. Ponadto zaobserwować można, że [5], [6], [7] są funkcjami zdaniowymi (ze względu na nieokreślony status koordynat czasoprzestrzennych) – nie mają zatem wartości logicznej. Dzielą tę własność ze zdaniem-typami [1], [3], [4].

9. Co więcej: [5], [6] oraz [7] nie są równoważne – nie utożsamimy zatem znaczenia wewnątrzjęzykowego [1], [3], [4].

10. *Last, but not least*: parafrazy te opierają się na słownikowych znaczeniach słów języka polskiego: w rodzaju reguły dla zaimka pierwszej osoby liczby pojedynczej: „ja” = „zaimek osobowy, którym osoba mówiąca oznacza sama siebie”.

11. W ten sposób otrzymujemy „adekwatną eksplikację wewnątrzjęzykowego znaczenia zdań okazjonalnych”.



Waldemar Kmieciowski
Ontologia i istnienie. Spojrzenie Witkacego i Ingardena

w kręgu fenomenologii

3



WALDEMAR KMIECIKOWSKI

Ontologia i istnienie. Spojrzenie Witkacego i Ingardena

1. Wstęp

W rozważaniach skoncentrujemy się na wybranych elementach badań filozoficznych Stanisława Ignacego Witkiewicza i Romana Ingardena. Mimo radykalnej odmienności metodologicznej odnajdujemy wspólną płaszczyznę dla obu filozofów. Stanowi ją specyficzny radykalizm prowadzonych badań, głębia i chęć uzyskania wiedzy wykraczającej poza paradygmat neopozytywizmu i scjentyzmu. Witkiewicz i Ingarden dążyli do odsłonięcia istoty tego, co istnieje; obaj – aczkolwiek odmiennie – urzeczywistniali filozofię w formie ontologii; obaj wreszcie zdecydowanie podkreślali metafizyczną funkcję sztuki. Podejmiemy próbę eksplikacji ich ontologicznych koncepcji, wskazując jednocześnie na istotny brak obecny w refleksji ontologicznej, który posiada doniosłe skutki antropologiczne.

2. Ingardenowska koncepcja ontologii i istnienia

Jeżeli dokonamy całościowego spojrzenia na badania filozoficzne Ingardena, to zauważymy, że *de facto* stanowią one zawsze analizę ontologiczną. Ingarden bowiem dokonywał własnych przemyśleń w optyce ejdetycznej eksplikacji istoty danego przedmiotu. Odnajdujemy tutaj zarówno odsłanianie koniecznych momentów przedmiotów realnych, idealnych czy intencjonalnych, jak również sferę tego, co istotne dla poszczególnych rodzajów dzieł sztuki. Warto dodać, że również teoria poznania – która zajmuje szczególną rolę w jego badaniach – urzeczywistniana była w horyzoncie analiz zmierzających do wyłuszczenia tego, co doniosłe i istotne dla ludzkiego poznania. Inaczej mówiąc – *odstnianie* horyzontu konieczności i określanie cezury między tym, co konieczne a tym, co drugorzędne i tylko pozostające w określonym (bliższym bądź dalszym) związku z ową

koniecznością, towarzyszyło wszelkim Ingardenowskim badaniom; towarzyszyło również badaniom antropologicznym jak i aksjologicznemu poszukiwaniu istoty wartości estetycznych czy moralnych¹.

Ontologiczny charakter Ingardenowskich analiz nie oznaczał jednak badań tego, co faktycznie istnieje. Te bowiem odnosiły się bezpośrednio nie do przedmiotów faktycznie istniejących, lecz ich istoty ujmowanej w – posłużmy się metaforą – w *analizycznej czystości* odnajdywanej przez fenomenologa na poziomie zawartości idei. Wszakże „rozważanie ontologiczne 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”².

Ontologiczny charakter badań oznaczał zatem eksplikację istotnych momentów ewentualnie istniejących przedmiotów; dotyczył zatem sfery *ontologicznie oczyszczonej* nie tylko z przypadkowości, lecz również z faktyczności bytowania czegokolwiek. Jedyнным kontekstem faktyczności była oczywiście faktyczność istnieniowa idei. Ale i tutaj można mieć – pozostając literalnie w koncepcji Ingardenowskiej – wątpliwości, gdyż filozof nie zajmował się metafizyką sfery ideowej. Twierdzi przecież, że „sądy ontologiczne (...) są wolne od uznania wszelkiego faktycznego (realnego lub nawet idealnego) istnienia (...)”³. W konsekwencji zatem faktyczność bytowania idei również nie została ostatecznie potwierdzona⁴.

Ta specyfika ontologii Ingardena w naturalny sposób przeniosła się także na badania dotyczące istnienia. Stanowią one znaczący motyw rozważań filozofa, który – pozostając w opozycji do Husserlowskiego przypisania intencjonalności bytowej światu realnemu – usiłował sprecyzować status egzystencjalny świata realnego i jego relację do czystej świadomości. Dążąc do realizacji swego celu, musiał problematykę istnienia uczynić przedmiotem dokładnych badań. Te jednak przebiegały w sposób oryginalny, gdyż ontologiczny rygoryzm pociągnął za sobą z jednej strony neutralizację faktyczności bytowania, natomiast z drugiej zrodził Ingardenowską koncepcję sposobów istnienia. Zatrzymajmy się nad tym.

Aby uchwycić skutki owego Ingardenowskiego ontologicznego radykalizmu dla przebiegu badań egzystencjalnych, warto przytoczyć samego filozofa, który

¹ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1987, 71nn; t. 2, s. 60 n., 162 n., 333 n.; *Spór*, t. 2, część II, s. 105, p. 93; *Studia z estetyki*, Warszawa 1966, t. 2, s. 7n., 119n., 169 n.; Warszawa 1970, t. 3, s. 11, 235 n., 242 n.; *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1995, s. 10n.; *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 244n., 357n.; *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 110, 167 (przypis 45).

² Tenże, *Spór*, t. 1, s. 45.

³ Tamże, s. 60.

⁴ Por. tamże, s. 55 n. Ten stan rodzi pewne problemy. Por. W. Kmieciowski, *Istnienie idealne a istnienie absolutne w koncepcji Romana Ingardena*, „Studia Gnesnensia” 17 (2003), s. 97 n.

konstatuje zarówno, że w bytującym przedmiocie można wyróżnić „jego istnienie (i to dokładniej: istnienie w pewien określony sposób)”⁵, jak również, że „podobnie też i sama rzeczywistość czegoś (w sensie «bycia» rzeczywistym) jest tylko jednym ze sposobów istnienia, które można przeciwstawić innym sposobom istnienia(...)”⁶. Ingarden stwierdzi także, że „jeżeli weźmiemy jakikolwiek przedmiot indywidualny i próbujemy uchwycić jego, by się tak wyrazić pełną «stronę egzystencjalną», to znajdujemy zawsze tylko sposoby istnienia”⁷.

Wypowiedzi te wyznaczają wyraźnie przedmiot ontologicznej analizy istnienia. Ingarden bowiem nie odnajduje go wcale na poziomie faktycznej egzystencji bytującego przedmiotu. W horyzoncie wyznaczonym metodycznie przyjętą – i konsekwentnie realizowaną – perspektywą badań ontologicznych przedmiotem analiz egzystencjalnych nie jest faktyczne bytowanie *czegoś*, lecz sposób istnienia owego *czegoś*. Pytanie o to, czy *coś* faktycznie istnieje, nie odnosi się do ontologicznego *status quo*, ale do poziomu metafizycznego. Skoro Ingarden wyraźnie odróżniał kontekst ontologiczny (związany z poziomem ejdetycznej analityki) od poziomu metafizycznego („dopiero w rozważaniu metafizycznym jesteśmy nastawieni na faktyczne istnienie ...”⁸), to również ontologiczny wgląd w istnienie nie może być identyczny z wglądem w to, co faktycznie bytuje. Inaczej mówiąc, ontologiczne spojrzenie na istnienie staje się spojrzeniem na sposób istnienia tego, co ewentualnie mogłoby faktycznie bytować⁹, a nie na faktyczne (*gęste*) istnienie czegokolwiek. Wszakże egzystencjalną problematykę ujmowaną ontologicznie oddaje Ingardenowskie pytanie o to, „jakiego rodzaju jest sposób istnienia przedmiotu X, wyznaczony przez jego istotę (jako zasadniczo dopuszczalny), bez względu na to, czy faktycznie istnieje, czy nie”¹⁰.

Zauważamy zatem, że Ingardenowskie badania istnienia odbiegają od tradycyjnego, metafizycznego rozważania tego zagadnienia. Z jednej bowiem strony biorą one w nawias faktyczność bytowania, z drugiej natomiast bytowanie podlega radykalnej modyfikacji. Zostaje ono bowiem zneutralizowane poprzez optykę ontologicznej eksplikacji zawartości poszczególnych idei istnieniowych. Mamy wówczas do czynienia z – wnikliwą wprawdzie, lecz – analizą wyłącznie sposobu istnienia przynależnego przedmiotowi o *takiej a takiej* formie¹¹ (o ile taki przed-

⁵ R. Ingarden, *Spór*, t. 1, s. 71.

⁶ Tamże, s. 73.

⁷ Tamże, s. 83.

⁸ Tamże, s. 60.

⁹ Stąd właśnie charakterystyczne określenie Ingardenowskie *o ile (faktycznie) istnieje*. Por. tamże, s. 72, 113; *Spór*; t. 2, s. 343, 349, 356, 383.

¹⁰ Tenże, *Spór*; t. 1, s. 69.

¹¹ Ingardenowska forma oznacza „to, co radykalnie niejakościowe, a w czym «stoi» to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu”. Tenże, *Spór*; t. 2, s. 40. Istotne jest to, że owa

miot faktycznie istniałby). Inaczej mówiąc – Ingarden swoje egzystencjalno-ontologiczne badania urzeczywistnia na poziomie analiz zawartości idei egzystencjalnych. Taki ejdetyczny wgląd w zawartość poszczególnych sposobów istnienia niewątpliwie pogłębia wiedzę o tychże sposobach, lecz jednocześnie istnienie jako faktyczność (*gęstość*) bytowania zostaje wykluczona poza zasięg takich badań. Pozostajemy tylko z *ejdetycznie oczyszczonymi* sposobami istnienia, lecz nie z bytowością!

W tym kontekście możemy zatem wyrazić naszą wątpliwość odnośnie do słuszności twierdzenia identyfikującego – jak mówi Ingarden – *pełną stroną egzystencjalną* przedmiotu z jego sposobem istnienia¹². Czyż sposób istnienia – zwłaszcza ujmowany ideowo, tzn. w radykalnym od-faktycznieniu – jest jeszcze istnieniem posiadającym w sobie pewne rysy charakterystyczne, czy też staje się już tylko syntezą owych rysów istnieniowych; syntezą, która jeszcze nie jest istnieniem, skoro nie jest faktycznością? Ingarden wprawdzie precyzyjnie opisał owe rysy istnieniowe (momenty bytowe¹³) jak również możliwe sposoby istnienia stanowiące niejako kombinacje wspomnianych poszczególnych rysów istnieniowych, lecz w swych badaniach nie wykroczył poza poziom ontologicznej klauzuli: *o ile coś faktycznie istnieje w zaprezentowany sposób istnienia*. Finalnie zatem mamy cztery sposoby istnienia (byt absolutny, byt idealny, czasowy czyli realny i wreszcie intencjonalny)¹⁴, lecz w dalszym ciągu nie wiemy, czy jakkolwiek przedmiot faktycznie istnieje na któryś z tychże sposobów. Ingarden przecież stwierdzi:

nie poruszam tu sprawy metafizycznej, czy mianowicie w faktycznie istniejącym ogóle przedmiotów (jestestw w najogólniejszym tego słowa znaczeniu) są reprezentowane wszystkie sposoby istnienia tu podane i ewentualnie tylko te. Być może (...) jest egzystencjalnie uboższy, niż byłoby to w zasadzie możliwe na podstawie analizy idei istnienia. Być może też, z uwagi na nie uwzględnione tu jeszcze momenty bytowe, jest on znacznie bogatszy w rozmaite sposoby istnienia (...)¹⁵.

„forma przedmiotu stoi w ścisłym związku z jego sposobem istnienia (...)”. Tenże, *Spór*; t. 1, s. 71, p. 58.

¹² Por. przypis 7.

¹³ „Sposobom istnienia – powie Ingarden – przeciwstawiamy momenty bytowe jako coś, co się w poszczególnych sposobach istnienia czegoś da wypatrzeć i abstrakcyjnie uchwycić, choć z istoty swjej nie da się oddzielić od sposobu istnienia, w którym zostało wyróżnione”. Tenże, *Spór*, t. 1, s. 83. Por. tamże, s. 84n. Ingarden wymienia m. in. pierwotność, pochodność, samoistność, niesamoistność, aktualność, kruchość. Por. tamże, s. 124, 194 n.

¹⁴ Por. tamże, s. 246 n.

¹⁵ Tamże, s. 126. Cytat ten pochodzi wcześniejszego etapu badań i nie uwzględnia jeszcze obecności tzw. momentów czasowych, jednak jego sens odnieść można także do przytoczonych w tekście czterech sposobów istnienia.

Jeżeli jednak dystansujemy się od faktyczności i ją ontologicznie neutralizujemy, poprzestając na sposobach istnienia, to czy jeszcze w ogóle mamy do czynienia z istnieniem czy może tylko z pewnym egzystencjalnym ejdetycznym *szkieletem*, warunkowanym stroną formalną? Wszakże „zachodzą tu określone prawa aprioryczne, które wyznaczają, w jaki sposób musi lub może istnieć coś, co jest takiej lub innej formy i odwrotnie (...)”¹⁶.

Kontekst faktyczności przenika natomiast badania ontologiczne Witkacego.

3. Ontologiczna optyka Stanisława Witkiewicza

„Rzeczą ontologa – twierdzi Witkacy – jest wybór myśli istotnie ogólnych (...). Dlatego to ontologia idzie w historii drogą eliminacji dowolności i asymptotycznie zbliża się do systemu Absolutnej Prawdy (...)”¹⁷. Radykalny wymiar ontologii Witkiewicz ujawni przy okazji określania relacji między ontologią a pojęciami nauk szczegółowych. Wszakże „każda z poszczególnych nauk wychodzi z pewnych pojęć, mających źródło w pojęciach ogólniejszych: nauki o istnieniu w ogóle, czyli Ogólnej Ontologii, i jest tylko w pewnym zakresie samowystarczalna: nie może mieć pretensji do opisania całości bytu bez reszty (...)”¹⁸. To zatem, co znajduje się w centrum filozoficznych badań Witkacego, to właśnie Istnienie. To właśnie wokół niego nieustannie koncentruje się refleksja Witkacego.

Ten kontrowersyjny artysta-filozof wyraźnie konstatuje, że „filozofia to jest opis istnienia, przy uwzględnieniu specjalnej problematyki, którą istnienie implikuje, a wynikającej z jej dwoistej („ja” cieleśne i świat poza nim) struktury, czyli Ontologia Ogólna”¹⁹. Zauważamy zatem, że Witkacy dokonuje z jednej strony identyfikacji filozofii z ontologią, a z drugiej wobec tejże ontologii stawia radykalne, absolutne priorytety (oczekiwania), których nie mogą spełnić żadne nauki szczegółowe. Witkiewicz zestaw pojęć wypełniających Prawdę Absolutną określi jako pojęcia należące do „systemu Prawdy Absolutnej, tj. systemu pojęć i twierdzeń koniecznych do przyjęcia dla opisania Istnienia w ogóle, czyli każdego w ogóle Istnienia, czyli inaczej systemu Ontologii Ogólnej (...)”²⁰.

Możemy więc skonstatować ontologiczny absolutyzm Witkiewicza, który dąży do stworzenia systemu wyjątkowych pojęć i twierdzeń; systemu wykluczającego przypadkowość i fragmentaryczność jego obowiązywania. Oznacza to, że

¹⁶ Tamże, s. 127.

¹⁷ S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, Warszawa 2003, s. 233.

¹⁸ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne pojęcia filozoficzne (1902–1932)*, Warszawa 2002, s. 39.

¹⁹ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 246 n.

²⁰ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 306.

Ontologia Ogólna swoim zasięgiem ma obowiązywać każde możliwe Istnienie. Stąd właśnie – ujmując to negatywnie – żadna sfera bytowania, żadne jestestwo nie może wymykać się ustaleniom systemu Witkiewiczowskiej ontologii. Posługując się metaforą, możemy skonstatować, że szczelność *pojęciowej sieci* ontologii wyklucza obecność jakiegokolwiek bytu wymykającego się swą strukturą owej siatce kategoryalnej. Wszakże „ontologia tkwi w pewnym sensie w samym istnieniu potencjalnie, w jego strukturze koniecznej (...) i tylko przy pomocy aparatu pojęć, tworzonych z konieczności, według struktury rzeczywistości, ją stamtąd, że tak powiem, w symbolach «wyławiamy» (...)”²¹. Ontologia zatem zdaje się docierać do samej istoty Witkacowskiego Istnienia i ujmować je w tym, co konieczne i powszechne. Wszakże – jak powie filozof w innym miejscu – „chodzi o konieczność przyjęcia pewnych pojęć i twierdzeń (...)”²².

Ta konieczność zdaje się być uwarunkowana samym istnieniem. To ono – posłużmy się przenośnią – domaga się opisu na poziomie pojęciowym; opisu nieuchronnego i zdeterminowanego poprzez samą konstrukcję pewnych *istnieniowych elementów*. Jeżeli bowiem pewne egzystencjalne elementy (Witkiewiczowskie Istnienia Poszczególne – IPN) są w stanie wytwarzać pojęcia, to część z ostatnich ma wymiar konieczny. Witkiewicz zauważy zarówno że – w kontekście prawd absolutnych, a więc obejmujących twierdzenia ontologiczne – „z chwilą, kiedy założymy, że dane (IPN) operują pojęciami, prawdy te muszą powstać dla nich w sposób konieczny(...)”²³, jak również, iż prawdy metafizyczne to „prawdy wynikające bezpośrednio z samego pojęcia Istnienia”²⁴. Skoro pojęcia i twierdzenia ontologiczne (wchodzące w obręb Prawdy Absolutnej) wynikają z samej natury Istnienia; skoro pewne Istnienia Poszczególne muszą konstituować owe pojęcia, w których ono się odsłania, a zatem stanowią szczególne miejsca samo-objawienia Istnienia, to warto obecnie zapytać, jakie jest owo Witkiewiczowskie Istnienie.

Chcąc syntetycznie ująć Witkiewiczowską koncepcję Istnienia, możemy wskazać z jednej strony na jedność w wielości, a drugiej – na cielesność tegoż Istnienia. Filozof już na początku swojego głównego filozoficznego dzieła konstatuje zarówno, że „pojęcie Istnienia implikuje pojęcie Wielości”, jak i to, że „pojęcie wielości ogólne (...) zawiera w sobie (...) pojęcie jedności tej wielości jako jednego zbioru elementów, bez której to jedności mielibyśmy poszczególne elementy

²¹ Tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 265.

²² Tenże, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, Warszawa 2002, s. 122.

²³ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 304.

²⁴ Tenże, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, Warszawa 2002, s. 277.

oddzielne, a nie wielość jako taką (...)”²⁵. Owo Istnienie zawsze jest przeniknięte pewną jednością wielości. Każda jedność jest zawsze pluralistyczna – kryje w sobie wielość elementów. Brak wielości równałby się unicestwieniu Istnienia. Również Istnienie rozumiane jako Całość stanowi wielość swych elementów, czyli wspomnianych Istnień Poszczególnych (monad).

Drugim istotnym momentem Witkiewiczowskiego Istnienia jest jego cielesność. Każdy *okrucz egzystencjalny* jest przeniknięty cielesnością. Swój system Witkiewicz określi jako monadologię.

Jest to więc pewnego rodzaju monadologia w stylu Leibniza, «poprawiona» o tyle, że przyjmuję monady nie jako „punkty”, tylko jako czasowo-przestrzenne Istnienia Poszczególne, mające swe „rozciągłości”, które wzajemnie na siebie działają poprzez zetknięcie (...)”²⁶.

Owa rozciągłość stanowi istotne znamię Witkiewiczowskiego Istnienia. W całym bowiem zasięgu Istnienia – w obrębie Bytu jako takiego – każdy moment egzystencjalny przeniknięty jest rozciągłością. Skoro Forma Istnienia oblekająca każdy element istnieniowy zawiera stronę trwaniową i rozciągłościową, to cielesna rozciągłość wpisana jest w bytowość każdej monady; w bytowość monady niezależnie od stopnia jej komplikacji. Owa rozciągłość ma charakter oryginalny. Dla Witkacego bowiem nie ma ona wyłącznie wymiaru obiektywnego rozumianego jako pewne miejsce zajmowane w Przestrzeni. Owa rozciągłość stanowi przecież sferę *namacalności* czy *dotykalności*. Skoro każda monada jest cielesnością, to ta cielesność jest ciągle odczuwana (samo-doświadczana) przez ową monadę. Istnienie Poszczególne dotyka siebie od wewnątrz! Witkacy powie o jakości wewnętrzny dotyku, że

musimy ją przyjąć (...) bez żadnego ograniczenia w wewnętrznej przestrzeni (IP), jako samodzielnie występującą („dotyk wewnętrzny”) = czucia muskularne i organów wewnętrznych (...)”²⁷. O tym komponencie jakościowym powie również jako o „wewnętrznym, odpowiadającym istnieniu „rozciągłości” (ciała) (samej dla siebie) (...), inaczej ogólnie: „dotyk wewnętrzny (...)”²⁸.

Witkiewiczowskie Istnienie zdaje się być więc przeniknięte *dotykalnością* i *namacalnością*. To właśnie na poziomie dotyku pierwotnie uchwytuję zarówno siebie samego, jak i otaczającą mnie (również cielesną i samo-dotykającą się) rzeczywistość. Percepcja wzrokowa jest dla Witkiewicza już wtórna. Najbardziej wiarygodnym kontekstem doświadczalnym jest kontekst dotyku! Wszakże

²⁵ Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 160, 169.

²⁶ Tamże, s. 366.

²⁷ Tamże, s. 214 n.

²⁸ Tamże, 362.

spośród jakości jedna jest zasadnicza, tj. jakość dotyku, która nazywam graniczną dwoistą, ponieważ składają się na nią dwie jakości – wewnętrzna i zewnętrzna (jednocześnie odczuwamy nasze ciało i przedmiot, którego dotykamy); w niej to odgranicza się Istnienie Poszczególne samo dla siebie od reszty świata²⁹.

W pewnym sensie *dotykalność (namacalność)* obecne jest w całym Istnieniu. Dla Witkacego bowiem to, co istnieje, zawsze ma charakter cielesnej monady, która *dotyka* siebie samą od-środką (a przy odpowiedniej konstrukcji może siebie dotknąć również z zewnątrz – dotknięcie palcem jakiegokolwiek części ciała), jak również dotyka Istnienia, które nie jest już ową monadą; ma charakter cielesnej monady, gdyż nawet to, co traktujemy jako przedmioty martwe, stanowi w rzeczywistości zestaw maleńkich Istnień Poszczególnych³⁰.

Inaczej mówiąc – Witkiewiczowskie Istnienie w każdym swym fragmencie i na poziomie każdej monady jest *tkane* z cielesności i *namacalności*. Jest *gęste* i zarówno *dotykalne*, jak i *dotykające*. Odbiega zatem radykalnie od zontologizowanego i pozbawionego faktycznej *gęstości* istnienia Ingardenowskiego. Pomimo tego posiada pewien rys zbliżający je do istnienia ujmowanego poprzez pryzmat ontologii Romana Ingardena.

4. Witkiewiczowska i Ingardenowska ontologiczna niepełność

Można by zapytać o to, czy pomiędzy Ingardenowską koncepcją ontologii a spojrzeniem Witkacego zachodzi jakiejkolwiek podobieństwo. Wszakże z jednej strony mamy do czynienia z ontologicznym wariantem fenomenologicznego *zurück zum Sachen*, natomiast z drugiej z biologizującą monadologią; wszakże z jednej strony istnienie zostaje *od-faktycznione* i – jako jedynie sposób istnienia nadający się do rzetelnego *wkroczenia w byt* – pozbawione rzetelnej *gęstości*, podczas gdy z drugiej mamy Istnienie przeniknięte ową *gęstością* i *namacalnością*. Czy można doszukać się podobieństw w ontologicznym spojrzeniu na istnienie, skoro Ingarden rozważa istnienie w dystansie od wglądu w istniejący przedmiot (Ingardenowska eksplikacja tyczy zawartości idei i nie ujmuje idei jako istniejącej!), natomiast dla Witkiewicza nigdy nie można wykroczyć poza konkretność Istnienia? Wydaje się, iż obie te koncepcje istnienia łączy jednak przenikający je brak, pewna ich niezupełność.

²⁹ Tamże, s. 362 n.

³⁰ „Nie chodzi więc – pisze Witkiewicz – o samo istnienie cielesne monad, ponad wszelką miarę pewne; istota monadyzmu polega na sprowadzalności (MM) [materii martwej] do (MŻI) [materii żywej zindywidualizowanej]”. Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 188. Wyjaśnienia zawarte w [] – W. K. Por. S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, s. 55 n.

W przypadku Ingardena mamy do czynienia z trwałym (pomimo deklaracji o wykorzystaniu wyników badań ontologicznych w metafizyce³¹) zawieszeniem ontologicznym. Wnikliwe i szczegółowe rozstrzygnięcia Ingardena pozbawione są egzystencjalnego *zakorzenia*. Na żadnym etapie badań Ingarden przecież nie potwierdza ostatecznie istnienia przedmiotu owych badań. Obcując z Ingardenowską ejdetyczną analityką, nieustannie towarzyszy nam pytanie o to, czy wybitne ustalenia odnoszące się do istotowej, koniecznej struktury (ewentualnie) istniejącego przedmiotu znajdują swoje odzwierciedlenie na poziomie faktyczności. Inaczej mówiąc, uchwytując istotę na przykład przedmiotu idealnego, realnego czy intencjonalnego, zostajemy pozostawieni przez Ingardena w stanie niepewności. Nie wiemy bowiem, czy faktycznie bytuje jakikolwiek przedmiot indywidualny o wyłuszczonej ontologicznie istocie. Nie wiemy nawet ostatecznie i w sposób niewątpliwy, czy prawdziwa jest metafizyczna konstatacja o bytowaniu sfery stanowiącej fundament ontologii Ingardena – sfery idei!

Ta ontologicznie zrodzona niepewność odnośnie do istnienia świata realnego, idealnego, jak również bytu absolutnego posiada istotne konsekwencje antropologiczne. Bowiem człowiek – stanowiący jedyny przedmiot analiz wymykający się ontologicznemu od-faktycznieniu³² – ukazany zostaje jako byt aksjologiczny, tzn. byt, którego natura wyraźnie przeznacza ku wchodzeniu w relację z *przestrzenią* estetyczną i moralną. W klasycznej już wypowiedzi Ingarden wyraźnie konstatuje, że „jestem siłą, co chce być wolna. (...). Trwać i być wolna może być tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”³³; konstatuje również, że „obok skonkretyzowanych wartości istnieją również idealne istności wartości (...), a także ogólne idee wartości”³⁴. Wchodzenie zatem w relację z Ingardenowską *przestrzenią aksjologiczną* stanowi nie tyle powoływanie wartości do istnienia, ile stwarzanie warunków do konkretnego ich pojawienia się jako tego, co pierwotnie istnieje idealnie. Człowiek bowiem „wytwarza na podłożu świata realnego (...) świat kultury ludzkiej, w którym wartości się ukazują”³⁵. Człowiek zatem bytuje w odniesieniu do sfery aksjologicznej.

Ta *przestrzeń* obciążona jest jednak skutkami ontologicznego rygoryzmu. Nie wiemy, w jaki sposób ona istnieje – nie znamy przecież ani sposobu istnienia skonkretyzowanych wartości³⁶, ani też nie znamy źródła bytowego pierwot-

³¹ Por. R. Ingarden, *Spór*, t. 1, s. 61 n.

³² Tak przecież ujmuje człowieka Ingarden w *Książeczce o człowieku*.

³³ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 68.

³⁴ Tamże, s. 167, przyp. 45.

³⁵ Tamże, s. 23.

³⁶ Por. tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, s. 241, 244.

nego, idealnego stanu tychże wartości. W optyce ontologicznej nie wiemy nawet, czy faktycznie bytuje idealna – *oczekująca* na konkretyzację – sfera aksjologiczna! Wszystko to wprowadza antropologiczną niepewność – brakuje ostatecznego uzasadnienia konieczności kierowania się człowieka w stronę *przestrzeni aksjologicznej*. Nie dysponując metafizycznym wyjaśnieniem tego, co ma nadawać sens mojemu życiu (owej *przestrzeni*), nie znam również źródłowego sensu tegoż życia. W ten sposób klauzula ontologiczna ustaleń Ingardena nie pozwala na odsłonięcie fundamentu bytowego mnie jako człowieka. Pozostaję zatem w trwałej antropologicznej niepewności zrodzonej z radykalnej neutralizacji faktycznego bytowania czegokolwiek. Owego wsparcia nie odnajduję także w Bogu, który mógłby zostać uznany za źródło bytowe świata realnego czy idealnej sfery wartości, ale od-faktyczniony również staje się tylko pewną ideą³⁷.

Antropologiczną niepewność odnajdujemy także w ontologicznych badaniach Witkacego. Ontologia Witkiewicza wprawdzie jest radykalnie *zakorzeniona* w bycie (czym odbiega fundamentalnie od Ingardenowskiej neutralizacji faktyczności), ale również pozostawia człowieka w stanie niepewności. Ta zresztą jest zdecydowanie głębsza niż u Ingardena, gdyż nie tylko występuje *implicite* (jako związana z brakiem metafizycznych konstatacji), lecz jest wyraźnie wyeksplikowana. Witkiewiczowski monadyzm biologiczny bowiem umieszcza wprost w Istnieniu obszar tego, co nie zostanie nigdy poznawczo odsłonięte przez człowieka (i każdą inną!) monadę.

Tajemnica Istnienia wiąże się ściśle z samą naturą Witkiewiczowskiej monadologii. Skoro każde Istnienie Poszczególne stanowi jedność wielości drobniejszych Istnień Poszczególnych, to w naturalny sposób jawi się problem ilości monad składających się na monadę nadrzędną jak również kwestia obecności monady nieskończenie małej (bądź jej braku). W system Witkacowskiego Istnienia nieskończoność zatem jest wpisana jako trwałe i nieusuwalne jego znamię.

W ten sposób tajemnica otacza nas – powie filozof – gdy chodzi o Nieskończoność w małości i wielkości (...). Dlatego mówimy, że założyć możemy ciągłość istnienia w granicy, w terminach Istnień Poszczególnych Nieskończenie Małych = $(IPN)^\infty$, czym tylko wyrażamy – przez dodatek: „w granicy” – absolutną tajemnicę Istnienia w jego podwójnej Nieskończoności, dla każdego skończonego (IP)³⁸.

Witkiewicz skonstatuje także, że nie „można uniknąć zetknięcia się oko w oko z przerażającą Tajemnicą Aktualnej Nieskończoności, przed którą nie tylko ontologia, ale logika i matematyka na brzuchu leżą(...)”³⁹. Nieskończoność *wim-*

³⁷ Por. tenże, *Spór*, t. 2, s. 355 n. Por. przypis 4 naszych rozważań.

³⁸ S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 77.

³⁹ Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 190.

pregnowana niejako w istotę Istnienia stanowi z jednej strony źródło Tajemnicy Istnienia, a drugiej strony jej doniosły przejaw. Nie ma możliwości poznawczego przeniknięcia w głąb owej Tajemnicy. Mamy do czynienia z nieusuwalną barierą o wymiarze epistemologicznym, która jednak swój fundament posiada w ontycznym *status quo*. Ostatecznie pełnej prawdy o bycie – pomimo wnikania w Prawdę Absolutną – żadna skończona monada (a monada nieskończona nie istnieje!) nigdy nie uzyska.

Okazuje się zatem, że Witkacowskie Istnienie jest immanentnie przeniknięte Tajemnicą; przeniknięte jest nią zarówno Istnienie w Całości, jak i każdy *egzystencjalny okruch* (Istnienie Poszczególne). Pociąga to za sobą niezaspokojenie poznawcze w odniesieniu nie tylko do tego, co *zewnątrzne* wobec każdej człowieczej monady, lecz i jej samej. A zatem fundamentalne pytania typu „czemu ja jestem tym właśnie, a nie innym istnieniem? w tym miejscu nieskończonej przestrzeni i w tej chwili nieskończonego czasu? (...) dlaczego w ogóle istnieję, mógłbym nie istnieć wcale; dlaczego w ogóle coś jest? mogłaby przecież być Absolutna Nicość (...)”⁴⁰, muszą pozostać bez odpowiedzi. W ten sposób ontologia odslaniająca Tajemnicę Istnienia pociąga za sobą antropologiczne konsekwencje. Człowiecze Istnienie Poszczególne pozostaje bezradne wobec najgłębszego sensu własnego bytowania i sensu Całości Istnienia. Pozostaje wszakże na zawsze zamknięte w sobie i nie może autentycznie dotrzeć do drugiej monady. Jak bowiem mówi Witkacy „jaźnie są hermetycznie zamknięte w «zaklętych kregach swych przeżyć». (...) Przepaść międzyjaźniowa nie może nigdy zaniknąć (...)”⁴¹.

Zauważamy w tym momencie podobieństwo antropologicznego pogłosu ontologicznych badań Witkacego i Ingardena. Żaden bowiem z filozofów nie wyjaśnia ostatecznie ani natury człowieka, ani też przekonująco nie tłumaczy sensu jego istnienia i działania. Ontologia Ingardenowska pozostawia zawsze konkretną osobę wobec pytania, czy urzeczywistnianie siebie jako bytu aksjologicznego poprzez wchodzenie w relację z *przestrzenią aksjologiczną* ma sens, skoro nie wiemy (metafizycznie) czy idealny rdzeń owej *przestrzeni* w ogóle istnieje. Ontologia Witkiewiczowska wprost uznaje obecność nieusuwalnej Tajemnicy a więc akceptuje brak sensu człowieczej egzystencji, jednoznacznie wiążąc ją z rozpaczliwą samotnością. Wszakże „każda teoria – twierdzi Witkacy – jest z pewnego punktu widzenia omamianiem się, aby potworności istnienia bezpośrednio nie przeżywać (...)”⁴².

Mamy zatem u obu filozofów do czynienia z ontologicznie uwarunkowaną – mającą źródło w ich ontologii – niepełnością koncepcji antropologicznej. Ingar-

⁴⁰ Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, s. 12.

⁴¹ Tenże, *Spór o monadyzm*, s. 178, 206. Por. tenże, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 473.

⁴² Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, s. 173. Por. tamże, s. 172.

denowska redukcja ontologiczna neutralizująca faktyczność i Witkiewiczowska jedność (nieskończonej) wielości Istnień Poszczególnych pozostawiają człowieka bez ostatecznych odpowiedzi na pytania dotyczące sensu własnego bytowania. Nawet jeżeli ów brak jest wyraźniejszy u Witkiewicza niż u Ingardena, to przecież także człowiek Ingardenowski pozostaje w stanie specyficznego poznawczego i emocjonalnego napięcia związanego z brakiem ostatecznego metafizycznego skonstatowania *jest tak a tak*. Ów brak można wyrazić pytaniem *czy rzeczywiście ja, jako indywidualna osoba stoję nią w pełni poprzez relację z przestrzenią aksjologiczną; czy rzeczywiście sens mego życia wiąże się z konstytucją siebie jako bytu aksjologicznego?* W przypadku Witkiewicza ustalenia ontologiczne dla człowieka są jeszcze bardziej destrukcyjne. Paradoksalnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że Witkacy swoją Prawdę Absolutną wiąże ściśle z Tajemnicą tycającą sensu Istnienia (także człowieczego) i skazuje człowieczą monadę na samotność i fundamentalne niezrozumienie sensu tego, co jest, a więc i siebie samego; niezrozumienie pomimo wnikliwych – i zmierzających do ustalenia tego, co konieczne dla każdego Istnienia – badań ontologicznych.

Owego niepokoju antropologicznego nie wycisza także wskazanie na ostateczne źródło istnienia. W przypadku Witkiewicza jest to wykluczone jego monadyzmem biologicznym, zgodnie z którym każde Istnienie Poszczególne musi być cielesnie rozciągnięte, a Całość owego cielesnego Istnienia przeniknięta jest nieskończonością. Stąd też Witkacowska ontologia nie zostawia miejsca na Istnienie Absolutne. U Ingardena natomiast Byt Absolutny, którego obecność zdaje się *implicitie* towarzyszyć jego filozoficznej refleksji⁴³, także zostaje objęty ontologicznym *od-faktycznieniem* i ideowym redukcjonizmem. Zatem i Bóg nie może być fundamentem dla zrozumienia przez człowieka jego natury i sensu jego bytowania, skoro Bóg – być może – wcale nie istnieje!

Ontologiczne rozważania obu filozofów rodzą zatem istotny antropologiczny brak, uniemożliwiający ostateczne wyjaśnienie sensu ludzkiego bytowania; brak stanowiący wspólny moment obu ontologii.

Warto w tym miejscu wskazać na jeszcze jedno podobieństwo Witkacowskiej i Ingardenowskiej refleksji o istnieniu. Okazuje się bowiem, że możliwość wglądu w prawdę o istnieniu związana jest nie tylko z badaniami ontologicznymi, lecz możliwość taką obaj filozofowie dostrzegają w obcowaniu ze sztuką. Wszakże zarówno u Ingardena jak i Witkacego odnajdujemy filozoficzną funkcję sztuki.

⁴³ Por. W. Kmiecikowski, *Ingardenowska koncepcja czasu i osoby do nieobecnego Boga*, [w:] *Filozofia chrześcijańska. Osoba i czas*, t. 2, red. M. Jędraszewski, Poznań, s. 63–89.

5. Sztuka a istnienie

Witkacy konstatuje, że „strukturalność, to składanie się z części stanowiących całość, jest ogólną zasadą całego istnienia i sztuka (...) jest najistotniejszym, bezpośrednim, w przeciwieństwie do pojęciowego, wyrazem tego zasadniczego prawa Istnienia. Sami jesteśmy takimi jednościami w wielości (...)”⁴⁴; konstatuje także, że „nazywam (...) [zadowoleniem estetycznym – W. K.] pojmowanie tej jedności, i to bezpośrednie, nie przepuszczone przez żadne kombinacje pojęciowe. Określam to inaczej jako scałkowanie wielości elementów w jedność”⁴⁵.

Witkowska sztuka pozostaje więc w ścisłym związku z samym Istnieniem i ontologicznie wyeksplikowaną istotą istnienia jako jedności w wielości. Monada człowiecza odkrywa tę jedność zarówno na zewnątrz siebie, jak i w sobie w postaci Witkiewiczowskiego uczucia metafizycznego czyli jedności osobowości⁴⁶. Ową jedność artysta przenosi na poziom sztuki, a odbiorca może wniknąć w prawdę o Istnieniu poprzez uchwycenie konstrukcyjnej jedności przenikającej dzieło artystyczne. Wszakże istotą Witkacowskiej koncepcji Czystej Formy jest „oderwana konstrukcja kształtów na płaszczyźnie (...)”⁴⁷. I w tejsz konstrukcji obecnej w dziele sztuki kryje się (w szacie artystycznej) sama istota Witkacowskiego Istnienia – jedność w wielości! Mówiąc metaforycznie, Tajemnica Istnienia odsłonięta ontologicznie zostaje także odsłaniania dzięki Czystej Formie, której samym *rdzeniem* jest istnieniowa jedność wielości elementów.

Artystyczne *dotknięcie* istnienia obecne jest także w refleksji Romana Ingardena. Również i tutaj zauważamy *odsłanianie* prawdy o istnieniu. Mamy na uwadze jakości metafizyczne, czyli owe jakości, które „objawiają się (...) w złożonych (...) sytuacjach życiowych lub międzyludzkich zdarzeniach, jakby jakaś szczególna ich atmosfera, unosząca się nad nimi i otaczająca rzeczy i ludzi uczestniczących w tych sytuacjach, atmosfera, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla”⁴⁸. W ujęciu Ingardena te odsłaniające głęboki sens bytu jakości (wymykające się codziennemu doświadczeniu) obecne są także w literac-

⁴⁴ S. I. Witkiewicz, *O Czystej Formie i inne pisma o sztuce*, Warszawa 2003, s. 133.

⁴⁵ Tamże, s. 56.

⁴⁶ „Nazwałem tę jedność osobowości – powie Witkacy – której poczucie każdy z nas w mniejszym lub większym stopniu posiada, «uczuciem metafizycznym» w przeciwieństwie do uczuć życiowych: miłości, gniewu, radości (...)”. Tenże, *Pojęcia i twierdzenia*, s. 71.

⁴⁷ Tenże, *Nowe formy w malarstwie*, s. 256. Właśnie malarstwo i muzyka stanowiły dla Witkacego Sztukę Czystą. Por. tamże, s. 23, 25; tenże, *O Czystej Formie*, s. 54 n. (tutaj także o poezji i teatrze). Określenia Czystej Formy – por. tamże, s. 114. W naszym opracowaniu ograniczamy się do kontekstu malarstwa.

⁴⁸ R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1988, s. 368.

kim dziele sztuki. Dzięki estetycznemu obcowaniu z dziełem obejmującym jakości metafizyczne możliwe jest bezpośrednie uchwycenie prawdy o istnieniu; możliwy jest wgląd w faktyczność praźródła bytu⁴⁹. O ile zatem Ingardenowska ontologia pozostawia nas zawsze w stanie niepewności odnośnie do poziomu faktycznego *jest tak a tak*, o tyle dzieło artystyczne wyznosi nas niejako wprost w tajemnicę faktycznego istnienia. Owo estetyczne wyniesienie posiada zresztą szczególną przewagę wobec rzeczywistego obcowania z dramatycznymi wydarzeniami, z którymi związane są jakości metafizyczne. Pozwala bowiem na ich szczególną, spokojną, estetyczną kontemplację. Wszakże

jakkolwiek przy estetycznie zmodyfikowanym widzeniu jakości metafizycznych – twierdzi Ingarden – jesteśmy w wysokim stopniu przez nie „porwani”, wstrząśnięci i ewent. wyniesieni ponad poziom naszego codziennego życia, to przecież ich faktyczna nierealność, okoliczność, że są one tylko o tyle skonkretyzowane, jak tego wymaga ich objawienie się, pozwala na – spokojne do pewnego stopnia – uchwycenie ich i na zachowanie dystansu między czytelnikiem a skonkretyzowanymi jakościami metafizycznymi. (...). Dzięki temu konkretyzacja jakości metafizycznych zyskuje specyficzną wartość estetyczną⁵⁰.

Artystyczny geniusz pozwala zatem odbiorcy dzieła sztuki *dotykać* wzniosłości, tajemniczości, świętości czy niepojętości w kontekście doświadczenia estetycznego, a nie w kontekście życiowego i osobistego dramatu. Ingardenowska zatem (literacka) sztuka – podobnie jak Czysta Forma Witkacego – objawia głębię istnienia w szczególnym dystansie od *namacalności* i dotkliwości konkretnych, realnych odśłon owego istnienia.

Zarówno Ingarden jak i Witkacy osadzają sztukę w kontekście jej filozoficznej funkcji. Witkacy swoją koncepcją Czystej Formy (wyrastającej z uczucia metafizycznego jako poczucia jedności osobowości) pozwala odślonić głębię Istnienia jako jedności w wielości. Ingarden natomiast poprzez skonkretyzowane w dziele literackim jakości metafizyczne odnajduje możliwość objawienia najgłębszych tajemnic istnienia; tajemnic, których nie zdołał sprecyzować na poziomie ontologicznej analizy neutralizującej faktyczność bytu.

Pomimo jednak eksponowanej w rozprawie ontologicznej niepełności rozważań obu filozofów skutkujących niepokojem w horyzoncie antropologii; pomimo podobieństw na płaszczyźnie metafizycznego znaczenia sztuki eksponowanego przez Witkacego i Ingardena nie można pominąć istotnej różnicy w wizji istnienia i kondycji bytu ludzkiego u obu filozofów. Witkacy wszakże powie o „tle ogólnego kłębowiska walczących o byt cielesnych monad, którym jest Istnienie

⁴⁹ Por. tamże, s. 369 n., 372.

⁵⁰ Tamże, s. 372 n.

(...)”⁵¹. Ingarden natomiast skonstatuje, że „szlachetność postępowania ma swoje konsekwencje: mianowicie moralnie wartościowe, szlachetne postępowanie człowieka ma pewną funkcję transformacyjną, jeśli chodzi o osobę ludzką. Ono uszlachetnia człowieka, w pewien sposób przekształca go wewnętrznie”⁵². Przytoczone wypowiedzi nie tylko oddają istotną różnicę w koncepcjach antropologicznych obu myślicieli, lecz odsłaniają również specyficzny ton rozważań Witkacego i Ingardena. Dla pierwszego Istnienie pozostaje zawsze przeniknięte tragizmem, a istnienie ludzkiej monady nieuchronnie uwikłane jest w samotność i niedostępność wobec każdego innego ludzkiego Istnienia Poszczególnego. Dla drugiego natomiast – pomimo braku ostatecznych metafizycznych konstatacji i zrodzonych stąd człowieczych niepokojów – będzie motywem do optymizmu. Wszakże Ingarden dostrzegał możliwość nie tylko poznawczego ujęcia tego, co istnieje – stąd przecież jego skrupulatne dociekania ideowe – lecz zauważał także wielkość człowieka, jako tego, który potrafi „w wypadkach wyjątkowych oddać swe życie dla uratowania cudzego życia(...)”⁵³. Ekspozowana zatem w naszych rozważaniach niepełność ontologicznej koncepcji istnienia zauważalna u Witkiewicza i Ingardena pozostawia miejsce na zasadniczą odrębność tychże koncepcji; odrębność, która (w kontekście prawdy o człowieku) odsłania się z jednej strony jako Witkiewiczowskie monadyczne zamknięcie w samym sobie, a z drugiej jako Ingardenowskie otwarcie na to, co aksjologicznie znaczące.

⁵¹ S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm*, s. 191.

⁵² R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 326.

⁵³ Tenże, *Książeczka o człowieku*, s. 22.



Piotr Gutowski,
Wincenty Lutosławski w oczach
Williama Jamesa

w kręgu filozofii Wincentego
Lutosławskiego

4



PIOTR GUTOWSKI

Wincenty Lutosławski w oczach Williama Jamesa¹

W setną rocznicę śmierci Williama Jamesa

Wstęp

Interesującym epizodem w dziejach nauki polskiej przełomu XIX i XX wieku jest korespondencja między Williamem Jamesem (1842–1910) a Wincentym Lutosławskim (1863–1954). Udostępniona ona została w znacznie większym niż dotąd wymiarze w opublikowanej w latach 1992–2004 dwunastotomowej *Korespondencji* amerykańskiego filozofa². W wydaniu tym zamieszczono większość listów Jamesa do Lutosławskiego oraz wybrane listy Lutosławskiego do Jamesa. Informację o pozostałych znanych listach podano w kalendarium na końcu każdego tomu. Korespondencja zdeponowana jest w bibliotece uniwersytetu Yale, ale częściowo także w Houghton Library w Harvardzie³. Listy Jamesa zostały

¹ Artykuł powstał przy okazji realizacji grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wzwyższego nr 23170 przeznaczonego na napisanie monografii o filozofii Williama Jamesa. Serdecznie dziękuję osobom, które zechciały podzielić się ze mną krytycznymi uwagami do wcześniejszych wersji niniejszego tekstu. Byli wśród nich m.in.: Stanisław Janeczek, Tomasz Mróz, Tadeusz Szubka, Marek Rembierz, Robert Zaborowski. Szczególnie wdzięczny jestem Tomaszowi Mrozowi, który bardzo ułatwił mi pracę, przysyłając wiele tekstów o Lutosławskim i prac samego Lutosławskiego. Nie wszystkie zgłoszone uwagi uwzględniłem (z niektórymi się nie zgadzałem, inne uznałem za niemożliwe do zrealizowania), więc ewentualne niedociągnięcia w żadnej mierze nie obciążają wymienionych tu uczonych.

² *The Correspondence of William James*, ed. I. K. Skrupskelis, E. M. Berkeley, Charlottesville and London: University Press of Virginia, vol. 1–12, 1992–2004.

³ W przedmowie do swojej biografii zatytułowanej *William James* (New York: The Viking Press 1967) Gay Wilson Allen pisze: „The Yale University Library kindly gave me access to the voluminous correspondence of the Polish philosopher Wincenty Lutoslawski with William James, from which very valuable information was gleaned” (s. xiv). W przypisie do *Essays in Religion*

najprawdopodobniej odzyskane po jego śmierci przez syna Henry'ego (którego nie należy mylić z młodszym bratem Williama) bezpośrednio od Lutosławskiego. Jest rzeczą interesującą, czy zbiór ten zawiera wszystkie zachowane listy oraz czy polski filozof sporządził sobie ich odpisy, a jeśli tak, to co się z nimi stało.

Niniejszy artykuł miał być pierwotnie zatytułowany: *William James a Wincenty Lutosławski*, ale nie udało mi się dotrzeć do listów Lutosławskiego, z wyjątkiem znikomej liczby tych, które są opublikowane lub omówione w *Korespondencji* Jamesa lub cytowane przez jego biografów⁴. Zadanie, jakie sobie stawiam ma więc skromniejszy charakter i sprowadza się do przedstawienia, jak wyglądały te relacje od strony amerykańskiego filozofa. W związku z tym tezy ogólniejsze, jakie formułuję na temat wzajemnych wpływów, charakteru kontaktów między obydwojema uczonymi, zbieżności i rozbieżności w ich dążeniach, poglą-

and Morality jest następująca informacja „The bulk of the correspondence between James and Lutoslawski is in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library of Yale University. Houghton has fourteen letters from Lutoslawski to James (bMS Am 1092, letters 522–535) and copies of twenty letters to Lutoslawski from James (bMS Am 1092.1). Houghton preserves James's unmarked copy of *O Logice Platona* (Warsaw: E. Wende, 1892) (WJ 871.52.2), James's copy of *Über die Grundvoraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung* (Helsinki 1898) (WJ 871.52.4), and annotated and bound proofs of about half of *Seelenmacht* (WJ 871.52). The Widener copy of *Seelenmacht: Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung* (Leipzig: W. Engelmann, 1899) (Phil 665.7) was given by James on July 10, 1899” W. James, *Essays in Religion and Morality*, Cambridge: Harvard University Press 1982, s. 187. Andrzej Biernacki w księdze abstraktów z XVII Międzynarodowego Kongresu Historii Nauki, jaki odbył się od 31 lipca do 8 sierpnia 1985 r. zawarł następującą informację: „At the Houghton Library in Harvard you will find Lutoslawski's letter of condolences to William James' widow (bMS Am. 1092–4320) with an appended clip of 'Gazeta Warszawska' October 16, 1910 obituary; this is supplemented by Lutoslawski's letters to Mrs. James and Henry James (bMS Am. 1092.10116). Lutoslawski's 1929 letter to Perry is kept in the James Papers collection (bMS Am. 1092–522) [...]. Warsaw University Library keeps (signature BVW 173151) a copy of *The Meaning of Truth* (1909) William James sent Lutoslawski who studied it closely”. *Abstracts of Papers Presented in Scientific Sections*, XVIIth International Congress of History of Science, University of California, Berkeley, 31 July – 8 August 1895, vol. I.

⁴ Polscy autorzy piszący o Williamie Jamesie nie poświęcili jego znajomości z Lutosławskim wiele uwagi. Hanna Buczyńska Garewicz w swojej książce *James* (Warszawa: Wiedza Powszechna 2001), która jest w dużej mierze wznowieniem książki o tym samym tytule z 1973 r., zaledwie wspomina o tej znajomości, podaje przy tym błędną informację o jej początkach (prostuje ją Tomasz Mróz w książce *Wincenty Lutosławski (1863–1954). Jestem obywatelem utopii*, Kraków: PAU 2008, s. 111, przypis 19). W nowszej książce Barbary Karwat *William James, Pragmatyzm i religia* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2007), o Lutosławskim nie ma wzmianki. Trudno jednak byłoby posądzać autorkę o niedopatrzenie, bo przedstawiła ona tylko te wątki biografii Jamesa, które uznała istotne dla jego filozofii religii. W wielu anglojęzycznych historiografiach Williama Jamesa pojawia się nazwisko Lutosławskiego, ale najwięcej uwagi poświęca mu Gay Wilson Allen w cytowanej już pozycji oraz Ralph Burton Perry (w swoim czasie znany filozof, przyjaciel Jamesa i jego kolega z wydziału) w drugim tomie jego książki *The Thought and the Character of William James*, Boston: Little Brown 1935 (i także w skróconej, jednotomowej wersji tej książki: Cambridge: Harvard University Press 1948).

dach i sposobie uprawiania filozofii, trzeba będzie sprawdzić w świetle tych listów Lutosławskiego, do których nie dotarłem. Z relacji Jamesa wiadomo, że były one niekiedy pokaźnymi, kilkudziesięciostronicowymi traktatami. Listy te domagają się osobnych badań z punktu widzenia biografii i historii rozwoju poglądów polskiego filozofa⁵. Lutosławski utrzymywał kontakty z imponującym gronem wybitnych postaci swego czasu, ale jego stosunki z Jamesem miały charakter szczególnie: były długotrwałe, ciągłe i emocjonalnie zażyłe. Korespondencja dotyczyła bardzo różnych zagadnień: filozoficznych, historycznych, narodowych oraz osobistych, niekiedy wręcz intymnych. Można się więc spodziewać, że badania listów Lutosławskiego do Jamesa dostarczą nowej wiedzy o Lutosławskim lub przynajmniej solidnie potwierdzą wiedzę już znaną. Realizacja tego zadania – które byłoby o wiele łatwiejsze, gdyby kopie listów polskiego filozofa znalazły się w którejś z polskich bibliotek – musi jednak poczekać na inną okazję⁶.

⁵ Ostatnio biografię Lutosławskiego wydał Tomasz Mróz (*Wincenty Lutosławski 1853–1954. Jestem obywatelem utopii*, Kraków: PAU 2008). Systematyzuje ona i znakomicie poszerza dotychczasową wiedzę o życiu tego filozofa. Cenne są także liczne inne prace T. Mroza na temat Lutosławskiego. W książce: *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego* (red. R. Zaborowski, Warszawa: STAKROOS 2000), znajduje się spis prac Lutosławskiego i prac napisanych o nim. Nie jest to bibliografia kompletna, ale stanowi dobry punkt wyjścia do dalszych badań. Szczególnie interesujący jest w tej książce artykuł Roberta Zaborowskiego, *Przyczynek do analizy osobowości Wincentego Lutosławskiego (6 VI 1873 – 28 XII 1954)*, s. 186–237. Bardzo cenny jest artykuł Jacka J. Jadackiego, *Wincenty Lutosławski, Rozdział z dziejów myśli polskiej*, Drozdowo: Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Przyrody w Drozdowie 1998, s. 54–87. Składa się on z syntetycznie napisanej biografii oraz omówienia jego poglądów w zakresie ontologii, epistemologii, aksjologii, polityki i historii filozofii. Spośród znanych mi interpretatorów myśli Lutosławskiego Jadacki najcelniej (i zarazem najwięcej) przedstawia i systematyzuje filozoficzne poglądy tego autora. Syntetyczne przedstawienie poglądów Lutosławskiego znaleźć można także w książce Stanisława Borzyskiego *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum 1991, s. 30 i 180–182 oraz w książce Ryszarda Palacza *Klasyki filozofii polskiej*, Warszawa–Zielona Góra: Zachodnie Centrum Organizacji 1999, s. 285–297. Z wcześniejszych prac warto wymienić przede wszystkim znakomity artykuł Haliny Floryńskiej, *Wincenty Lutosławski – metafizyka jaźni i narodu*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 3, red. B. Skarga, Warszawa: Książka i Wiedza 1977, s. 153–189. Autorka systematyzuje poglądy Lutosławskiego z mniejszą niż J.J. Jadacki zwięzłością, ale za to z większym wyczuciem historycznego kontekstu ich powstawania oraz umiejętnością wydobycia na plan pierwszy poglądów najważniejszych, które zasygnalizowane są już w tytule. Z punktu widzenia relacji James-Lutosławski szczególnie ważny jest artykuł Wita Jaworskiego *Wincentego Lutosławskiego koncepcja filozofii i światopoglądu*, „Zeszyty Naukowe AGH” 1985, nr 28, s. 40–65. Autor porównuje w nim m.in. Lutosławskiego i Jamesa typologie światopoglądów oraz wyciąga i analizuje zasadnicze podobieństwa i różnice między eleutyryzmem i pragmatyzmem. Wszystkie te prace trzeba jednak traktować jako zaledwie początek badań nad spuścizną Wincentego Lutosławskiego, który na forach międzynarodowych w pierwszych dwóch dekadach XX wieku był bodaj najbardziej rozpoznawalnym w świecie polskim filozofem.

⁶ W niniejszym tekście starałem się przekazać pewne dane faktograficzne, które mogą wspomóc badania nad twórczością Wincentego Lutosławskiego. Nie sposób jednak pisać o relacjach między filozofami bez odnoszenia się do warstwy doktrynalnej, a połączenie tych dwóch typów

W trwającej siedemnaście lat znajomości (od 1893 r. do śmierci Jamesa w 1910 r.) wyodrębniłem trzy fazy, które wraz z typowymi dla nich tematami omawiam w kolejnych paragrafach. Kryterium wyróżnienia tych faz uczyniłem charakter i główną tematykę korespondencji: w latach 1893–1898 jest ona jeszcze dość oficjalna i „zawodowa” a dotyczy głównie wspólnego poglądu filozoficznego, jakim był spirytualistyczny pluralizm (lub indywidualizm); w latach 1899–1905 staje się także głęboko osobista i emocjonalnie zaangażowana, a w planie filozoficznym skoncentrowana jest wokół wstępu Jamesa do książki Lutosławskiego oraz rozwinięć i konsekwencji stanowiska indywidualistycznego; w latach 1906–1910 wyzwala się z tego zaangażowania i najpierw nabiera bardziej profesjonalnego, a później praktycznego charakteru; jej główny temat to filozoficzna interpretacja praktyk autoterapeutycznych (zwłaszcza jogi) oraz wykłady Lutosławskiego w USA, które dotyczyły kwestii polskiej.

1. 1893–1898. Spirytualistyczny pluralizm

Listy Jamesa do Lutosławskiego zawarte są głównie w pięciu ostatnich tomach *Korespondencji*. Zanim przejdę do ich treści, warto sformułować parę ogólniejszych uwag o całej spuściźnie epistolarnej Jamesa. Trzeba przede wszystkim podkreślić, że jest ona ogromna. Musiał on poświęcać codziennie co najmniej godzinę na pisanie listów, których duża część adresowana była do licznych członków rodziny, zwłaszcza do brata, znanego pisarza Henry’ego Jamesa, mieszkającego się w Londynie. Sama tylko korespondencja z nim obejmuje trzy tomy (1–3). Wśród znajomych Jamesa spoza rodziny, z którymi utrzymywał ożywione kontakty, byli najwybitniejsi uczeni tamtych czasów: głównie filozofowie i psychologowie z USA i całej Europy. Tym kontaktom sprzyjało kilka czynników.

Po pierwsze, James znał języki obce, zwłaszcza niemiecki i francuski, m.in. dlatego, że w dzieciństwie wraz z rodzicami dużo podróżował po Europie i uczęszczał do różnych szkół w Anglii i na Kontynencie. Po drugie, jako dorosły już człowiek, bardzo często przebywał w Europie i wówczas odwiedzał i przyjmował u siebie mnóstwo osób. Bezpośrednim celem tych podróży były zwykle kurorty europejskie, gdzie leczył się z nękających go depresji, a później z długotrwałej choroby serca, która w końcu go pokonała. Po trzecie, James lubił ludzi. Niektórzy nawet uważają – i on sam to potwierdzał – że miał szczególne upodobanie do różnych dziwaków⁷. Musiała wokół Jamesa wytwarzać się atmosfera życzliwości,

dyskursu (biograficznego i z zakresu historii doktryn filozoficznych) rodzi trudność w konstrukcji artykułu, której nie udało mi się do końca przezwyciężyć.

⁷ Josiah Royce, któremu Jamesowi pomógł uzyskać posadę w Harvardzie, we wspomnieniu o swoim przyjacielu (i zarazem filozoficznym przeciwniku) pisze: “My real acquaintance with

która dawała poczucie bezpieczeństwa jego rozmówcom. Nie wymagał on też jakiegoś specjalnego szacunku do siebie od ludzi młodszych, lecz traktował ich jak partnerów i chętnie dziękował im później we wstępach do swoich książek za faktyczne lub rzekome inspiracje. Po czwarte wreszcie, James – podobnie jak wielu amerykańskich profesorów w tamtym okresie – traktował uczonych europejskich z rewerencją, niezależnie od tego, z jakiego kraju pochodzili⁸.

Kombinacja tych wszystkich czynników sprawiła zapewne, że młodszy od Jamesa o dwadzieścia jeden lat Lutosławski wydał mu się osobą bardzo interesującą. Spotkał go po raz pierwszy we wrześniu 1893 roku w Cambridge (USA), gdzie polski uczyony zatrzymał się przy okazji udziału w konferencji w Chicago⁹. W *Korespondencji* jest notka o dwóch listach Jamesa z 27 września i 13 października 1893 roku. W pierwszym zapraszał Lutosławskiego (w imieniu swoim i Hugo Münsterberga)¹⁰ do zwiedzenia jego laboratorium psychologicznego

[William James] began one summer day in 1877, when I first visited him in the house on Quincy Street, and was permitted to pour out my soul to somebody who really seemed to believe that a young man might rightfully devote his life to philosophy if he chose [...]. James found me at once – made out what my essential interests were at our first interview, accepted me, with all my imperfections, as one of those many souls who ought to be able to find themselves in their own way, gave a patient and willing ear to just my variety of philosophical experience, and used his influence from that time on, not to win me as a follower, but to give me my chance [...]. Whatever I am in that sense due to him [...]. Sometimes critical people have expressed this by saying that James has always been too fond of cranks, and that the cranks have loved him. Well, I am one of James's cranks" (R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, Cambridge: Harvard University Press 1948, s. 162).

⁸ Ten szacunek najlepiej wyraził w Edynburgu w pierwszych słowach prestiżowych Wykładów Giffordowskich: „Z niepokojem wstępuję na tę mównicę i spoglądam na tak uczone audytorium. My Amerykanie przyzwyczajeni jesteśmy do słuchania wykładów Europejczyków i czytania ich książek. W moim własnym uniwersytecie [w Harvardzie] nie mijają ani jedna zima bez tego, abyśmy nie zgarnęli większego lub mniejszego plonu europejskiej nauki z ust szkockich, angielskich, francuskich lub niemieckich uczonych i literatów, których bądź sami skłoniliśmy do przebycia oceanu, bądź też schwytaliśmy za skrzydła, gdy gościli na naszej ziemi. Słuchać Europejczyka wydaje nam się czymś zupełnie naturalnym, natomiast zgoła nie jesteśmy przyzwyczajeni do mówienia do Europejczyków; ten więc, kto pierwszy na to się porywa, winien wytłumaczyć swą śmiałość” (*Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hampel, Kraków: NOMOS 2001 s. 9;). Jest w tych słowach trochę zwyczajowej przesady, z jaką goście zwracają się do gospodarzy, ale jest też trafne ujęcie stosunku ówczesnej nauki amerykańskiej do europejskiej.

⁹ Gay Wilson Allen błędnie podaje, że była to konferencja psychologiczna (op. cit., s. 401). Faktycznie był to kongres religii czyli spotkanie ludzi różnych wyznań, na którym Lutosławski bronił tezy o odrębności i nieśmiertelności indywidualnych jaźni (Por. T. Mróz, op. cit., s. 83-84). Prawdziwą informację podał wcześniej R.B. Perry (*The Thought and Character of William James*, Cambridge: Harvard University Press 1948 s. 210), który jednak pomylił się, twierdząc, że korespondencja między Jamesem i Lutosławskim trwała od 1893 do 1909 r. Faktycznie trwała do r. 1910.

¹⁰ Hugo Münsterberg był wówczas młodym, dobrze zapowiadającym się psychologiem niemieckim, którego zatrudniono w Harvardzie na prośbę Jamesa do pracy w założonym przezeń

w Harvardzie, w drugim natomiast, na swoje seminarium 18 października na temat patologii umysłu, a następnego dnia na lunch¹¹. Lutosławski był poliglotą, lubił podróże, łatwo nawiązywał kontakty, a szczególnie interesowali go ludzie znani i wybitni. Po niepowodzeniach z uzyskaniem pracy w Uniwersytecie Jagiellońskim ambitny Lutosławski rozważał możliwość zatrudnienia za granicą¹² i poszukiwał zapewne osób, które mogłyby mu w tym pomóc.

Pierwszy list Jamesa do Lutosławskiego zamieszczony w *The Correspondence of William James* nosi datę 2 września 1896 r. i zaczyna się jeszcze dość oficjalnie „Drogi profesorze”. Z biegiem czasu pojawiają się inne formy: „Drogi Lutosławski”, „Mój drogi Lutosławski”, a później „Drogi Luto”. James pisze, że przeczytał dwa jego artykuły w czasopiśmie „The Monist” i jeden anonimowy na temat polskiego indywidualizmu (prawdopodobnie chodziło o artykuł Lutosławskiego opublikowany w 1896 r. po francusku pod pseudonimem Henry Erami) oraz że zainteresował się w związku z tym historią Polski, choć nie miał kiedy pogłębić tego zainteresowania. Zaznacza też, że z biegiem czasu czuje się coraz bardziej indywidualistą i pluralistą (a więc akceptuje pogląd zbliżony do stanowiska Lutosławskiego) i że być może resztę życia spędzi na obronie tej koncepcji i walce z monizmem¹³. Dalsze prace Jamesa potwierdzają, że w znacznej mierze tak właśnie się stało.

Warto podkreślić, że James dopiero w latach dziewięćdziesiątych zaczął artykułować swoje przekonania filozoficzne. Wcześniej zajmował się głównie psychologią. W 1897 roku wydał pierwszą swoją książkę filozoficzną *The Will to Believe*, w której – w duchu indywidualizmu – bronił prawa do subiektywnej wiary w odniesieniu do kwestii, co do których niemożliwe jest uzyskanie wiedzy¹⁴. Zaczątki jego stanowiska znajdowały się wprawdzie w opublikowanym w 1890 r. monumentalnym dziele *The Principles of Psychology* i w licznych artykułach, ale w dojrzałej postaci zostało ono przedstawione w książkach napisanych po 1897 roku. Nie jest więc tak, że to jedynie James, z racji starszeństwa, mógł oddziaływać na Lutosławskiego. Oddziaływanie w drugą stronę było możliwe i na pewno w niektórych kwestiach zachodziło.

laboratorium psychologicznym. James nie miał bowiem predyspozycji do pracy eksperymentalnej w dziedzinie psychologii, ale był przeświadczony o wielkiej wadze tego rodzaju badań.

¹¹ Zob. vol. 7, s. 606.

¹² Por. T. Mróz, op. cit., s. 71–83.

¹³ Vol. 8, s. 196–197. List ten zdradza już pewien poziom zażyłości z Lutosławskim, skoro James pyta go o sprawy osobiste: o powody wyjazdu z Kazania, o to, czy wyjeżdża do Hiszpanii na stałe i czy znajdzie tam pracę na uniwersytecie oraz o jego dietę z „orzeczków”.

¹⁴ Lutosławski opublikował sprawozdanie z tej książki w „Przeglądzie Filozoficznym” (1899, nr 2, s. 103–104) podkreślając jej antypozytywistyczny wydźwięk. Por. Wit Jaworski, *Wincentego Lutosławskiego koncepcja filozofii i światopoglądu*, op. cit., s. 56.

W przeciwieństwie do Jamesa Lutosławski dość szybko zdobył pewność kierunku, w którym zmierza w filozofii. Gdy spotkał się z Jamesem, zręby jego pluralistycznej i indywidualistycznej filozofii były już gotowe. Jacek J. Jadacki następująco definiuje pluralizm Lutosławskiego: „[ś]wiat jest *wielością* substancji i tylko *dąży do jedności* praw”. Jego indywidualizm określa jako stanowisko, zgodnie z którym „[n]ie ma czegoś takiego, jak wszechobowiązujące prawa ogólne, jak jakiś «powszechny plan raz na zawsze dla całości świata wyznaczony»”. Indywidualista uznaje cele ogólne o tyle tylko, „o ile wynikają one z niewymuszonej zgodności celów wszystkich jednostek stanowiących ogół”¹⁵. Pluralizm przeciwstawiały się więc monizmowi a indywidualizm uniwersalizmowi. Jadacki ma oczywiście rację odróżniając indywidualizm i pluralizm jako stanowiska w różnych kwestiach. Jednak zarówno James, jak i Lutosławski używali często tych terminów zamiennie, łącząc intuicje w nich zawarte, przy czym pierwszy preferował parę pojęć „pluralizm-monizm”, a drugi „indywidualizm-uniwersalizm”. Do istoty tak pojętego pluralizmu (indywidualizmu) należy przekonanie, że realność w sensie właściwym posiadają mnogie i wewnętrznie zróżnicowane indywidua, a nie wszechogarniający byt (materia czy duch), którego – wedle stanowiska przeciwnego – miałyby one być jedynie przejawem. Na poziomie lingwistyczno-epistemologicznym zwolennicy pluralizmu (indywidualizmu) zwalczali tezę o pierwszeństwie terminów abstrakcyjnych nad konkretnymi w opisie rzeczywistości, co oznacza, że zwykle odrzucali skrajny racjonalizm na korzyść tak czy inaczej pojętego intuicjonizmu.

Historycy filozofii zwykle nie używają pojęcia pluralizmu (indywidualizmu) i monizmu (uniwersalizmu) jako kategorii systematyzujących dzieje filozofii ostatnich kilku wieków. Warto jednak wyjść poza obiegowe uporządkowania filozofii, aby zauważyć, że przedstawiciele nurtów przedstawianych jako całkowicie różne, łączyły czasem wspólne intuicje, które uważali za centralne dla swoich koncepcji. Tak właśnie było w przypadku Jamesa, znanego jako amerykański pragmatysta i Lutosławskiego, określanego niekiedy mianem polskiego mesjanisty. Gdyby poprzestać na potocznych skojarzeniach, jakie podsuwają nam słowa „pragmatyzm” i „mesjanizm”, nie dostrzeglibyśmy tego związku, bo niepraktyczny, zawierający zwykle elementy utopijne mesjanizm wydaje się leżeć na antypodach trzymającego się ziemi pragmatyzmu¹⁶.

¹⁵ Wincenty Lutosławski, *Rozdział z dziejów myśli polskiej*, op. cit., s. 61 i 62. Jadacki powołuje się przy tym głównie na książkę Lutosławskiego z 1909 r. *Nieśmiertelność duszy i wolność woli. Listy do młodszego brata o metafizycznych zagadnieniach* (Warszawa: M. Arct).

¹⁶ Podziały, jakie spotykamy w dziełach z zakresu historii filozofii powinny stać się przedmiotem osobnego namysłu, mają one bowiem decydujące znaczenie dla kształtowania wizji tego, czym jest filozofia. Warto zauważyć, że najczęściej stosowane przez historyków filozofii kryteria

W drugiej połowie XIX wieku i w pierwszych dekadach wieku XX pluralizm (indywidualizm) jawił się jako reakcja na heglizm z jego pochodnymi (włączając w to koncepcje Marksa i Engelsa) oraz na scjentyzm. Był zapowiedzią późniejszego egzystencjalizmu i wielorakich personalizmów. Nie znaczy to oczywiście, że zapoczątkowany on został dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Od zarania filozofii zachodniej stanowisko to pojawiało się jako jedna z kilku zasadniczych możliwości w metafizycznym sporze o to, co jest rzeczywiste i w każdej epoce miało swoich reprezentantów. W starożytności byli nimi m.in. sofisci, Sokrates, Arystoteles w opozycji do Parmenidesa i Platona (w tradycyjnej wykładni)¹⁷, w średniowieczu św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura i Jan Duns Szkot w opozycji do Awerroesa i awerroizmu, w nowożytności Kartezjusz, Leibniz i Berkeley w opozycji do Spinozy i Hume'a. U każdego z tych autorów pluralizm miał nieco inny charakter zależnie od tego, z jakich źródeł wyrastał i z jakimi innymi poglądami się łączył.

Również w czasach Jamesa nie występowała jedna odmiana pluralizmu (indywidualizmu). U niektórych wyrastał on z tradycji romantycznej (np. u amerykańskich transcendentalistów), u innych z refleksji nad podstawami chrześcijaństwa (np. u S. Kierkegaarda i Ch. Renouviere), u jeszcze innych, z nawiązania do filozofii presokratejskiej i z krytyki chrześcijaństwa (np. u F. Nietzschego). Łączony bywał ze spirytualizmem (jak u mesjanistów) lub z naturalizmem (jak u Nietzschego), z koncepcją temporalnej skończoności jednostek (mają one początek i koniec – bądź tylko początek – w czasie) lub ich temporalnej nieskończoności

mają obecnie charakter metodologiczny (fenomenologia, filozofia analityczna, hermeneutyka, pragmatyzm) epistemologiczny (racjonalizm, empiryzm) lub genetyczny (platonizm, tomizm, kantyzm, marksizm). Pojęcia indywidualizmu i pluralizmu, przeciwstawione monizmowi, mają charakter ontologiczny. Rozpowszechniona awersja do tej dyscypliny filozoficznej (przewyciężona już od pewnego czasu w obrębie filozofii analitycznej) odegrała prawdopodobnie decydujący wpływ na eliminację tych pojęć z historii filozofii.

¹⁷ W interpretacji Lutostawskiego późny Platon był także indywidualistą (pluralistą). Miał on zmienić wcześniejszy pogląd idealistyczny, zgodnie z którym w pełni rzeczywiste są ogólne, niezmiennie i wieczne idee na stanowisko głoszące, że istnieją dusze zawierające w sobie (niesamodzielny względem dusz) świat idei. Taka interpretacja filozofii starożytnego mędrca jest dość charakterystyczna dla historyków inspirowanych myślą chrześcijańską: przykładem może być św. Augustyn czy N. Malebranche. Nie twierdzą, że jedynym motywem takiej interpretacji jest zakorzenienie religijne interpretatorów. Są dla niej także podstawy źródłowe w tekstach Platona, ale zapewne powodem ich dostrzeżenia i wyeksponowania jest wpływ chrześcijaństwa. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę, że w kulturze Zachodu ta religia jest głównym nośnikiem pluralizmu i indywidualizmu, o którym mowa. Z perspektywy chrześcijaństwa istnieje Bóg i wielość odrębnych względem niego indywiduów. Świat poza indywiduami jest jedynie „dla” nich (tezę tę można interpretować realistycznie bądź antyrealistycznie). Wszelkie panteistyczne interpretacje chrześcijaństwa (ale także judaizmu), zgodnie z którymi jednostki są niesamodzielnymi przejawami Boga (czy Absolutu) uznawano za hereetyckie.

(preegzystowały przez wcieleniem i będą istnieć po śmierci cielesnej). Przybierał postać stanowiska bardziej personalistycznego (tylko osoby ludzkie oraz stojące ontycznie „powyżej” ludzkich są odrębnymi bytami) lub mniej personalistycznego (są nimi też indywidua „poniżej” ludzkich, np. zwierzęta, rośliny). Miewał charakter egoistyczny (gdy akcentowano powinność jednostki do życia niezależnego od innych) lub wspólnotowy (gdy podkreślano powinność jednostek do budowania różnego rodzaju społeczności), elitarystyczny lub egalitarystyczny. Zależnie od koncepcji istoty jednostek indywidualizm miał najczęściej wydźwięk woluntarystyczny, racjonalistyczny lub emotywny.

Pluralizm (indywidualizm) Lutosławskiego pod wieloma względami różnił się od tego, który bliski był Jamesowi. Miał charakter wyraźnie elitarystyczny, choć w innym niż u Nietzschego sensie: najcenniejsze są jednostki o najwyższym poziomie rozwoju duchowego, a nie te, w których szczególnie przejawia się życie czy wola mocy. Uznanie tej tezy prowadziło Lutosławskiego do – inspirowanej zapewne poglądami Platona – wizji państwa, o losach którego miały decydować nie wszyscy, ale jednostki najcenniejsze. James, wychowany w tradycji amerykańskiej demokracji i brytyjskiej filozofii polityki (jedna z jego ważniejszych książek, a mianowicie *Pragmatyzm* będzie nosić dedykację: „pamięci J.S. Milla”) był w tej kwestii zdecydowanym egalitarystą. Lutosławski znajdował inspirację do swojego indywidualizmu i pluralizmu w późnych poglądach Platona, a James raczej u myślicieli sobie współczesnych (zwłaszcza u Ch. Renouvier). Lutosławski wiązał go z teorią reinkarnacji, którą James także rozważał ją jako jedną z możliwości (zwłaszcza w artykule *Human Immortality*), ale ostatecznie jego stanowisko w tej kwestii jest niejasne (niektóre teksty mogą nawet sugerować, że kwestionował tożsamość osobową w obrębie cielesnego życia ludzkiego). W deklaracjach Lutosławski ograniczał intuicjonizm na rzecz umiarkowanego racjonalizmu, a James wyraźniej sytuował siebie po stronie antyracjonalizmu czy antyintelektualizmu. Obydwu myślicieli łączył natomiast spirytualizm, a więc przekonanie, że jednostki mają w istocie charakter duchowy, choć stanowisko Jamesa nie było tak jednoznaczne jak jego polskiego kolegi. Wspólny był im także antyścienceizm (nauka nie odsłania tego, co istotne dla rzeczywistości), woluntaryzm (istotą jednostek jest wola), indeterminizm w odniesieniu do przyszłości (losy świata nie są z góry wyznaczone), aktywizm (jednostki powinny działać, a nie przyjmować postawę kwietyzmu), meliorizm (świat nie musi zmierzać do klęski, o ile poszczególne osoby podejmą wspólne wysiłki w celu jego naprawy), przekonanie o nieuchronności i pozytywnym charakterze wiary w życiu jednostek (Lutosławski proponował Jamesowi, aby pogląd ten określić jako pistyzm, od gr. *pistis*).

Pewny siebie Lutosławski mógł utwierdzać bardziej delikatnego Jamesa w przekonaniu o generalnej słuszności stanowiska pluralistycznego. Potrzebo-

wał on takiego potwierdzenia dlatego, że monizm, inspirowany głównie heglizmem, święcił na przełomie wieków tryumfy: był najważniejszym akademickim nurtem filozofii w Wielkiej Brytanii i miał wpływowych reprezentantów w USA¹⁸. Wypowiedzenie mu wojny – co James zamierzał uczynić – wymagało zarówno sprawnych „generałów” (najważniejszym okazał się F.C.S. Schiller), jak i ciągłego utwierdzania się w słuszności pluralistycznych intuicji. Lutosławski do pierwszej roli się nie nadawał, ale mógł znakomicie spełnić drugą. Wątek indywidualizmu (pluralizmu), a później jeszcze spirytualizmu powraca niejednokrotnie w listach Jamesa do Lutosławskiego, który zachęcony życzliwością amerykańskiego filozofa przysłał mu dalsze swoje prace na ten temat i obszernie komentuje jego książkę *The Will to Believe* (1897). Ten z kolei entuzjastycznie reaguje na teksty Lutosławskiego zaliczając go, obok Ch. Renouviere’a, Ch. Peirce’a i F.C.S. Schillera do czołowych radykalnych pluralistów¹⁹.

Jest rzeczą charakterystyczną, że Jamesa nie interesują prace Lutosławskiego z zakresu historii filozofii. W liście z 4 listopada 1898 roku z rozbijającą szczerością wyznaje, że nie przeczytał jego pracy o Platonie, ale zachęcił kogoś do napisania notki o tej pracy w jednym z amerykańskich czasopism. Co więcej, James przytacza w tym liście lekceważącą opinię niewymienionego z nazwiska kolegi, zajmującego się filozofią starożytną, który odnosząc się do proponowanej przez Lutosławskiego metody stylometrii miał stwierdzić, że liczenie słów Platona nie ma nic wspólnego z rzetelnymi badaniami²⁰.

Uwaga ta pojawia się w kontekście odpowiedzi na pytanie Lutosławskiego o możliwość zorganizowania cyklu wykładów w Harvardzie. James wprost pisze, że na to nie ma szans, że tylko wielkie gwiazdy nauki bywają zapraszane na takie wykłady, a Lutosławski, który w przyszłości na pewno tak gwiazdą będzie, obecnie jeszcze nią nie jest. Ponadto, ponieważ dał się poznać jako ekscentryczny geniusz, ludzie się go boją. Zachęca jednak Lutosławskiego do przyjazdu do USA „na własne ryzyko”, sugerując, że wówczas dałoby się pewnie zorganizować jakieś płatne wykłady w kilku miejscach²¹. Wyczuwa się z listu, że James trochę stara się zbyć prośby polskiego kolegi, sądząc zapewne, że ten i tak jakoś sobie poradzi w Europie.

W odpowiedzi Lutosławski przysłał długi list, w którym (jak można sądzić z późniejszej odpowiedzi Jamesa) wyjaśniał swoją trudną sytuację material-

¹⁸ James plastycznie opisze tę dominację filozofii absolutu – jak ją nazywał – w książce z roku 1909 *A Pluralistic Universe*, Cambridge–London: Harvard University Press 1977, s. 29–30 (*Filozofia wszechświata*, przeł. W. Witwicki, Kraków: Zielona Sowa 2007, s. 26–28).

¹⁹ Por. list z 10 stycznia 1898 r, vol. 8, s. 336.

²⁰ Vol. 8, s. 449.

²¹ Por. vol. 8, s. 449.

na i odsłaniał się jako człowiek boleśnie przeżywający różne rozterki duchowe i nękany problemami psychicznymi. Gdyby James był Anglikiem, potraktowałby pewnie taki osobisty list jako kompromitujący nadawcę, jako wielkie *faux pas*. U niego natomiast Lutosławski wzbudził jeszcze większą sympatię i zainteresowanie, chociaż zobaczył w Polaku, obok nieco ekscentrycznego geniusza, także człowieka z poważnymi problemami umysłowymi. Według J. Jadackiego problemy te osiągnęły apogeum między rokiem 1898 a 1905²², a więc przypadły na najlepsze lata znajomości z Jamesem: wcześniej wymiana myśli była w fazie inicjacji, a później powoli ustawała. Fakt, że w tym okresie Lutosławski nękany był przez chorobę umysłową, z którą starał się najróżniejszymi metodami walczyć, ma fundamentalne znaczenie dla oceny wzajemnych relacji między tymi uczonymi.

W liście datowanym 16 grudnia 1898 roku James pisze, że dopiero teraz ujawniły mu się pełniej dwie strony umysłu Lutosławskiego: miękka i delikatna oraz waleczna. Dodaje też ze zdziwieniem:

Nie wiedziałem, że w środku jesteś tak czuły i delikatny, nie wiedziałem, że jesteś tak biedny, nie wiedziałem, że masz taką skłonność do wzruszeń i kajania się, nie wiedziałem, że tak bardzo nie wierzysz we własne siły. Wiedząc teraz to wszystko, kocham cię bardziej niż przedtem²³.

James świetnie rozumiał Lutosławskiego, zwłaszcza jego brak wiary w siebie, bo sam także ciągle popadał w długie stany depresyjne, a jego własne listy – zwłaszcza do członków rodziny – miały charakter bardzo osobisty i drażniąco autorefleksyjny²⁴. Sympatia wyrażona w tym liście łączy się szybko z autentyczną troską o coraz bliższego mu polskiego kolegę. James pisze dalej, że widzi pewne szanse na zorganizowanie Lutosławskiemu naukowego pobytu w USA w następnym roku, i wyraża nadzieję, że wtedy otworzą się jakieś możliwości zatrudnienia. Ostrzega jednak, że nie będzie to łatwe oraz zachęca go w związku z tym, żeby w Europie nie wędrował z miejsca na miejsce, tylko trzymał się jednego ośrodka, w którym zapewne prędzej czy później znajdzie stałe zatrudnienie²⁵.

Wymiana listów pod koniec 1898 roku była, jak się zdaje, przełomowa. Wprawdzie już we wcześniejszej korespondencji pojawiały się wątki związane ze sprawami osobistymi, przeplatane charakterystycznymi dla Jamesa motywami życzliwego humoru (np. pisał nazwisko polskiego kolegi jako „LutoSlavski”, aby

²² Por. op. cit, s. 55. Jadacki pisze, że jest to „okres powracających depresji psychicznych, zakończony uwięzioną powodziem autokracją w Kosowie i Dalmacji”. Sądzę jednak, że problemy te nie zakończyły się definitywnie w roku 1905, lecz pojawiały się także, choć rzadziej, w latach późniejszych.

²³ Vol. 8, s. 469.

²⁴ Por. R. B. Perry, op.cit., s. 358–369.

²⁵ Vol. 8, s. 470.

powiązać je z gloryfikowaną przezeń słowiańszczyzną), ale nie wykraczały one poza zwykłe ramy naukowej wymiany myśli. Nawet jeśli Lutosławski prosił Jamesa o pomoc w zorganizowaniu wykładów w USA, to ten nie czuł się zobligowany, aby podjąć w tym kierunku faktyczne starania. Teraz sytuacja uległa zmianie. James poczuł się do pewnego stopnia odpowiedzialny za Lutosławskiego i odtąd będzie starał się mu pomóc. Jego wysiłki obejmą przynajmniej trzy płaszczyzny: materialną (zabiegi o zaproszenie Lutosławskiego na płatne wykłady do USA), naukową (pomoc w przygotowaniu i wydaniu angielskiej wersji jego książki oraz dzielenie się swoimi kontaktami w Europie) i duchową (wyrażana listownie troska o stan jego umysłu, celne rady w sprawie stosowanych przezeń metod autoterapeutycznych, subtelne uwagi w sprawach rodzinnych). James miał praktykę w pomaganiu tego rodzaju osobom. Najbardziej znaną z nich był Charles Peirce, którego geniusz w dziedzinie filozofii i logiki łączył się z tak nieprzyjemnym charakterem, że nie mógł on znaleźć zatrudnienia na żadnej uczelni w USA i wymagał zarówno wsparcia duchowego, jak i pomocy finansowej²⁶.

2. 1899–1905. Przedmowa do *World of Souls*, typologia światopoglądów, radykalny empiryzm

2 marca 1899 roku James odpowiada na kilka listów, jakie otrzymał od Lutosławskiego. Przyznaje, że od czasu owego osobistego wyznania dużo o nim myśli. Z wielką ostrożnością informuje też, że rozmawiał z dwoma osobami o jego ewentualnym przyjeździe do USA, ale zaznacza, że nie można mieć na to wielkich nadziei. W kolejnym liście, z 31 maja 1899 roku, poprzedzonym znów kilkoma listami i pocztówkami od Lutosławskiego, James pisze, że jego starania o zaproszenie go na cykl wykładów nie przyniosły pozytywnego rezultatu. Ujawnia, że w związku z rocznym urlopem, jaki planuje wziąć w następnym roku akademickim, rekomendował go do wygłoszenia wykładów w Harwardzie i do renomowanych i dobrze płatnych Lowell Lectures w Bostonie. Choć wysiłki te zakończyły się niepowodzeniem, James podkreśla, że miał on „mocnych” konkurentów oraz że w przypadku Lowell Lectures jego nazwisko zostaje w puli kandydatów na lata przyszłe²⁷.

²⁶ Por. J. Brent, *Charles Sanders Peirce. A Life*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1993, s. 303 n. Zastanawiająca jest paralela między losami Peirce’a i Lutosławskiego: poczucie własnej wyjątkowości, wpadanie w skrajne nastroje, nieprzewidywalność dla otoczenia, trudności ze znalezieniem stałego zatrudnienia na uniwersytecie.

²⁷ Vol. 8, s. 538. Jednak w liście do A. Lowella z 2 listopada 1899 r. James pisał, że po spotkaniu z Lutosławskim, które miało miejsce w lecie, doszedł do wniosku, aby nie zapraszać go na te wykłady, gdyż dostał on posadę w Krakowie i będzie lepiej, jeśli przez kilka lat zadba o swoją pozycję akademicką w Polsce. Dodaje, że podobną opinię ma sam zainteresowany. Trudno powie-

Ponieważ Lutosławski musiał wyrażać swoje niezadowolenie z faktu, że James ciągle nie przeczytał jego dzieła *Seellenmacht*²⁸, w liście tym James zamieszcza swoje uwagi po lekturze około połowy książki. Po zwyczajowych komplementach – że autor odważnie wyraża niepopularne poglądy idealistyczne (w znaczeniu: spirytualistyczne) następuje dość surowa ocena. James przewiduje, że dla profesorów filozofii książka ta będzie z pewnością zbyt naiwna, bo pozbawiona technicznego żargonu. Zaznacza, że w swoich własnych pracach także stara się unikać profesjonalnego języka, ale nawet jemu tezy w niej zawarte wydają się słabo uzasadnione. Dodaje jednak życzliwie, że do tego rodzaju książki nie można stosować zwykłych reguł krytyki: „Niezależnie od uchybień ma ona swoją wartość; jest to bardziej Ewangelia, Akt, niż książka, a takie akty zawsze znajdują drogę do tych, których dotyczą²⁹”.

Lutosławski, nie zniechęcony krytycznymi uwagami, prosi Jamesa o napisanie wprowadzenia do planowanej angielskiej wersji swojej książki, a ten (prawdopodobnie w lipcu 1899 r.) wyraża zgodę. Zadanie wykonuje szybko i już 28 sierpnia tego samego roku wysyła Lutosławskiemu informację – z Bad-Nauheim w Niemczech – że jest ono gotowe. Twierdzi jednak, że tekst ten nie pasuje charakterem do zawartości książki: jest – zauważa – jak światło świecy, które postawiono przy świetle elektrycznym. Radzi Lutosławskiemu, żeby wyrzucił jego wprowadzenie do kosza i sugeruje, że lepiej będzie opublikować je jako recenzję po ukazaniu się tłumaczenia³⁰. Ostatecznie, po różnych perypetiach, książka Lutosławskiego pod tytułem *The World of Souls* z wprowadzeniem Jamesa ukazała się w Londynie dopiero ćwierć wieku później, w 1924 r., a więc 14 lat po śmierci amerykańskiego pragmatysty. Historia powstania tego wprowadzenia została szczegółowo przedstawiona przez redaktorów zbioru tekstów Jamesa wydanych w postaci książkowej jako *Essays on Religion and Morality* (stanowi ona 11 tom klasycznego, harwardzkiego wydania jego dzieł)³¹. Tam też zostało ono ponownie opublikowane³².

dzieć, czy James jest tu całkowicie szczerzy. Być może zauważył, że jego polski przyjaciel ma poważne problemy psychiczne i nie chciał narażać Lowella na nieprzyjemności. Jeśli nawet tak było, James zachowuje się lojalnie, podkreślając, że nie zmieniło się jego zdanie o nadzwyczajnych talentach Lutosławskiego: „All this is said without prejudice to his talents of which my judgement has not changed, but I wish to retract my urging of his appointment as a Lowell lecturer”. Vol. 9, s. 74.

²⁸ *Seelenmacht. Abriss einerzeitgemassen Weltanschauung*, Leipzig: W. Engelmann 1899.

²⁹ Vol. 8, s. 538.

³⁰ Vol. 9, s. 32–33. W ostatnim akapicie listu James – przebywający wówczas w Europie – umawia się z Lutosławskim na spotkanie, o które ten zabiegał.

³¹ Strony 235–240.

³² Strony 105–108.

O stosunku Jamesa do Lutosławskiego w tamtym czasie najlepiej świadczą wzmianki o nim w listach do przyjaciół. I tak np. w liście z 17 września 1899 r. do swojej przyjaciółki Fanny Morse opisuje go jako:

niezwykłego Polaka [...], 36-letniego, autora prac filozoficznych w 7 różnych językach [...], który zna ich jeszcze więcej, przystojnego i w najwyższym stopniu genialnego. Ma własną filozofię – filozofię przyjaźni. Ze śmiertelną powagą głosi to, co większość ludzi uznaje, ale jakby nie do końca, a mianowicie, że jesteśmy *Duszami* [...] ³³, że dusze są nieśmiertelne, i że są właściwymi podmiotami losów świata, że celem duszy jest rozwój przy pomocy innych dusz, z którymi może utworzyć relacje przyjaźni. Większość czasu spędza on na pisaniu listów, odpowiedź na pocztówkę zajmuje mu 8 stron – takie dokładnie proporcje ma moja z nim korespondencja [...]. Ma wielu przyjaciół i wiele osób z którymi koresponduje w krajach całej Europy. Jest to doprawdy wunderlicher Mensch: ogólnie rzecz biorąc jego wizja jest boska, zawiera jednak coś, czego nie potrafię dokładnie nazwać, co sprawia, że ma się poczucie, iż sposób, w jaki ją tworzy domaga się korekty, krytyki i sceptycznego podejścia ³⁴.

Jamesa niepokoiło m.in. to, że Lutosławski nie przywiązywał wagi do uzasadnienia głoszonych tez. Spirytualistycznego pluralizmu nie można było bowiem po prostu *ogłosić* w czasie, gdy tryumfy świecił z jednej strony idealistyczny monizm, a z drugiej ewolucyjny materializm. James dostrzegał, że wartość filozoficznych koncepcji polega głównie na wspierającej je argumentacji. Chcąc obronić swoją wersję pluralizmu, w wyrafinowany sposób, jak na tamte czasy, poruszał się w swojej metafizyce między neutralnym monizmem a spirytualizmem (czy panpsychizmem), starając się jednocześnie pozostać materialistą czy – jak byśmy dziś powiedzieli – naturalistą metodologicznym, czyli naturalistą na poziomie badań naukowych. Lutosławskiemu brakowało tego wyrafinowania: nie troszcząc się o uzasadnienie, po prostu ujawniał z całą mocą swoje metafizyczne przekonania. To z jednej strony imponowało Jamesowi, a z drugiej sprawiało, że miał wątpliwości, czy tego rodzaju prace mieszczą się w kanonie profesjonalnie uprawianej filozofii.

Listy Jamesa w latach 1899–1901 dotyczą głównie spraw związanych angielskim wydaniem książki jego polskiego kolegi: m.in. jej treści, tytułu i angielszczyzny. Zgodnie z sugestiami potencjalnego wydawcy James radzi Lutosławskiemu porządnie zredagować książkę, a zwłaszcza wnieść poprawki do części dotyczącej eleuteryzmu. Konsekwentnie tłumaczy, że idea bractwa Elsów jest utopijna, zwłaszcza dla indywidualisty, i nie znajdzie zrozumienia w świecie anglojęzycz-

³³ James dobrodusznie żartuje tu z wymowy Lutosławskiego: „He takes in dead seriousness what most people admit, but only half believe, viz. that we are *Souls* (*Zoolss*, he pronounces it)”.

³⁴ Vol. 9, s. 44–45.

nym. Stara się go odwieść od pomysłu, aby książkę wydrukować własnym sumptem bez uwzględniania poprawek wymaganych przez wydawcę³⁵. Obiecuje też pomóc Lutosławskiemu w poprawieniu angielszczyzny ostatecznej wersji książki. Ponieważ sam jest zajęty i coraz bardziej chory, próbuje zaangażować w to przedsięwzięcie swojego kolegę i koalicjanta w filozoficznej walce z monizmem, F.C.S. Schillera, wówczas profesora w Oksfordzie. Sugeruje, że każdy z nich mógłby poprawić po połowie książkę. Ten jednak zdecydowanie odmawia: nie ma dobrego zdania o Lutosławskim, uważa że jest zbyt subiektywny i szalony w swoich poglądach, nie przewiduje też, aby książka mogła zostać w ogóle zauważona w Anglii. Co więcej, Schiller nalega, żeby James także nie podejmował się tego zadania³⁶. James zdawał sobie dobrze sprawę z tego, że jego polski kolega ociera się o szaleństwo, ale miał też mocne przekonanie o jego geniuszu. Nie zamierzał więc dystansować się od niego, lecz wprost przeciwnie – starał się mu pomóc, także w sprawach osobistych³⁷. W przeciwieństwie do Schillera, sceptycznego wobec filozofii Lutosławskiego, wolał koncentrować na tym, co wartościowe w jego pracach.

Za taki cenny element uważał James nie tylko badania Lutosławskiego nad indywidualizmem w kontekście przeciwnego mu uniwersalizmu, lecz także jego typologię światopoglądów. James interesował się bowiem – jako psycholog – wpływem typów umysłowości na przekonania filozoficzne. Dlatego cenił sobie dokto-

³⁵ Por. np. listy z 13 maja i 15 października 1900 r. oraz z 5 kwietnia i 8 maja 1901 r. (vol. 9, s. 205, 340, 466 i 477–478).

³⁶ Zob. list Jamesa do Schillera z 6 października 1900 r. i odpowiedź Schillera z 9 października (vol. 9, s. 335 i 338). Warto ją tutaj w części przytoczyć, zarówno ze względu na opinię o Lutosławskim, jak na barwny obraz oksfordzkich profesorów: „Lutoslawski I am really afraid I cant help & you ought not to. All he needs is to get a native literary person to correct his English. As far as thought goes his blood is on his own head anyhow & I do not feel that his manner of saying things is sufficiently congenial to me that I sh[oul]d also mir einen blutigen Kopf holen for his sake. He is too subjective & too wild & I know exactly what the callous Britisher will say. ‘L! who is he? Has a new Weltanschauung, has he? And then if he is and Oxf. don, he will turn up his nose & sneer with both lips & pass by on the other side of the cover. In other words Weltansch-en are too cheap [...]. In U.S. of course he may possibly found a sect though that too is poor fun in the end”.

³⁷ Dobrym przykładem jest tu list Jamesa z 1 grudnia 1900 roku, w którym pisze m.in.: “Do slow down; let this be enough for this year; recommence lecturing prosaically, on abstract subjects; keep clear of such exciting situations; or you will really be in danger of the attack of mania of which you say you are now suspected, and of which you speak as something not even so remote from your own mind. I hope, my dear friend, that it is not too late. You ought to save your gifts for life-long use as a professor, and let your influence constantly but not extravagantly distill from your lectures throughout long years. The whole situation is so remote from anything with which I have practical acquaintance, that I am forced to take psychiatric view of it. I am sure that by extravagance you are not strengthening, but weakening your own effectiveness, and by the terrifically exciting situations you create, you are putting your mental equilibrium in danger. Go away for a while, to Jena or elsewhere, and live quiet! ”. Vol. 9, s. 372.

rat polskiego filozofa wydany w Helsinkach w 1898 r. pod tytułem *Über die Grundvorsetzungen und Consequenzen der individualischen Weltanschauung*, w którym pisał nie tylko o zapowiedzianych w tytule podstawach i konsekwencjach indywidualistycznego poglądu na świat, ale także przedstawiał typologię światopoglądów. W liście do Lutosławskiego z 5 kwietnia 1901 r. pisał:

Jeśli będę żył [wystarczająco długo], aby napisać własny traktat metafizyczny, mógłbym przełożyć twoją dysertację 'individ[ualische] W[elt] ansch[auung]' i wydrukować ją jako *appendix* do niego³⁸.

Kontekst, w którym pojawia się to zdanie może sugerować, że James chce podnieść Lutosławskiego na duchu po niepowodzeniach z próbą wydania *The World of Souls*. Wiele jednak wskazuje, że pisze to całkiem poważnie. Dzieło metafizyczne, które było jego marzeniem, nigdy nie powstało w wykończonej postaci. Ale zarówno w tych fragmentach, które zostały napisane³⁹, jak i w innych pracach Jamesa ujawnia się myśl, że można wyróżnić pewne zasadnicze sposoby podejścia do świata, które wyznaczają różne typy filozofii. Amerykańskiego pragmatystę intrygowała kwestia genezy tych światopoglądów. Miał przeświadczenie, że u ich podstaw tkwią odmienne typy umysłowości, które ostatecznie decydują o wyborze określonego rodzaju filozofii⁴⁰. Lutosławski dzielił z Jamesem przekonanie o pozaracjonalnej genezie światopoglądów. Zgadzał się też, że mają one zasadniczo psychologiczną podstawę, ale podkreślał, że współgra ona z ich społeczno-historyczną genezą i że kolejność ich dominacji w kulturze jest oznaką pewnej racjonalności, ponieważ z biegiem czasu doskonalsze zastępują mniej doskonałe.

Czym różni się typologia *światopoglądów* od proponowanej przez większość filozofów typologii stanowisk filozoficznych w różnych kwestiach? Otóż tym, że światopoglądy nie są traktowane jako rozwiązania szczegółowych zagadnień, ale jako stanowiska wyznaczające zasadniczy i całościowy sposób odnoszenia się człowieka do rzeczywistości. Poszukiwanie takich centralnych intuicji wokół których inne są osnute oraz budowanie hipotez na temat źródeł tych intuicji było

³⁸ Vol. 9, s. 466.

³⁹ Opublikowane zostały one po raz pierwszy rok po śmierci Jamesa jako *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy*. Klasyczne wydanie tego dzieła: Cambridge and London: Harvard University Press 1979 (*Z wybranych problemów filozofii. Początek wprowadzenia do filozofii*, przeł. Michał Filipczuk, Kraków: Zielona Sowa 2004). Lutosławski wspominał o zamiarze przełożenia przez Jamesa tej pracy na angielski w swojej autobiografii *Jeden łatwy żywot*, Warszawa: F. Hoesick 1933, reprint: Kraków: Fundacja im. Lutosławskiego 1994, s. 237. Por. T. Mróz, op. cit., s. 109.

⁴⁰ Stanowisko takie narażone jest jednak na zarzut psychologicznego determinizmu i relatywizmu (to nasza umysłowość, której nie wybieramy, decyduje o zasadniczych rysach naszego światopoglądu, a ten z kolei kształci naszą filozofii) oraz irracjonalizmu (rzekomo racjonalne argumenty filozoficzne byłyby „dobierane” do naszego światopoglądu).

zajęciem dość modnym w wieku XIX, ale zapoczątkowane zostało już w starożytności i kontynuowane jest do dnia dzisiejszego. Za oś wyznaczającą opozycyjne światopoglądy uważano różne spory, np. między ateizmem i teizmem, realizmem i idealizmem, racjonalizmem i empiryzmem bądź irracjonalizmem, podejściem wyróżniającym naukowy punkt widzenia i podejściem preferującym perspektywę potoczną bądź religijną, nastawieniem technicznym i nastawieniem etycznym, itd. Nie znaczy to oczywiście, że zawsze wyróżniano tylko dwa przeciwstawne światopoglądy, ale często refleksja nad tym zagadnieniem zaczynała się od stwierdzenia pewnej zasadniczej opozycji.

Tak też było w przypadku Lutosławskiego i Jamesa. Pierwotnie spoglądali oni na dzieje filozofii jako arenę walki między dwoma sposobami ujmowania świata. Według Lutosławskiego walka toczy się między indywidualizmem a uniwersalizmem. Indywidualiści, do których zaliczał także siebie, twierdzą, że w sensie ścisłym istnieją jednostkowe jaźnie, a uniwersaliści, że całość bytu (a jednostki są tylko jej przejawem). James również wyróżniał dwa główne typy światopoglądów filozoficznych: empirystyczny i intelektualistyczny (określany niekiedy jako racjonalistyczny). Sam uważał siebie za empirystę, dodając niekiedy określenie „radykałny”, aby odróżnić się od niekonsekwentnego – jak sądził – empiryzmu Hume’a⁴¹. Widać więc, że James preferował spojrzenie od strony epistemologicznej (empiryzm-racjonalizm), a Lutosławski od strony metafizycznej (indywidualizm-uniwersalizm). Ale i u Jamesa spotykamy podział zasadniczych stanowisk filozoficznych na pluralistyczne i monistyczne, co odpowiada podziałowi na indywidualizm i uniwersalizm. Terminy „monizm” i „uniwersalizm” odnoszą się tutaj do stanowiska uznającego strukturalne pierwszeństwo całości (rozumianej jako duch, materia czy jeszcze inaczej) przed częścią. Zgodnie ze stanowiskiem przeciwnym, podstawę rzeczywistości stanowią mnogie jednostki (pojęte jako duchy, monady lub atomy). W parze z tym drugim stanowiskiem idą zwykle poglądy

⁴¹ Pisał: „I give the name of ‘radical empiricism’ to my weltanschauung. Empiricism is known as the opposite of rationalism. Rationalism tends to emphasize universals and to make wholes prior to parts in the order of logic as well as in that of being. Empiricism, on the contrary, lays the explanatory stress upon the part, the element, the individual, and treats the whole as a collection and the universal as an abstraction. My description of things, accordingly, starts with the parts and makes of the whole a being of the second order. It is essentially a mosaic philosophy, a philosophy of plural facts, like that of Hume and his descendants, who refer these facts neither to substances in which they inhere nor to an absolute mind that creates them as its objects. But it differs from the humian type of empiricism in one particular which makes me add the epithet radical. To be radical, an empiricism must neither admit into its constructions any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced. For such a philosophy, the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as ‘real’ as anything else in the system”. *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge-London: Harvard University Press 1976, s. 22.

epistemologiczne (o pierwszeństwie intuicji: zmysłowej, intelektualnej czy jeszcze jakiejś innej, nad rozumem), metodologiczne (o pierwszeństwie analizy nad syntezą) i aksjologiczne (o wyższej wartości jednostek nad ogółem). W ten sposób powstaje pojęciowy model, który pozwala spojrzeć na całe dzieje myśli ludzkiej jako na ścieranie się światopoglądów uznanych za zasadniczo rozbieżne oraz opisać różnice pojawiające się w ramach każdego z nich.

Model ten jest jednak ubogi i domaga się rozbudowania. Zarówno Lutosławski, jak i James poszerzali go wyróżniając zarówno odmiany indywidualizmu (pluralizmu) i uniwersalizmu (intelektualizmu), jak i stanowiska pośrednie między nimi. Jest przy tym rzeczą interesującą, że własne stanowisko sytuowali wówczas nie tyle po stronie indywidualizmu, ile owego stanowiska pośredniego. Wit Jaworski, który tę kwestię badał pisze, że Lutosławski wymieniał następujące światopoglądy: materialistyczne, idealistyczne, panteistyczne, spirytualistyczne, mistyczne i mesjanistyczne. Każdy następny z wymienionych ma być historycznie późniejszy i doskonalszy od poprzedniego:

[Ś]wiatopogląd materialistyczny konstituuje się w oparciu o uznanie wrażeń za podstawowy składnik świadomości. Idealizm przyznaje myśleniu funkcję docierania do desygnatów pojęć, hipostazuje pojęcia, ujmuje ich desygnaty jako byty transcendentne. Stanowiska panteistyczne wynikają z uznania przez podmiot uczuć za środek prawomocnie poznawczy [...]. W spirytualizmie fundamentalną zasadą poznania jest wola [...]. Mistycyzm jest syntezą spirytualizmu i panteizmu. Podstawowym założeniem mistycyzmu jest uznanie woli jednostkowej za nadrzędną wobec woli wyższej. Czynnikiem uświadamiającym człowiekowi tę zależność jest „natchnienie”. W oparciu o nie „wolę wyższą” uznaje się za wartość istniejącą na zewnątrz podmiotu. Odkrycie – dzięki intuicji – istnienia Boga jako „woli wyższej” jest zawsze uznaniem, że natchnienie jest uzależnione od Boga [...]. W mistycyzmie kładzie się nacisk na zjednoczenie się zbytem w kontemplacji czy przeżyciu mistycznym. W ten sposób mistycyzm jako synteza spirytualizmu i panteizmu jest w gruncie rzeczy uświadomieniem sobie antynomii pomiędzy samowiedzą jednostki a jej postawą praktyczną. Przewycięzenie tej antynomii uważał Lutosławski za możliwe, kiedy w jednostce ukonstituuje się świadomość narodowa, kiedy jednostka odnajdzie rację i sens swojej egzystencji we wspólnocie⁴².

Pierwsze trzy światopoglądy odpowiadają szeroko pojętemu stanowisku indywidualistycznemu, kolejne dwa uniwersalizmowi, a mesjanizm jest stanowiskiem pośrednim między indywidualizmem i uniwersalizmem.

William James nie proponował tak rozbudowanych typologii światopoglądów, jak Lutosławski, lecz poprzedzał najczęściej na twierdzeniu, że istnieją

⁴² *Wincentego Lutosławskiego koncepcja filozofii i światopoglądu*, op. cit., s. 52–53.

dwa typy umysłów – określał je metaforycznie jako „miękkie” i „twarde” – które generują całkiem odmienne sposoby widzenia świata, ale rzadko występują w formie czystej. Umysły „miękkie” mają m.in. tendencję do racjonalizmu (intelektualizmu), monizmu, spirytualizmu, dogmatyzmu, optymizmu, indeterminizmu, postawy religijnej, umysły „twarde” do empiryzmu, pluralizmu, materializmu, hipotetyzmu, fatalizmu, determinizmu i ateizmu. Sam siebie widział jako kogoś o umyśle „mieszanym”, kto próbuje połączyć empiryzm, pluralizm, hipotetyzm (umysły „miękkie”) ze spirytualizmem, optymizmem, indeterminizmem i postawą religijną (umysły „twarde”). Jamesowski pragmatyzm, podobnie jak mesjanizm u Lutosławskiego miał być *via media* między skrajnościami.

Skrajności te były jednak nieco inaczej opisywane: Lutosławskiego interesowała bardziej opozycja jednostka – społeczeństwo, a Jamesa przeciwstawienie między indywidualnymi przekonaniem (włącznie z tymi opartymi na wierze) a uniwersalną nauką i wizją świata generowaną przez rozum. Lutosławski inspirowany był przy tym tradycją rzymskiego katolicyzmu (choć jego stosunek do religii był wielce oryginalny) i dlatego zapewne łagodził swój pierwotny indywidualizm na korzyść stanowiska, które W. Jaworski określa jako „solidaryzm społeczny”⁴³. James, wierny liberalnej wersji protestantyzmu, z jego awersją do centralizacji i instytucjonalizacji religii, pozostawał po stronie indywidualizmu. Inne różnice dotyczyły np. oceny roli rozumu w życiu człowieka. James wyraźniej określał siebie jako irracjonalistę w tym sensie, że uznawał rozum jedynie za ewolucyjnie wytworzone „narzędzie”, które często bywa przeceniane. Lutosławski bronił roli rozumu w filozofii⁴⁴. Mimo tych różnic, modele którymi w opisie dziejów filozofii posługiwali się Lutosławski i James były podobne. James mógł uważać, że doktorat Lutosławskiego, załączony jako dodatek do planowanego traktatu metafizycznego, będzie dobrym wsparciem dla jego koncepcji, tym bardziej, że polski filozof z większą niż on sam kompetencją poruszał się na obszarze historii filozofii.

W latach 1902–1905 Lutosławski zasypuje Jamesa listami, które coraz bardziej ujawniają jego problemy psychiczne. Proponuje, że zostanie jego sekreta-

⁴³ Ibid., s. 54.

⁴⁴ Sprawa ta ma jednak głębszy wymiar, o którym tutaj można zaledwie wspomnieć. Jeśli bowiem wyjdziemy poza poziom deklaracji obydwu myślicieli i spojrzymy na ich filozoficzną praktykę, to okaże się wówczas, że ani James nie był takim irracjonalistą, jak niekiedy deklarował, ani Lutosławski racjonalistą. Dość powiedzieć, że w dyskusjach z oponentami James stosował wszelkie zasady, jakie przewidziane są dla racjonalnego dyskursu, czego nie da się zawsze powiedzieć o Lutosławskim. Ta różnica w deklaracjach jest jednak znamienna. U jej podstaw mogła tkwić m.in. odmiennosc tradycji religijnych, z których obydwaj uczeni się wywodzili. W katolicyzmie istnieje bowiem mocna, wywodząca się ze scholastyki, tradycja racjonalizacji wiary, która w protestantyzmie obecna jest w znacznie mniejszym stopniu.

rzem, chce, żeby został honorowym przewodniczącym uniwersytetu polskiego w Londynie. Ciągłe też wysyła Jamesowi pisma własne, pisma Mickiewicza i innych Polaków, które ten lojalnie rozprawdza wśród swoich znajomych i studentów (takich jak m.in. Ch. Peirce czy J. Royce)⁴⁵, zdając sobie sprawę z tego, że w kolejnych listach jego polski kolega zapyta, czy już przeczytał przesłane prace i co o nich myśli. James konsekwentnie poleca Lutosławskiego swoim znajomym, m.in. szwajcarskiemu psychologowi Theodorowi Flournoy, ostrzegając ich, że jest to człowiek szalony, ale jednocześnie genialny⁴⁶. Po spotkaniu z Lutosławskim, przyjaciele ci nie podzielają zwykle opinii Jamesa o genialności polskiego filozofa, pozostając przy zdaniu, że jest tylko „szalony”. Do samego Lutosławskiego James pisze z troską nie tylko o niego, ale o jego rodzinę, żonę i dzieci⁴⁷. Coraz więcej jest rad i wskazówek, które mogłyby uchronić go przed dalszymi niepowodzeniami życiowymi. James zachowuje się wobec Lutosławskiego jak prawdziwy przyjaciel, a i ten za przyjaciela go uważa⁴⁸.

W jednym z listów do Flournoy, z 14 czerwca 1904 roku, następująco przedstawia umysłową „sylwetkę” swojego kolegi z Polski, który usilnie zabiega o wyjazd do Ameryki:

Staram się go trochę zniechęcić do tego, i muszę przyznać, że do pewnego stopnia powodują mną egoistyczne lęki. Zbyt łatwo padam ofiarą „szaleńców”, a przy moich własnych poważnych problemach z neurastenią, zatruwa mnie zbyt częsty kontakt z nimi. Ponadto, L[utosławski] z pewnością wpadłby w tarapaty finansowe (w pierwszym roku, w każdym razie) i obawiam się, że musiałbym go poratować. Czuję się częściowo odpowiedzialny za to, że zakłócił *twój* spokój. Koi mnie jednak myśl, że po urządzeniu się w Genewie i tak by cię poznał i zbliżył się do ciebie. Jest to przemiły człowiek, ale cierpi, jak się zdaje, na lekką postać cyklofrenii (*circular insanity*)⁴⁹.

Jest całkiem prawdopodobne, że diagnozę tę podsunął mu sam Lutosławski, bo leczył się długo w różnych europejskich ośrodkach i pewnie różni specjaliści

⁴⁵ Świadczy o tym chociażby dopisek w liście Jamesa do Charlesa Peirce’a z 27 lutego 1902 r.: „I mail you a couple of things sent to me by Lutoslawski to distribute” (vol. 10, s. 159).

⁴⁶ W liście z 24 kwietnia 1902 r. pisze do Flournoy: „Have you seen Lutoslawski? And could you establish a good personal rapport with him? He is a most loveable man (within safe limits) but sadly psychopathic. Really, I think, a genius!” (vol. 10, s. 32).

⁴⁷ Np. w liście z 31 sierpnia 1902 r.: „I have been anxious all the time about your pecuniary affairs, as well as about your relations to your wife and children of whom you have never written me a word for two years. Men of your temperament ought not to marry, but they can’t help it, and hence tragedy!” (Vol. 10, s. 116).

⁴⁸ Por. J. Jadacki, op.cit., s. 59.

⁴⁹ Vol. 10, s. 414. Dziś cyklofrenię określa się jako psychozę maniakalno-depresyjną.

starali się określić chorobę, na którą cierpiał⁵⁰. Możliwe jednak, że sam James doszedł do takiego wniosku, na podstawie analizy zachowania polskiego przyjaciela i jego długich listów. Trzeba pamiętać, że James był jednym z najwybitniejszych psychologów swego czasu, mającym też wykształcenie medyczne oraz posiadającym wyjątkowe zdolności zarówno do szczegółowego opisu, jak i celnych, ostrożnych syntez. Niezależnie od tego, jakie jest źródło tej diagnozy, wydaje się ona trafna. Warto ją rozwinąć, bo rzuca wiele światła nie tylko na relację Lutosławskiego z Jamesem w latach 1889–1905, ale także na zdarzenia z lat późniejszych, o których będzie jeszcze mowa.

Skorzystam ze znakomitego pod względem fenomenologicznym współczesnego opisu cyklofrenii, jaką przedstawia Tadeusz Bilikiewicz w *Psychiatrii klinicznej*. Zdaniem tego autora, w chorobie tej występuje zespół maniakalny, depresyjny lub naprzemiennie: maniakalny i depresyjny, dlatego inaczej nazywa się ją psychozą maniakalno-depresyjną. Stan maniakalny charakteryzują trzy osiowe objawy:

wzmoczone samopoczucie, przyśpieszony aż do gonitwy tok czynności umysłowych oraz spotęgowany napęd psychoruchowy. Psychoza rozwija się czasem z dnia na dzień, kiedy indziej jej objawy stopniowo narastają aż do pełnego obrazu klinicznego. Chorzy czują się zadowoleni, szczęśliwi, pełni optymizmu i przesadnej wiary w swoje siły. Zachowanie ich wobec otoczenia cechuje brak poczucia dystansu, czyli nietrzymanie się umiaru, zasad taktu i uszanowania wobec starszych wiekiem lub urzędem. Lekceważące odnoszenie się do otoczenia powoduje zatargi, w których własnej winy chory nie odczuwa. Wszelki opór wywołuje w chorym gniew lub wybuch wściekłości. Wskutek wewnętrznego niepokoju i ogromnej przerzutności uwagi dobra zasadniczo spostrzegawczość chorych bywa czasem znacznie obniżona, np. zmniejszona bywa ich wrażliwość na ból przy zachowanym czuciu. Szybkie i łatwe przerzucanie uwagi z jednego wyobrażenia na drugie daje chorym miłe poczucie wzmoczonych zdolności, przy czym nie dostrzegają oni powierzchowności swoich procesów myślowych. Nawet przy dużej gonitwie myśli, nawet przy słowotoku, przy ogromnej przerzutności uwagi i wzmoczonej sugestywności na przypadkowe, zewnętrzne bodźce wypowiedzi chorego nie przybierają oznak rozerwania związków myślowych (inkohereencji), tak że zawsze można się dopatrzeć pewnego wątku myślowego lub zrozumieć afektywną motywację wynurzeń chorego [...]. U chorych występują urojenia siły, własnego znaczenia i zdrowia [...]. W lepszych stanach przedsiębiorczość chorych i pęd działania mogą nawet podnieść ich zwykłą wydajność pracy. Później ich działania stają się bezładne i nie są niczym więcej jak trwonieniem sił i czasu [...]. Czas trwania psychozy bywa rozmaicie długi, od kilku dni do wielu lat. Mimo, że podstawowe cierpienie somatyczne trwa nadal, zespół maniakalny nawarstwio-

⁵⁰ Polscy badacze biografii i dorobku Lutosławskiego pozostają zwykle przy stwierdzeniach: „choroba umysłowa” lub „depresja”.

ny może samorzutnie albo pod wpływem leczenia w każdej chwili ustąpić, kiedy indziej może zaś przetrwać sprawę podstawową [...]. Zespół maniakalny cyklofreniczny może bezpośrednio z dnia na dzień przejść w zespół depresyjny⁵¹.

Bilikiewicz wyjaśnia, że depresja w tej chorobie jest odwrotnością stanu maniakalnego i daje następujące trzy główne objawy:

przygnębienia, zahamowania i zwolnienia czynności psychicznych oraz zmniejszenia napędu psychoruchowego. Do objawów tych dołącza się w depresji endogennej doniosły objaw lęku [...]. Lęk ten miewa dążność do doszukania sobie przedmiotu *ex post*. Wówczas matka uprzytomnia sobie, że boi się o zdrowie dzieci, inni chorzy wiążą lęk z myślami hipochondrycznymi, religijni chorzy trapią się o swoje zbawienie. Myśli takie mają cechy natrętnych. Sny ponurej treści odbierają chorym dobre samopoczucie, zwłaszcza sny z lękiem. [...]. W cyklofrenii stan maniakalny może się w ciągu doby przeistoczyć w melancholię i na odwrót. Robi to duże wrażenie: rozstajemy się jednego dnia z chorym maniakalnym, mamy jeszcze przed oczyma jego zaróżowioną twarz, żywą mimikę, roziskrzzone oczy, wesoły wyraz twarzy, żywe, energiczne ruchy, a następnego dnia zastajemy go przygarbionego, zahamowanego, o zgnębionym, trwożliwym wyrazie twarzy [...]. Zwolniony tok myślenia chorych obraca się wokół własnego nieszczęścia. Zahamowaniu ulegają wszystkie czynności psychiczne [...]. Urojenia mają za jedyną treść ruinę własną pod względem zdrowia cielesnego, moralnego i w znaczeniu materialnym [...]. Nie zawsze jest łatwo uzyskać pewność, że ma się do czynienia z chorobliwym zespołem depresyjnym, a nie z prawidłowym odczynem przygnębienia. Jeżeli nie znamy życia chorego, nie wiemy, jakie zmartwienia i ciosy na niego spadły, co go gryzie i czego się lęka, możemy łatwo uznać za chorego człowieka, który w prawidłowy sposób reaguje na przeciwności losu⁵².

Trzeba podkreślić, że według Jamesa Lutosławski cierpiał na *lekką* odmianę cyklofrenii, co w stanie maniakalnym tej choroby przyczyniać się mogło do wzmożenia aktywności i wydajnej pracy naukowej, a w stanie depresyjnym do zaniku aktywności i porzucenia pracy. Ten drugi stan – depresji – mógł być spowodowany faktycznymi kłopotami (np. z zatrudnieniem czy problemami finansowymi), ale i te kłopoty mogły być wywołane częściowo przez jego chorobę. Wieleletnie pozostawanie w tym stanie utrwaliło zapewne cechy charakteru, których zestaw niektórzy badacze traktują jako zagadkowy⁵³. Ujawniły się one jeszcze zanim choroba osiągnęła apogeum i sędzę, że trwały też w latach późniejszych.

⁵¹ T Bilikiewicz, *Psychologia kliniczna*, cz. I-IV, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich 1988 (wyd. VII), s.224–226.

⁵² Tamże, s. 227–229. Por. też A Kępiński, *Melancholia*, Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich 1974, s. 66–67.

⁵³ Por. R. Zaborowski, *Przyczynek do analizy osobowości W. Lutosławskiego*, [w:] *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, op. cit., s. 187–237. Autor przedstawia osobowość Lutosław-

W przypadku, gdy u uczonego, zwłaszcza humanisty, diagnozuje się chorobę psychiczną powstaje pytanie o wartość prac pisanych w czasie jej trwania. Nie mamy problemu z przedstawicielami nauk formalnych i przyrodniczych, bo tutaj kryteria oceny wyników są bardziej obiektywne. Wówczas nie tylko cyklofrenia, ale nawet schizofrenia nie ma większego znaczenia, stosunkowo łatwo można bowiem oddzielić wartościowe, intersubiektywnie kontrolowalne wyniki od subiektywnych rojeń. Jeśli ktoś jest filozofem, politykiem czy osobą zaangażowaną religijnie, sprawy zaczynają się komplikować. Dlatego ci, którzy w dorobku takich osób widzą coś wartościowego, mają często tendencję do zaprzeczania, iż były one psychicznie chore, interpretują ich dzieła i zachowania odwołując się do konceptu jedności czy też łączenia przeciwieństw (określanych często błędnie jako sprzeczności) lub podkreślają epizodyczny charakter tych problemów. Sądzę, że jest to strategia błędna. Aby zachować dobre mniemanie o autorach nękanych przez takie choroby i o ich dorobku wcale nie trzeba i nie powinno się stosować powyższych zabiegów.

Po pierwsze dlatego, że także w przypadku szeroko pojętej twórczości humanistycznej nie jesteśmy pozbawieni dobrych kryteriów oceny, od czysto formalnych (wewnętrzna spójność, logiczne powiązanie wątków), do pozaformalnych (zgodność koncepcji z faktami, realizowalność planów, itd.). Po drugie zaś z tego powodu, że nie jest pewne, w jakim stanie umysłu powinniśmy się znajdować, aby ujmować świat właściwie. Prawdopodobnie u wielu proroków religijnych i osób, które doznawały objawień czy u przywódców politycznych można by zdiagnozować różne choroby psychiczne. Czy stąd należy wnioskować, że pamięć o nich i o ich wkładzie kulturowym powinny zostać wymazane? Taki wniosek byłby absurdalny. Jest bowiem całkiem możliwe, że niektóre anomalie umysłowe uwrażliwiają na dostrzeganie takich aspektów świata, które dla ludzi „normalnych” są niedostępne lub dane w sposób niewyraźny. Humanistyczny aspekt psychiatrii i psychologii – podkreślany zwłaszcza przez Jamesa – ujawnia się m.in. w sceptycyzmie co do tego, czy „normalny” stan funkcjonowania jest jedynym dopuszczalnym i pożądanym.

Zmierzam do tego, aby powiedzieć, że nie trzeba zaprzeczać istnieniu, a nawet trwałości choroby Lutosławskiego, aby dostrzec wartość jego dzieł, włącznie z tymi, które były pisane w apogeum jej rozwoju. Przyjmując ten punkt widze-

skiego jako złożoną jakby z dwu zestawów cech. Z jednej strony był to człowiek odkrywczy, dociekliwy, twórczy, samokrytyczny, z drugiej zaś napastliwy, prowokujący, zadufany w sobie, autorytarny, dogmatycznie przywiązany do własnych idei i dziwacznych praktyk. Zaborowski sądzi, że jednym z ważnych zadań jest m.in. odpowiedź na następujące pytania: „Czy w przypadku Wincentego Lutosławskiego można mówić o osobowości podwójnej? Czy jest to niespójność, czy przykład tego, że – jak to określił Kazimierz Dąbrowski – twórcy «mają dwie i więcej osobowości»” (s. 229).

nia można jednak także zrozumieć obawy kręgów akademickich, związane z jego dydaktyką. Znajdując się bowiem stanie euforycznej nadaktywności potrafił on prowadzić wykłady przekraczając kilkakrotnie wyznaczony czas ich trwania oraz daleko wykraczał poza obszary swojej kompetencji naukowej. Obawy tego rodzaju nie mogły wynikać wyłącznie z zazdrości o liczbę słuchaczy, którą te wykłady gromadziły, lecz także z autentycznej troski o jakość wykształcenia młodzieży i o to, aby nie znalazła się ona w dwuznacznych sytuacjach społecznych wygenerowanych przez wykładowcę. Innego rodzaju obawy (że ludzie będą się bać ekscentrycznego Polaka i że szybko będzie miał kłopoty finansowe) wyrażał James, gdy podjął starania o umożliwienie Lutosławskiemu przyjazdu na płatne wykłady do USA. Nigdy jednak, nawet w okresie największego nasilenia choroby polskiego kolegi nie miał on wątpliwości, że ma do czynienia ze znękanym przez chorobę geniuszem. Wiedział również, że nawet znajdując się w złym stanie Lutosławski nie traci bystrości umysłu i docieklivości, dlatego przesyłał mu swoje prace z nadzieją na uzyskanie inteligentnej krytyki i zwykle się nie zawodził.

W jednym z niewielu listów Lutosławskiego do Jamesa zamieszczonym w *Korespondencji* (wysłanym z Londynu 22 XII 1904 r.) pisze on o swoich wrażeniach po przeczytaniu przesłanych mu przez Jamesa trzech artykułów na temat czystego doświadczenia. Były to zapewne teksty, które wraz z innymi weszły później do wydanej pośmiertnie książki *Essays in Radical Empiricism*. List ten przytoczę w całości, bo jest krótki, a ujawnia charakterystyczny dla Lutosławskiego sposób wyrażania myśli i tematy, jakie szczególnie go zajmowały:

Mój drogi przyjacielu, kilka dni temu napisałem do ciebie pocztówkę, ale nie jestem pewien, czy zgubiłem ją czy wysłałem, bo byłem bardzo przygnębiony. Dzisiaj czuję się lepiej, więc chcę ci podziękować za 3 nadbitki o czystym doświadczeniu. Myślę, że wszystko, co mówisz, jest słuszne, ale mam wrażenie, że twoja *Jaźń*, do której czystego doświadczenia się odnosisz, znika między własnymi wytworami, tak że nie dostrzegam najmniejszej aluzji do twojego wiecznego, substancjalnego istnienia jako Bytu, rzeczy, rzeczywistości, źródła siły. Obawiam się więc, że pozbawiasz mnie [dotychczasowej] pewności, że spotkam ciebie, ciebie we własnej osobie, twoją duszę, w lepszym życiu, pośród nowych doświadczeń. Ale cieszę się, że tak jasno tłumaczysz, czym jest doświadczenie, wolałbym jednak wcześniej przeczytać książkę, w której bez polemicznych odniesień dajesz wykład własnych przekonań metafizycznych – te okazjonalne rozprawki opóźniają jej wydanie. Czy znasz niezwykle interesującą i psychologicznie ważną książkę Mickiewicza *Cours de litterature slavs Paris 1845–49*. To jest coś więcej niż literatura i z przyjemnością wyślę ci mój egzemplarz, jeśli nie znajdziesz tego w bibliotekach Harwardu i jeśli zechcesz to przeczytać. Walczę z wieloma trud-

nościami wewnątrz mego ciała i nawet bardziej poza nim – ale mam przekonanie, że ostatecznie jakoś zbliżam się do moich celów ostatecznych,

Niech Bóg cię błogosławi! W.⁵⁴

Zwraca uwagę dobra angielszczyzna listu oraz celna myśl o pewnej trudności, jaka pojawia się na gruncie koncepcji radykalnego empiryzmu⁵⁵. James przedstawia ją w ten sposób, że czytelnik ma wrażenie, iż mówi o doświadczeniu bez trwałego podmiotu doświadczającego. Wygląda to tak, jakby podmiot miał dopiero powstawać z rozproszonych doświadczeń. Ponieważ Lutosławski miał mocne przekonanie nie tylko o koniecznym odniesieniu doświadczeń do podmiotu, ale i o jego trwałości i niezniszczalności, poczuł się zaniepokojony tą koncepcją. Sądził bowiem dotąd, że indywidualizm (pluralizm) był ich wspólnym poglądem. James nie zrezygnował w swojej koncepcji czystego doświadczenia z pluralizmu (indywidualizmu), ale nie był wystarczająco klarowny w przedstawieniu swojego stanowiska, które zmierzało w stronę pewnej postaci procesualizmu. Widać więc, że szacunek, jakim obdarzał Lutosławskiego wiązał się nie tylko z uznaniem dla jego prac, ale także z celnością krytycznych uwag, jakie polski filozof kierował pod adresem jego koncepcji.

List ten ujawnia też inną ważną różnicę między przyjaciółmi. James był typem polemisty: reagował na krytyki, jakie nieustannie spadały na jego głowę i choć narzekał, że nie jest rozumiany, to dzięki polemikom się rozwijał, modyfikował własne stanowisko lub szukał nowych sposobów, aby je klarownie wyartykułować. Lutosławski potrafił wprawdzie sformułować celną krytykę nawet wówczas, gdy znajdował się w złym stanie psychicznym, nie był jednak zainteresowany wchodzeniem w dyskusje. Uważał, że najważniejsze jest systematyczne wyłożenie własnych poglądów. W pocztówce napisanej kilka dni wcześniej niż wyżej przytoczony list (Lutosławski jednak ją wysłał) pisał:

[...] dlaczego pozwalasz, aby obcy [ludzie], którzy niewiele znaczą, zakłócili realizację głównego celu, jakim jest napisanie twojego testamentu, autorytatywnego i dogmatycznego przedstawienia własnych przekonań – systematycznego, obejmującego całość – a nie tych częściowych i polemicznych potyczek? Zamknij drzwi, nie czytaj żadnego listu, gazety, ani czasopisma i pisz⁵⁶.

Nie jest wykluczone, że podsuwając przyjacielowi taką strategię, Lutosławski miał na uwadze własny interes. James sugerował przecież, że jako *appendix* do swojego dzieła metafizycznego wydrukuje jego pracę doktorską. Zdaje się, że

⁵⁴ Vol. 10, s. 514.

⁵⁵ Do tej krytyki odwołuje się Gerald E. Myers w swojej monografii o Jamesie (*William James. His Life and Thought*, New Haven–London: Yale University Press 1986, s. 354).

⁵⁶ Vol. 10, s. 513. List nosi datę 19 grudnia 1904.

Lutosławski, nie mogący znaleźć stałego zatrudnienia i znajdujący się pod wpływem choroby, zinterpretował to jako deklarację całkowitej zgodności poglądów Jamesa ze swoimi. Dlatego proponował, że mając dobre pióro będzie pisał za niego książki, które – z racji wspólnoty ich poglądów – wymagać będą od Jamesa jedynie niewielkich uzupełnień i korekt⁵⁷. Być może liczył na ukazanie się jakiejś wspólnej publikacji z Jamesem, która otworzyłaby mu drogę do kariery akademickiej w Europie czy w USA. Tego rodzaju propozycje były najpewniej objawem nasilenia choroby Lutosławskiego.

Jedna jeszcze rzecz zwraca uwagę: uporczywe podsuwanie polskiej literatury i podkreślanie, że poglądy Jamesa zbieżne są z zasadniczymi ideami tego, co Lutosławski uważał za istotę polskości. Na jednej z pocztówek żartobliwie pisał, że filozofia czystego doświadczenia to po prostu filozofia polska, a James jest Polakiem, który omyłkowo wcielony został w Amerykanina⁵⁸. Od dłuższego już czasu Lutosławski wmawiał Jamesowi polski patriotyzm, nie robiąc sobie nic z jego zdecydowanego oporu wobec takich deskrypcji⁵⁹. James starał się minimalizować rewolucyjne nastroje polskiego kolegi zaniepokojony możliwością zaangażowania się przez niego w inne działania na rzecz odzyskania niepodległości Polski niż czysto intelektualne⁶⁰.

3. 1906–1910. Joga i wewnętrzne energie człowieka; sprawa narodowa

W roku 1906 Lutosławski uporał się z długotrwałą chorobą psychiczną, a przynajmniej doprowadził do tego, że jej objawy znacznie zelżały. W jego mniemaniu stało się to dzięki praktykowaniu jogi. Tę zmianę odnotował James. 6 maja 1906 r. pisał:

Twój długi i piękny list na temat jogi etc. wita mnie po powrocie z Kalifornii. Jest to niezwykle cenne świadectwo o człowieku; i pewnego dnia, wraz ze szkicem o twojej ewolucji religijnej i innymi krótszymi listami, powinien ujrzeć światło dzienne. Uderza mnie w nim najpierw to, że [jest on] dowodem pozytywnej zmiany moralnego *tonu* – opanowana, niezachwiana, trwała radość, trudna do opisania, i uderzająca nowa nuta w twoich listach – co samo już jest przekonującym argumentem autentycznej poprawy, jaka zaszła w tobie dzięki praktykom jogi. Ich opis, jaki przedstawiasz, jest cudownie jasny i w świetle tego, co mówisz mi o swoim obecnym życiu i o twoim stosunku do spraw polskich, wycofuję wszystko, co napisałem, aby zniechęcić cię [do nich]. Obawiałem się po prostu, że zrobisz coś pod wpływem impulsu, podniecenia, coś niezbornego, co być może

⁵⁷ Por np. list Lutosławskiego z 27 czerwca 1904 r. Vol. 10, s. 423.

⁵⁸ Vol. 10, s. 514

⁵⁹ Por. list Jamesa z 1 stycznia 1904 r. Vol. 10, s. 353.

⁶⁰ Por. np. jego list z 25 października 1905. Vol. 11, s. 105.

uczyniłoby z ciebie męczennika, ale, poza wzbudzeniem dodatkowych uczuć, nie miałyby praktycznego znaczenia. Jakaż zmiana zaszła w twojej Art und Wesen!⁶¹.

James nawiązuje tu do wcześniejszych swoich listów, w których próbował tonować zapał swojego przyjaciela angażującego się w sprawy narodowe lub polecającego jogę jako panaceum na wszelkie dolegliwości. Zauważył, że będąc w stanie euforii Lutosławski widział w nim tego, kogo chciał widzieć: orędownika sprawy polskiej i zwolennika jogi, a wszelkie krytyczne uwagi traktował jako niewiele znaczące zastrzeżenia. Teraz to się zmieniło. Pozostały jednak pewne nieporozumienia, które James stara się wyjaśnić. Wiązą się one z tym, że Lutosławski przepisywał mu poglądy, których on nie utrzymywał. Podkreśla więc, że choć zna teorię jogi, to nigdy jej nie praktykował, bo jest ona całkowicie przeciwna jego naturze, a twierdzenie, że pewne postawy ciała mają święty charakter uważa za pozabawione sensu i groteskowe.

List odmienionego Lutosławskiego zainspirował go jednak do przemyśleń na temat, który bardzo go zajmował jako psychologa, filozofa i człowieka cierpiącego na depresję, a mianowicie na temat ukrytych we wnętrzu człowieka energii, które mogłyby być wykorzystane do praktyk autoterapeutycznych. James stara się uogólnić uwagi polskiego kolegi, wygłoszone w związku z praktyką jogi:

Cała twoja opowieść rodzi we mnie pytanie, czy czasem dyscyplina jogi we wszystkich fazach nie jest po prostu metodycznym sposobem *budzenia głębszych pokładów siły woli, której na co dzień używamy*, i zwiększania dzięki temu życiodajnego brzmienia i energii. Nie mam najmniejszej wątpliwości, że większość ludzi żyje – na poziomie fizycznym, intelektualnym czy moralnym – w bardzo ograniczonym polu swojego potencjalnego bytu. *Używają* oni niewielkiej porcji swojej możliwej świadomości i całkowitych zasobów duszy, podobnie jak człowiek, który

⁶¹ Vol. 11, s. 219. W innym miejscu (w wykładzie zatytułowanym *The Energies of Man*, o którym będzie jeszcze mowa) James dawał za przykład autoterapię Lutosławskiego – nie wymieniając jego nazwiska. Jako uzasadnienie skuteczności tej terapii wskazał zmianę, jaka nastąpiła w sposobie pisania listów: „The second letter, written six months later than the first (ten months after beginning Yoga practice, therefore), says the improvement holds good. He has undergone material trials with indifference, travelled third class on Mediterranean steamers, and fourth class on African trains, living with the poorest Arabs and sharing their unaccustomed food, all with equanimity. His devotion to certain interests has been put to heavy strain, and nothing is more remarkable to me than the changed moral tone with which he reports the situation. Compared with certain earlier letters, these read as if written by a different man, patient and reasonable instead of vehement, self-subordinating instead of imperious. The new tone persists in a communication received only a fortnight ago (fourteen months after beginning training)—there is, in fact, no doubt that profound modification has occurred in the running of his mental machinery. The gearing has changed, and his will is available otherwise than it was. Available without any new ideas, beliefs, or emotions, so far as I can make out, having been implanted in him. He is simply more balanced where he was more unbalanced”. *Essays in Religion and Morality*, op. cit, s. 140–141.

w swoim całym organizmie wytworzył jedynie zdolność poruszania małym palcem u ręki. Wielkie niebezpieczeństwa i kryzysy pokazują nam, że nasze życiowe zasoby są znacznie większe niż przypuszczaliśmy⁶².

James interpretuje doświadczenie wychodzenia z choroby przez Lutosławskiego tak, jak interpretował swoje własne, podobne doświadczenie, tzn. jako spowodowane lub przynajmniej zapoczątkowane przez akt *woli*. W przeciwieństwie do woli w rozumieniu Schopenhauera – chaotycznej i nieukierunkowanej energii – wola w ujęciu Jamesa jest podatna na ukierunkowanie, choć nie ma ona charakteru racjonalnego, jak chcieliby np. ci filozofowie, którzy wiązali ją z rozumem praktycznym. To wola właśnie, a nie rozum, jest metafizycznym centrum jednostek, a ich rozwój zależy w dużej mierze od „uruchomienia” tego centrum. Zagadnieniu woli James poświęcił wiele miejsca w swoich pracach, począwszy od *Psychologii*, poprzez *Wolę wiary*, aż po pisaną na łożu śmierci książkę *Z wybranych problemów filozofii*. Nie sposób tu wchodzić w szczegóły tej koncepcji, ale warto podkreślić, że jeśli poszukiwalibyśmy dookreślenia jego spirytualizmu, to całkiem dobrym terminem byłby „woluntarystyczny”. Ale termin ten byłby również odpowiedni dla określenia charakteru spirytualizmu Lutosławskiego⁶³.

List polskiego kolegi nie miał większego wpływu na psychologiczny czy filozoficzny aspekt przemyśleń Jamesa, ale wykorzystał go w wykładzie na temat zagadnienia autoterapii – być może był on nawet inspiracją do napisania tego wykładu. Chodzi o Presidential Address wygłoszony na forum American Philosophical Association w Columbia University, 28 grudnia 1906 r. i opublikowany później jako *The Energies of Men*⁶⁴. Duża część tego tekstu składa się z cytatów z dwóch listów Lutosławskiego oraz analiz treści w nim zawartych. Po omówieniu znaczenia różnych praktyk ascetycznych, jakie stosuje się w kulturze Zachodu dla wzmocnienia wewnętrznej energii człowieka, James nawiązuje też do praktyk hinduskich, związanych z jogą. W tym kontekście wspomina o swoim przyjacielu, którego – z racji intymnych szczegółów, jakie zamierza przytoczyć – nie wymienia z nazwiska:

Mój przyjaciel jest niezwykle utalentowanym człowiekiem, zarówno moralnie jak intelektualnie, ale ma rozchwiany system nerwowy i przez wiele lat po-

⁶² Tamże, s. 220.

⁶³ Zagadnieniu woli poświęcił on osobne prace, np. *Volonte et liberte*, Paris: Felix Arcan 1913 czy *Rozwój potęgi woli*, Wilno: Księgarnia Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskiego 1923, wydanie 3 ulepszone.

⁶⁴ *Essays in Religion and Morality*, op. cit., s. 129–146. Pierwotnie opublikowany on został w „Philosophical Review”, 16 (1907), s. 1–20, i w wersji włoskiej jako *Le Energie delgi uomini*, „Leonardo”, 5 (1907), s. 1–25. Do doświadczeń Lutosławskiego nawiązuje James także, choć w mniejszym zakresie, w późniejszym tekście o podobnym tytule *The Powers of Man*, który w klasycznym wydaniu jego dzieł znajduje się w książce *Essays in Religion and Morality* (op. cit, s. 147–161).

padał w kolejno następujące po sobie stany letargu i nadmiernego pobudzenia: mniej więcej trzy tygodnie nadzwyczajnej aktywności, a później tydzień załamania w łóżku. Beznadziejny stan, któremu najlepsi specjaliści w Europie nie byli w stanie zaradzić; spróbował więc hatha-jogi, częściowo z ciekawości, a częściowo z desperacji. Przytoczę teraz krótki fragment jego sześćdziesięciostronicowego listu, który przysłał mi rok temu.

Dalej James cytuje obszernie fragmenty dwóch listów Lutosławskiego, który barwnie, ale w sposób zdyscyplinowany, opisuje podjęte ćwiczenia oddechowe, ćwiczenia fizyczne, restryktywny post oraz dobroczynne i trwałe skutki tych praktyk, m.in. to, że reżim ów pozwolił mu – jeszcze przed wyzdrowieniem – napisać obszerną *Logikę* i ostatecznie osiągnąć trwałą poprawę samopoczucia⁶⁵. James traktuje to wszystko jako egzemplifikację tezy wypowiedzianej już w liście do Lutosławskiego: w człowieku drzemią wielkie zasoby niewykorzystanych na co dzień energii, do których możemy dotrzeć m.in. przez odpowiednie praktyki ascetyczne. Siły te mogą także ujawnić się nieoczekiwanie w różnych kryzysach lub zostać uruchomione przez pewne przekonania (np. religijne). Jego zdaniem, nie dysponujemy dotąd żadnymi teoriami naukowymi ani filozoficznymi, które wyjaśniałyby, czym są te wewnętrzne zasoby energii, choć na poziomie języka potocznego odwołujemy się do nich w sposób jak najbardziej naturalny. James wyraża pewne sugestie w sprawie filozoficznego rozumienia owej energii wewnętrznej, ale główne nastawienie jego artykułu jest praktyczne: chodzi o wskazanie, jak można ją uruchomić, wyzwolić – choćby w takich praktykach terapeutycznych, takich jak autosugestia⁶⁶.

W tym miejscu potrzebne jest pewne wyjaśnienie dotyczące filozofii Jamesa. Znany jest on głównie jako pragmatysta, Sam wybrał ten termin na określenie własnej filozofii, choć rozważał także inne możliwości, np. „humanizm”, którym wolał posługiwać się jego przyjaciel F. C. S. Schiller. Pragmatyzm kojarzony jest zwykle z wąskim, praktycznym i antyspekulatywnym podejściem do zagadnień filozoficznych oraz akcentowaniem roli skutków praktycznych w ocenie prawdziwości sądów lub teorii. Sądzę jednak, że zwykłe skojarzenia, jakie filozofowie mają ze słowem „pragmatyzm” nie ułatwiają zrozumienia jego koncepcji. Na jej

⁶⁵ Lutosławski znał tekst *Energies of Man* i najwyraźniej próbował go gdzieś przedrukować, ale w liście z 3 czerwca 1908 r. James przekazał mu informację, że nie godzą się na to wydawcy tekstu. Vol. 12, s. 587.

⁶⁶ Zagadnieniem autosugestii James interesował się nie tylko w kontekście terapeutycznym, ale także filozoficznym. Już w *Woli wiary* wbrew agnostykom bronił poglądu, zgodnie z którym, w pewnych ściśle określonych warunkach uznanie tezy bez wystarczających dowodów jest zupełnie rozsądne, ponieważ sama wiara w jej prawdziwość może sprawić, że stanie się ona prawdziwa. Niezależnie od przykładów, jakie dawał w tej książce, modelem tej sytuacji była dlań zapewne własna skuteczna autosugestia, dzięki której – tak przynajmniej sądził – wydobył się ze stanu depresji.

określenie lepszy byłby w pewnym sensie Schillerowski „humanizm” lub „indywidualizm” stosowany przez Lutosławskiego. Trzeba bowiem podkreślić, że gdy James mówi o skutkach praktycznych jako teście sądów czy teorii, to podmiotami realizującymi ów test są *jednostki* a nie społeczności. Gdy mówi o prawie do wiary, to również ma na myśli poszczególne jednostki.

Ostatecznie to one właśnie są realne w sensie ścisłym, a najważniejszym teoretycznym zadaniem badawczym jest jak najpełniejszy opis i wyjaśnienie sposobu ich funkcjonowania. Najpełniejszy, to znaczy taki, który uwzględni nie tylko typowe, ale także skrajne sposoby funkcjonowania. Dlatego James z zainteresowaniem przyglądał się różnym zjawiskom, które scjentyście nastawieni filozofowie kwitowali ironicznymi uwagami. Przez całe dorosłe życie uczestniczył – z intencją życzliwego badacza – w praktykach spirytystycznych, spotykał się z przepowiadaczami przyszłości, z osobami, które twierdziły, że mają kontakt ze zmarłymi i brał udział w innych jeszcze eksperymentach parapsychologicznych⁶⁷. Z równie życzliwym zainteresowaniem przyglądał się religii, zakładając, że proponowane w niej praktyki i konstytuujące ją zdarzenia (np. objawienia), mówią o człowieku coś ważnego, czego nauka w ówczesnym stanie nie mogła uchwycić. Sądził przy tym, że cała sfera racjonalna (pojęć, przekonań, teorii) nie jest autonomiczna względem woli i potrzeb jednostek: ona jest jedynie lepszym lub gorszym instrumentem usprawniającym ich działanie. Stąd właśnie brała się jego ciągła walka z poglądem określanym jako racjonalizm czy intelektualizm oraz jego awersja do logiki. Jednocześnie James zachowywał się jak uczonec, który stara się poszukiwać jedynie naturalnych wyjaśnień zjawisk uchodzących często za nadnaturalne. Można powiedzieć, że łączył on naturalizm metodologiczny z antynaturalizmem metafizycznym. Inaczej mówiąc, był przekonany, że w naukowym badaniu zjawisk należy poszukiwać wyłącznie przyczyn przyrodniczych, ale jednocześnie jako filozof podejrzewał, że nauka – a przynajmniej nauka za jego czasów – nie dociera do rdzenia rzeczywistości⁶⁸.

⁶⁷ Był m.in. członkiem i przez pewien czas prezesem brytyjskiego „Society for Psychical Research” oraz współzałożycielem jego amerykańskiego oddziału. Jego prace na ten temat zostały zebrane pośmiertnie w tom zatytułowany *Essays in Psychical Research* (Cambridge–London: Harvard University Press 1986), który stanowi 16 tom klasycznego wydania jego dzieł. Wielu kolegów Jamesa z Harvardu miało mu za złe to zaangażowanie w parapsychologię.

⁶⁸ W ten sposób można tłumaczyć pojawianie się w jego pismach dwóch poglądów na temat umysłu czy duszy: substancjalistycznego (albo przynajmniej przypominającego ten pogląd) i antysubstancjalistycznego (umysł jako strumień wrażeń). Ten drugi pogląd krytykował Lutosławski jako tzw. psychologię bez pojęcia duszy (por. W. Jaworski, *Wincentego Lutosławskiego koncepcja filozofii i światopoglądu*, op. cit., s. 54–55), nie rozumiejąc, że James przywołuje go w perspektywie naukowej, przyrodniczej, czy też empirycznej w wąskim (Hume’owskim) rozumieniu „doświadczenia”. Trzeba jednak przyznać, że James nie zawsze był konsekwentny w odróżnianiu tych dwóch perspektyw.

Dopiero w tym kontekście można zrozumieć jego intelektualne i emocjonalne związki z Lutosławskim. Dla Jamesa polski filozof był atrakcyjny nie tylko jako ktoś, kto miał podobne intuicje metafizyczne, ale jako człowiek pod wieloma względami nadzwyczajny, nietypowy, zarówno z racji zdolności poliglotycznych, siły charakteru, zaangażowania w sprawę narodową, jak i z powodu problemów ze swoją psychiką. Ta ostatnia kwestia była dla Jamesa ważna nie dlatego, że traktował go jako „studium przypadku” ale z tej racji, że Lutosławski na różne sposoby walczył ze swoją chorobą i – co istotniejsze – potrafił obserwować siebie oraz zdać detaliczną relację z zachodzącymi w nim zmianami.

Choć James wyrażał obawy, że ewentualny przyjazd Lutosławskiego do USA przysporzy mu kłopotów, po wyzdrowieniu przyjaciela podjął ponowne, tym razem skuteczne, starania o zaproszenie go do wygłoszenia prestiżowych i dobrze płatnych Lowell Lectures⁶⁹. Polski uczyony został zaproszony do ich wygłoszenia w Bostonie w 1907 roku. Lutosławski wybrał się do USA z jedną ze swoich córek i korzystając z zaproszenia Jamesa, zamieszkał początkowo w jego domu⁷⁰. Okazało się jednak, że polski uczyony nie przypadł do gustu jego żonie Alicji, która na osoby przewijające się przez ich dom patrzyła bardziej krytycznie, uwzględniając zarówno budżet domowy, jak i fizyczne oraz emocjonalne obciążenie jej coraz bardziej schorowanego męża. Warto dopowiedzieć, że William James zmarł niecałe trzy lata później na chorobę serca, która dokuczała mu na długo przed przyjazdem Lutosławskiego. Być może Alicja już wcześniej uważała, że polski filozof wykorzystuje jej naiwnego męża do zarobienia pieniędzy i ogrzania się w promieniach jego sławy, ale pewnie zniosłaby dzielnie tę wizytę, gdyby nie różne dziwactwa gościa. Jeden taki incydent, być może decydujący dla dalszych zdarzeń, opisuje Gay Wilson Allen:

14 października [1907 roku] na zaproszenie Williama przyjechał jego polski przyjaciel Lutosławski i nie bardzo spieszył się z wyjazdem. William nie miał nic przeciwko temu, bo naprawdę lubił ekscentrycznego filozofa, który zszokował sąsiadów przez zażywanie na balkonie kąpeli słonecznej nago (w paździer-

⁶⁹ Choć w *Korespondencji* nie zamieszczono żadnego dokumentu, który by potwierdzał te starania, jest mało prawdopodobne, aby zaproszenie Lutosławskiego odbyło się bez konsultacji z Jamesem, zwłaszcza po liście wysłanym do A. Lowella w listopadzie 1899 r., w którym sugerował, aby jednak Lutosławskiego nie zapraszać, bo ten otrzymał pracę w Krakowie.

⁷⁰ W liście z 15 X 1907 r. Lutosławski dzieli się nieprzyjemnymi wrażeniami z przybycia do Bostonu na wykłady w Lowell Institute. Opisuje szczegóły odprawy celnej i pierwsze wrażenia ze spotkania z prof. Sedgwickiem, który formalnie skierował zaproszenie do wygłoszenia Lowell Lectures. Kończy tak: „Nareszcie dostaję się do Jamesa, u którego mam mieszkać i od razu czuję się jakby w Polsce, dzięki wielkiej prostocie i serdeczności gospodarza”. *Listy Wincentego Lutosławskiego z Ameryki*, red. J. Dużyk, „Życie Literackie” 51/52 (1986), s. 4.

niku!). Tak to rozzłościło Alicję, że – wbrew zmartwionemu mężowi – poprosiła go o opuszczenie domu⁷¹.

Dla Lutosławskiego kąpiele słoneczne w mroźne dni, obok jogi i innych tego rodzaju praktyk, były zapewne jednym z rozlicznych sposobów, jakie stosował dla utrzymania dobrej kondycji fizycznej i psychicznej. A jeśli już był o czymś przekonany, wówczas z całą mocą, nawet z natarczywością, narzucał swoje poglądy i postawy innym, nie zważając na konsekwencje takiej postawy. Dodatkowo, w stosunku do Amerykanów miał poczucie wyższości. W pewnym sensie odnosiło się ono także do Williama Jamesa, którego z jednej strony podziwiał i chwalił, a z drugiej uważał za niedokształconego, bo nie znał greki⁷². W incydencie, który opisuje Allen ujawniają się więc cechy, które zrażały ludzi do Lutosławskiego: graniczące z arogancją poczucie niezależności i wyższości oraz brak zwykłego „wyczucia” różnych sytuacji społecznych. Całkiem możliwe, że te niekorzystne zachowania nasilały się w czasie nawrotów jego choroby i że taka właśnie sytuacja zaistniała podczas drugiego pobytu w USA.

Do pewnego stopnia potwierdza to korespondencja Lutosławskiego do rodziny w trakcie jego amerykańskiej wyprawy. Uwagę zwraca zwłaszcza list z 22 października, napisany po wygłoszeniu pierwszego z wykładów w Lowell Institute. Pisze tam m.in.:

Zaczynam pierwszy wykład od tego, że tu w Bostonie był początek największej dotąd w dziejach ludzkości bitwy o republikańską niepodległość od nienawistnej dynastii i o demokratyczne równouprawnienie obywateli, więc mieszkańcy tego grodu najlepiej ocenią walki polskie. Potem tłumaczę charakter Polaków jako narodu Aryjskiego, mającego rzymską kulturę [...]. Udowadniam polityczne, organizacyjne, twórcze uzdolnienia Polaków, ich twórczość potężną w międzynarodowych symbolach muzyki i malarstwa, jednym słowem roztaczam ci obraz, że klękajcie narody, ale z powagą wielką, uroczystą i umiarkowaniem [...]. Płynie mowa potoczna, jasna, jędrna, jakby to nie ja tylko jakiś hetman z „Przedświtu” mówił przeze mnie [...]. Kilkadziesiąt osób obcych podchodzi mi wieszować wykładu, ale zostaje mało kto, pytania zadają głupie i zdradzają przerażające nieucstwo. Świnioпасы! Wracam do domu, James bardzo chwali wykład, na którym był

⁷¹ Gay Wilson Allen, *William James*, s. 460. Allen nie podaje, skąd zaczerpnął tę informację, ale jest nieprawdopodobne, aby podał ją bezpodstawnie.

⁷² W *Jednym łatwym żywocie* Lutosławski pisał o Jamesie z uznaniem, ale zaznaczał: „On nie znał greckiego języka, i nie czytał Platona ani Arystotelesa w oryginale. To już samo przez się wystarczało do zaznaczenia różnicy między nami. Dla niego każda opinia mogła sobie rościć równe prawo do uznania, i przyjęcie jej lub odrzucenie zależało wyłącznie od własnej woli. Dla mnie istniała złota nić, łącząca myślicieli prawdziwych wszystkich ludów i epok, wytwarzająca jedność *philosophia perennis*, która wynika z pracy wielu myślicieli w ciągu wieków”. Op. cit., s. 200 (cyt. za T. Mróz, op. cit., s. 85).

obecny [...]. To dopiero rekonesans. Jeszcze walna bitwa nie zaczęta, zwycięstwo można ogłosić dopiero gdy stworzę stałe T[owarzystwo] zajmujące się Polską, gdy poruszę te kłody, tych świniopasów, gdy poszlę ich wam na pokaz do Warszawy tuzinami, aby się uczyli od nas, co wolność jest nawet w ucisku. [...] Dziwna jest ta Ameryka, wynalazków moc, a ducha nie ma [...]. [J]a się spieszę, bo jutro mam osobny wykład w filozoficznym klubie uniwersytetu Harvard o metodach rozwoju energii fizycznej i duchowej [...]⁷³.

Nawet jeśli uwzględnimy prywatny charakter listu, zastanawiająca jest euforia, z jaką Lutosławski pisze o własnym wykładzie i arogancja, z jaką traktuje swoich słuchaczy. Może to oznaczać, że w kluczowym momencie jego drugiego pobytu w USA pojawiły się psychiczne problemy, z którymi borykał się wcześniej. Zwracają też uwagę dwie inne kwestie. Pierwsza, że znany badacz Platona, jakim był Lutosławski, nie tylko nie zaplanował „bezpiecznych” dla siebie wykładów o starożytnym filozofie, lecz o historii (czy raczej historiozofii) Polski. I druga, że jeśli już wykraczał poza sprawy narodowe, to w kierunku, który profesorom nie kojarzył się z rzetelną nauką: swoje wystąpienie w klubie naukowym Harvardu Lutosławski poświęcił zagadnieniu rozwoju energii fizycznej i duchowej, które zajmowało go w związku z jego własnym zdrowiem i także ze sprawą narodową. Incydent, który prawdopodobnie przelał czarę goryczy Alicji James i spowodował, że musiał wyprowadzić się z jej domu był pewnie pokłosiem tego euforyczno-pro-rockiego stanu ducha oraz swoistą ilustracją jednej z metod dbałości o energię fizyczną i duchową.

William James potraktowałby taki eksces z właściwą sobie rezerwą, jaka wynikała z jego pluralistycznej postawy wobec różnych zjawisk i z własnych doświadczeń z tego rodzaju osobowościami. Znał on naturystyczne i postne praktyki przyjaciela, które miały mieć rzekomo zdrowotne znaczenie. W listach napisanych na długo przed drugim przyjazdem Lutosławskiego do USA przyjaźnie sobie zeń dworował, proponując np. aby na okładce angielskiej książki *World of Souls* umieścić nagie zdjęcie autora⁷⁴. Zakres tolerancji żony Jamesa był znacznie mniejszy, nie tylko zresztą wobec różnych kolegów męża, ale także wobec niektórych członków jego rodziny. Warto to podkreślić, aby uchylić ewentualny zarzut, że tego rodzaju postawa dotknęła wyłącznie Lutosławskiego. Biografowie Jamesa podkreślają np. wrogi stosunek żony Jamesa do jego ukochanej, ale historycznej

⁷³ *Listy Wincentego Lutosławskiego z Ameryki*, „Życie Literackie” 51/52 (1986), s. 4–5.

⁷⁴ Zob. np. list z 5 sierpnia 1899 r.: „Your adamic nudity is no doubt a glorious thing, but I am sorry that you should need it as a cure. I propose that your english S.P. should have your portrait as a frontispiece, taken in this state of nature! – it would harmonize most completely with the absolute candor and sincerity with which your soul displays itself throughout the book” (Vol. 9, s. 16). Skrót „S.P.” oznacza tu „The Soul’s Power”, bo taki pierwotnie miała mieć tytuł jego angielska książka z przedmową Jamesa.

siostry – również Alicji. Przebywanie w domu z hipochondrycznym i depresyjnym mężem wypełniało pewnie granice jej tolerancji na postawy i zachowania przekraczające zwyczajowe normy⁷⁵. Tak czy inaczej, James znalazł się w niewesołym położeniu. W liście do córki pisał:

Jest z nami teraz ten Polak Luto. Wczoraj wieczorem wygłosił pierwszy wykład w cyklu wykładów Lowella – naprawdę bardzo dobry; ale on i twoja mama dają wybuchową mieszankę; moje położenie między nimi nie jest godne pozazdroszczenia. Oburzają mnie jego dziwactwa i niekonwencjonalne zachowania [...]. [L]epiej byłoby, gdyby Luto – z którym twoja matka identyfikuje *mnie (!)* – nigdy nie został zaproszony.

Z listu wynika, że obecność Lutosławskiego w domu Jamesów była powodem konfliktu między Jamesem a jego żoną. We wprowadzeniu do 11 tomu *Korespondencji* Ignas K. Skrupskelis przywołuje okoliczności związane z wizytą Lutosławskiego jako egzemplifikację burzliwych epizodów małżeńskich między wybuchowym Williamem i operującą raczej bronią milczenia Alicją. Podkreśla jednak, że niezależnie od okazjonalnych nieporozumień, relacje między nimi układały się bardzo dobrze⁷⁶. Jeśli chodzi o samego Lutosławskiego, to nie wiadomo, czy zdawał sobie on w ogóle sprawę z tego, co dzieje się między przyjacielem a jego żoną. Całkiem możliwe, że zajęty wykładami i znieczulony na zewnętrzne bodźce przez nawrót choroby, w ogóle nie zauważył, że za jego plecami toczy się spór, którego przedmiotem jest on sam⁷⁷.

⁷⁵ Por. G.A. Allen, dz. cyt., s. 221.

⁷⁶ Por. Vol. 11, s. xlii. James był wybuchowy w relacjach małżeńskich, ale do osób spoza rodziny odnosił się ciepło i pozwalał im na więcej niż inni jego koledzy z kręgów akademickich. Taka postawa drażniła z pewnością jego żonę, bo nie dość, że musiała radzić sobie z ciągłymi depresjami męża, które kwieście opisywał w listach do rodziny i przyjaciół, to do jej obowiązków należało zajmowanie się rzeszami gości odwiedzających ich dom. Z natury była ona bardziej zasadnicza i surowa niż William.

⁷⁷ Omówienie ważniejszych szczegółów i rezultatów pobytu w USA na podstawie listów i autobiografii Lutosławskiego znajduje się w: T. Mróz, op. cit., s. 140–146. Mróz nie wspomina o incydencie w domu Jamesów, a jedynie o tym, że po dotarciu do Bostonu Lutosławski „najpierw zatrzymał się u Jamesa w Harvardzie, a po kilku tygodniach znalazł sobie pokój w jego sąsiedztwie” (s. 142). Najwyraźniej więc Lutosławski albo nie chciał o tym pisać, albo nie wiedział, co się wokół niego działo. Polski filozof miał ambitne plany swojego pobytu w USA, sądził, że zainteresuje wydawców sprawą Polski, ale gdy uświadomił sobie, że nic z tego nie będzie, skoncentrował się na działalności integrująco-oświatowej wśród rodaków. Mówił im, głównie w kościołach, o historii Polski, wieszczył odzyskanie przez Polskę niepodległości (nie tylko w Poznaniu, ale Wrocławem i Szczecinem) oraz z pewnymi sukcesami zachęcał do pracy na rzecz ojczyzny, zwłaszcza przez kształtowanie własnego charakteru, np. całkowite wyrzeczenie się alkoholu, zgodnie z programem Elsów. Miał też Lutosławski nadzieję na rzetelny zarobek i ten był rzeczywiście pokaźny, ale znaczna część honorariów za liczne wykłady, jakie w różnych miastach wygłaszał – głównie do rodaków – została wydana na podróże i hotele.

Wyjazd Lutosławskiego z Bostonu James przyjął z uczuciem ulgi. Choć chwalił jego pierwsze wystąpienie, to cały cykl wykładów Lowella uznał za porażkę. W liście do Th. Flournoy z 3 stycznia 1908 r. pisał, że wykłady były „słabe i amatorskie (z historii Polski)” i że energia rozpięta Lutosławskiego jeszcze bardziej niż przedtem, ale stan jego umysłu znacznie się pogorszył: stał się egoistyczny i skłonny do obrony dziwacznych poglądów⁷⁸. James pomagał mu w dalszej podróży po USA, ale jego odpowiedzi na prośby polskiego filozofa o rekomendacje na kolejne wykłady, choć ciągle przyjazne, stały się bardziej zdecydowane. 28 stycznia 1908 roku James pisał:

Mam twój długi list z 22-go, napisany w 15 dniu twojego postu. Trzymaj tak dalej!! Już napisałem do ludzi w Chautauqua o tobie. Wyobrażam sobie, że możesz liczyć co najwyżej na 6 do 8 wykładów po 50 dolarów każdy w lipcu lub sierpniu. O ile wiem, Instytut Brookliński nigdy nie oferował więcej niż 6 wykładów ani nie płacił powyżej 50 dolarów za każdy, a i to niezbyt chętnie. Lowell z pewnością już więcej cię nie zaprosi⁷⁹. Jeśli realna jest groźba wydania pieniędzy [jakie zarobiłeś u] Lowella, radzę, abyś bezzwłocznie wracał do domu, bo ani Chautauqua ani Brooklyn nie są pewne [...]. Nie [przekonuj] *mnie* tak dogmatycznie o [zaletach] postu! Jeżeli zdecyduję się na jakieś eksperymenty w tym kierunku, będą one ostrożne i rozważne, a w ogóle to ciągła koncentracja na własnym ciełe wydaje mi się czymś patologicznym⁸⁰.

Interwencja żony zrobiła chyba wrażenie na Jamesie, który stracił najwyraźniej ochotę na spełnianie funkcji opiekuna ekscentrycznego Polaka, albo może po prostu nie miał już sił, aby poświęcać mu tyle uwagi, co dawniej. Niefortunne zdarzenia podczas drugiego pobytu Lutosławskiego w USA nie przerwały jego przyjaźni z Jamesem i nie mogły mieć decydującego wpływu na ogólną ocenę ich wzajemnych relacji. Dalej toczyła się wymiana myśli i wymiana tekstów między tymi dwoma filozofami, choć – z racji pogarszającego się stanu zdrowia Jamesa – powoli wygasła⁸¹.

⁷⁸ Vol. 11, s. 502–503. Konflikt z żoną o wizytę Lutosławskiego musiał być ciągle żywy, bo James dopisał: „Alice constantly reproaches me for having „introduced” him to you. I tell her that as docent in your University, he was sure to get to know you anyhow”. W liście do Flournoy z 18 sierpnia 1908 r. „sprawa” Lutosławskiego znów się pojawia. James pisze: „We were greatly amused the other day by a post-card from Lutoslawski saying that you had refused to see him because you didn’t wish to be interrupted in some Yoga exercises which you were practicing. L. has degenerated very much, morally, I think. His conceit and egotism are boundless”. Vol. 12, s. 120.

⁷⁹ Już wcześniej 21 listopada James pisał: „Don’t hope for anything more from Lowell, who probably thinks he has done all he can for Poland by having had you!”, Vol. 11, s. 484.

⁸⁰ Vol. 11, s. 532.

⁸¹ Ostatni list Lutosławskiego do Jamesa, który wymieniony jest w kalendarium korespondencji pochodzi z 11 maja 1910 r. Wspomina w nim, że wysłał wcześniej kilka listów, ale nie uzyskał odpowiedzi (vol. 12, s. 643). Jest to zrozumiałe, bo w tym czasie James był już bardzo chory.

4. Zakończenie

Trzeba podkreślić, że, relacja między Jamesem i Lutosławskim nie miała charakteru jednorazowego czy periodycznego, lecz *trwały*: znajomość zapoczątkowaną w 1893 roku przerwała dopiero śmierć Jamesa w 1910 r. Nie była to tylko znajomość na poziomie zawodowym i czysto intelektualnym ale także *osobistym i emocjonalnym*; tych dwóch myślicieli łączyła nić głębokiej sympatii. Na płaszczyźnie intelektualnej relacja Jamesa i Lutosławskiego miała charakter *wzajemnych* inspiracji, a więc nie była w żadnym razie jednostronna; młodszy od Jamesa o ponad dwadzieścia lat polski uczoney nie występował tu w roli jedynego beneficjenta. Znajomość ta miała momenty większej i mniejszej intensywności, wzloty i upadki.

W planie osobistym, relację Lutosławskiego do Jamesa można określić jako przyjaźń. Nie z każdym dyskutuje się osobiste kwestie dotyczące finansów, stanu psychicznego, rodziny itp. Od pewnego momentu (mniej więcej od 1900 r.) widać, że James, mimo własnych problemów z nękającymi go depresjami i chorobą serca, staje się w tej relacji postacią dominującą w tym sensie, że to on przyjmuje na siebie rolę swoistego opiekuna Lutosławskiego, którego uważa za człowieka genialnego, lecz balansującego na granicy obłądu. Stara się więc stymulować go do minimalizowania tych wątków, które uważa za szalone: radzi mu w sprawach zdrowotnych, z troską wspomina o rodzinie, doradza w sprawach zawodowych, z życzliwą surowością, bez zniecierpliwienia, recenzuje jego prace i pomaga w ich wydaniu. Gdy jego polski kolega wpada w tarapaty, organizuje płatne wykłady w USA. Dzielnie znosi różne wybryki przyjaciela narażając się na nieprzyjemności ze strony żony i otoczenia.

W aspekcie intelektualnym Lutosławski oddziałł na Jamesa przynajmniej w tym sensie, że jego koncepcje filozoficzne potwierdzały, a może i wzmacniały, pewne intuicje amerykańskiego kolegi, także takie, które nie miały poważania w harwardzkim środowisku naukowym, a które uważał on za trafne. Potwierdzały jego myśl o światopoglądowym charakterze koncepcji filozoficznych, wątki indywidualistyczne i spirytualistyczne oraz przekonanie o energii tkwiącej w jednostkach, która może zostać spożytkowana dla ich dobra. Jest wysoce prawdopodobne, że Lutosławski oddziałł na Jamesa poprzez różne uwagi o naturze historyczofilozoficznej, ale sprawdzenie tego wymagałoby dokładnej znajomości

Ostatnia jego wzmianka o Lutosławskim pochodzi z listu do Theodora Flournoya z 29 maja 1910 r. James przebywał wtedy w niemieckim kurorcie Bad Nauheim, próbując ulżyć sobie leczniczymi kąpielami w zaawansowanej chorobie serca. Lutosławski chciał się zapewne z nim spotkać, ale ze względu na stan zdrowia James odmówił, o czym pisze do T. Flournoy (vol. 12, s. 645). W tym okresie James już praktycznie porzucił wszelkie spotkania, a zwłaszcza te, które mogły być dla niego męczące. Zmarł niecałe trzy miesiące później, 26 sierpnia 1910 r., zaraz po powrocie do USA.

listów polskiego uczonego. Jamesa na pewno intrygowała jego interpretacja filozofii Platona jako w gruncie rzeczy pewnej wersji indywidualizmu, choć np. Schiller, z którego zdaniem się liczył, zdecydowanie ją odrzucał. Lutosławski oddziałł zapewne także swoim sprzeciwem wobec pewnych koncepcji Jamesa, np. wobec jego wypowiedzi sugerujących brak trwałości podmiotu, deprecjonujących rolę rozumu w życiu człowieka czy nieuwzględniających znaczenia społeczności w kształtowaniu światopoglądów⁸².

Przez cały okres trwania znajomości James starał się minimalizować coś, co z jego punktu widzenia było objawem szaleństwa Lutosławskiego, a mianowicie jego zaangażowanie w sprawę narodową, uważając, że w ówczesnej sytuacji działania na rzecz odzyskania niepodległości Polski nie mogły mieć większego znaczenia, a niepotrzebnie absorbowały tego niezwykle utalentowanego człowieka. W tej jednej kwestii można mówić o całkowitym niezrozumieniu między przyjaciółmi. Dla Lutosławskiego była to, jak się zdaje, kwestia najważniejsza. Zapewne usiłował on zyskać z kontaktu z Jamesem coś dla siebie, bo jego sytuacja zawodowa i finansowa nie była łatwa. Znacznie bardziej jednak niż o sprawy osobiste zabiegał Lutosławski o sprawę narodową. Czynił to nawet za cenę możliwych do przewidzenia osobistych niepowodzeń, jak było w przypadku *Lowell Lectures*, poświęconych historii Polski. Jeżeli niekiedy traktował Jamesa instrumentalnie, to właśnie w kwestii narodowej. Upór i zdecydowanie Lutosławskiego w tej sprawie musiały robić wrażenie nie tylko na Jamesie, ale i na wybitnych niekiedy osobach, które – za jego pośrednictwem – zmuszone zostały do przeczytania i skomentowania jego prac na ten temat lub dzieł wybitnych Polaków. Lutosławski bowiem nie tylko przysyłał Jamesowi różne teksty, ale i pilnował, aby adresat lub ktokolwiek inny je przeczytał⁸³.

⁸² Wielu polskich badaczy podkreśla, że indywidualizm, który głosił Lutosławski nie był teorią egoizmu. Np. Jerzy Kojkoł pisze: „Często podkreślany jest indywidualistyczny charakter jego filozofii, ale zapomina się, iż nie dążył on do apologii egoizmu jaźni, gdyż celem jego filozofii było bytowe określenie pewnej nie deformującej indywidua wspólnoty”. *Wspólnotowość i indywidualizm w filozofii Wincentego Lutosławskiego*, [w:] *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, red. R. Zaborowski, op. cit., s. 174.

⁸³ Z informacji, jakie mnie udało się uzyskać przy okazji pracy nad niniejszym tekstem, których jednak nie mogę obecnie potwierdzić cytatai, bo wymagałoby to osobnych poszukiwań, wynika, że przeprowadzana przez Lutosławskiego wśród rozlicznych znajomych i ich znajomych promocja Polski (w różnych wymiarach: historyczno-politycznym, kulturalnym, naukowym) mogła być nadzwyczaj skuteczna. Czasem bowiem przypis w pracy wybitnego i wpływowego myśliciela o polskim poecie, o Konstytucji 3 Maja, o polskiej tolerancji czy polskim indywidualizmie więcej znaczy niż inne działania propagandowe. A Lutosławski z pewnością spowodował, że w wielu dziełach takie wzmianki się znalazły. W kręgu znajomych Jamesa pojawiają się one choćby w pracach Royce’a, Santayany i Peirce’a. Na przykład ten ostatni w jednym z tekstów, zamieszczonym w piątym tomie chronologicznego wydania jego dzieł, przedstawia, w oparciu o swój system kategorialny,

James był pluralistą – także w spojrzeniu na sytuację międzynarodową. Potępiał imperialne praktyki mocarstw europejskich i protestował przeciwko imperialnym sentymentom, jakie pojawiały się za jego czasów w USA. Mimo to, spoglądał na Europę głównie jako na kontynent silnych i niezależnych kultur: brytyjskiej, niemieckiej, francuskiej, włoskiej czy szwajcarskiej. Niezależnie od całej jego życzliwości dla Lutosławskiego, nie był chyba w stanie pojąć, dlaczego tak ważna była dlań sprawa narodowa i dlaczego przy każdej sposobności do niej wracał i ją promował. Sam był także amerykańskim patriotą, dbającym, zgodnie z zaleceniem R.W. Emersona, aby budować niezależną od Europy kulturę. Był to jednak patriotyzm kogoś, kto wspiera aspiracje wolnych i coraz bardziej zamożnych Stanów Zjednoczonych. Desperackie działania polskiego kolegi, który walczył o niepodległość wyidealizowanej ojczyzny i z biegiem czasu zadaniu temu podporządkowuje niemal całą swoją twórczość budziły jego podziw, ale przekraczały zdolność rozumienia.

typologię stanowisk metafizycznych i jedno z nich egzemplifikuje koncepcją Lutosławskiego oraz Mickiewicza, choć mógłby wymienić w tym miejscu przynajmniej kilku powszechnie znanych filozofów. Osobną kwestią jest oczywiście to, jaką wizję Polski i polskiej kultury Lutosławski promował oraz jaki wpływ na odbiorców miał zaangażowany, niekiedy nawet natarczywy charakter jego listów, książek i wystąpień. Można by sądzić, że styl ów źle wpływał na jego odbiorców, ale dzisiejsza wiedza na temat funkcjonowania reklamy podpowiada nam, że mógł właśnie wzmacniać zainteresowanie kulturą kraju okupowanego przez imperialnych sąsiadów. Tak czy inaczej, oddziaływanie Lutosławskiego w sprawie narodowej na wybitne postaci na całym świecie, z którymi utrzymywał kontakty, domaga się osobnych badań.

Tomasz Mróz,
Platon jako miara filozoficznej doskonałości
w pracach historycznofilozoficznych Adama I. Zabellewicza
(część I)

Krzysztof Śleziński,
System filozofii Platona
w ujęciu Benedykta Bornsteina logiki geometrycznej



TOMASZ MRÓZ

Platon jako miara filozoficznej doskonałości w pracach historycznofilozoficznych Adama I. Zabellewicza (część I)*

W 1792 r. w Lipsku Samuel Bogumił Linde obronił pracę doktorską dotyczącą m.in. Platona, nosiła ona tytuł: *De Solatiis Adversus Mortis Horrores in Platone et Novo Testamento Obviis Commentatio*. Miała za przedmiot spotykane w tych tekstach elementy konsolacyjne dotyczące śmierci. Rozprawa ta nie była jednak wynikiem głębszego zainteresowania Lindego Platonem, ale została napisana po prostu w celu zdobycia stopnia naukowego. Profesorowie na Uniwersytecie Lipskim kierowali jego uwagę nie na europejskie języki klasyczne, ale zachęcali raczej do zajęcia się orientalistyką bądź filologią słowiańską¹. Jak wiadomo, ten drugi przedmiot zajął Lindego na dłużej, prowadził już bowiem w tym czasie w Lipsku lektorat języka polskiego. Po obronie doktoratu „mógł już więcej czasu poświęcić językowi polskiemu”². Prowadził tam też zajęcia uniwersyteckie z *Rozmów tuskulańskich* Cyserona oraz *Selecta capita* z Platona³. Po przyjeździe do Warszawy, już jako dyrektor Liceum Warszawskiego, w jego zainteresowaniach przeważał język polski.

* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2008-2010 jako projekt badawczy habilitacyjny nr NN 101 116435.

¹ L. Słowiński, *Leksykograf i pedagog*, [w:] tenże, *Dla tej, co nie zginęła. Z dziejów edukacji narodowej na ziemiach polskich w latach 1795-1831*, Poznań 1985, s. 222-224.

² L. Słowiński, *Leksykograf...*, s. 224.

³ J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet Warszawski (1816-1831)*, t. III, Warszawa 1912, s. 92.

W Liceum Warszawskim nauczał Ignacy Adam Zabellewicz⁴ (1784–1831), zyskał sobie tam opinię „męża znakomitego z charakteru i nauki”⁵. Od roku 1817 był profesorem filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, powołano go, gdyż już wcześniej dał się poznać jako wykładowca filozofii na Wydziale Lekarskim. Do Warszawy zgłosił się wówczas – bezskutecznie jednak – Józef Bychowiec. „Miejsce, słusznie mu należne, otrzymał profesor licealny Z u b e l e w i c z, który niczym się nie odznaczył, nic wówczas nie pisał”⁶. Po powołaniu na uniwersytet Zabellewicz dostał naukowy urlop, który wykorzystał na podróż naukową po uniwersytetach niemieckich (Berlin, Halle, Lipsk, Getynga), a jego zastępcą na uniwersytecie był wówczas Linde. „Wykłady jego były tymczasowe, trwały krótko, on sam nie był w tej dziedzinie wiedzy specjalistą ani twórcą”⁷. Największy nacisk na kursie kładł na antropologię, a historię filozofii specjalnie się nie zajmował⁸.

Z okresu, kiedy Zabellewicz kierował Katedrą Filozofii (1818–1823), pochodzą jego prace dotyczące filozofii starożytnej, przede wszystkim zaś Sokratesa i Platona. W roku 1823 został generalnym inspektorem uniwersytetu, stanowisko to było funkcją polityczną, do jego obowiązków należały starania o to, aby młodzież studencka była uległa wobec władz. Wśród stosowanych przez niego środków była m.in. pomoc „agentów”, którzy śledzili studentów. Zanim student mógł zapisać się do uniwersytetu musiał także stawić się u inspektora z osobą, „która by zasługiwała na zaufanie zwierzchności uniwersyteckiej (r e c t e Dozoru) i wzięła na siebie obowiązek dawania baczości na postępowanie ucznia przyzwoite”⁹. Bronisław Trentowski zanotował, że mimo zacności Zabellewicza, jego funkcja nie przysparzała mu sympatii, „nie mógł się akademikom podobać”¹⁰.

⁴ Spośród różnych wersji pisowni nazwiska filozofa (m.in. Zubelewicz, Zabellewicz), w niniejszej pracy będzie używana ta, którą podpisał swoje najważniejsze prace, którą stosuje też m.in. Władysław Tatarkiewicz. Zabellewicz w 1821 r. zaczął podpisywać się jako ‘Zubelewicz’ (J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet Warszawski (1816–1831)*, t. I, Warszawa 1907, s. 99).

⁵ A. Kraushar, *Towarzystwo Królewskie Przyjaciół Nauk 1800–1832. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych*, księga III, *Czasy Królestwa Kongresowego*, t. 2, *Czterolecie drugie 1820–1824*, Kraków–Warszawa 1904, s. 28.

⁶ J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet...*, t. III, s. 747.

⁷ W. Tatarkiewicz, *Z dziejów filozofii na wszechniczy warszawskiej*, [w:] tenże, *Pisma zebrane*, t. 1, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, s. 145.

⁸ J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet...*, t. III, s. 66–68.

⁹ J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet...*, t. I, s. 156; por. s. 163.

¹⁰ B. F. Trentowski, *Chowanna czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, t. II, wstępem i komentarzem opatrzył Andrzej Walicki, „Biblioteka Klasyków Pedagogiki. Pisarze Polscy”, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 845. Pisząc dalej o Uniwersytecie Warszawskim i roli filozofii w kształceniu, Trentowski dodał: „Uniwersytet nie posiadający filozofii prawdziwej i swobodnej, jest stonogiem bez głowy, ciałem olbrzyma bez duszy, ogniem bez pożywnego korzenia, słońcem bez środka ciężkości; nie jest on właściwym uniwersytetem, ale najwięcej szkołą wyższą, albo raczej sklejonym

Przytoczmy opinię Maurycego Straszewskiego: „Na tym stanowisku staje się on także rodzajem zagadki psychologicznej. Obowiązki bowiem niegodne uczciwego człowieka i wprost niemoralne spełniał z zamiłowaniem”¹¹. W. Tatarkiewicz ocenił objęcie tego stanowiska jako stratę dla piśmiennictwa filozoficznego w Polsce i dodał: „To było już dla filozofii krzywdą”¹². Zabellewicz, mimo nowych obowiązków, prowadził przez jeden rok w ograniczonym zakresie wykłady z filozofii, za które nie pobierał pensji. Większość jednak przedmiotów przejęli trzej inni profesorowie, którzy zostali zobowiązani do przestrzegania planu Zabellewicza¹³. W 1824 r. wykłady z filozofii powierzono Krystynowi Lach Szyrmie, którego odchodzący ze stanowiska profesor wcześniej sprawdził w urzędzonej w tym celu dyspacie¹⁴.

Dodajmy, że praca dydaktyczna Zabellewicza była bez zarzutu, wykłady były dobrze przygotowywane, jakkolwiek „wybitną zdolnością Zabellewicz nie był”¹⁵. Kiedy zaś był już członkiem Towarzystwa Przyjaciół Nauk, nie zaniedbywał referowania prac cudzych, czy ogłaszania własnych. Obdarował także bibliotekę Towarzystwa¹⁶.

Poniżej będą przytaczane prace Zabellewicza, którymi zajmowano się rzadziej, najczęściej bowiem przedmiotem badań była jego rozprawa, w której daje wyraz własnym poglądom filozoficznym i metafizycznym, z boku zostawiano zaś prace dotyczące filozofii starożytnej.

Praca Zabellewicza o Sokratesie była przed drukiem referowana na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego Warszawskiego w listopadzie 1819 r. Referent podniósł zasługi samego bohatera rozprawy, zwrócił uwagę na fakt, że Sokrates był już przedmiotem licznych badań. Dodał też: „autor rozprawy w tej mierze wystawia zasługi Sokratesa, szczególnie pod względem wpływu ich na filozofię, nie wchodząc obszernie we wszystkie szczegóły życia jego. Sokrates szukając mądrości prawdziwej, jaka ludziom dostępna, poznał i wytknął błędy Sofistów, nauczał starannie i bezinteresownie właściwej drogi oświecenia i obyczajności, wzbudzał

po partacku z kilku szkół wyższych dziwotworem. Ta uwaga tyczy się Uniwersytetu Warszawskiego” (s. 846).

¹¹ Maurycy Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porobiorowym*, t. 1, *Od rozbiorów do roku 1831*, Kraków 1912, s. 432. Por. szczegółowe wyciszenie studentów ‘niespokojnych’ z opisem ich zachowania, frekwencji, poglądów i nałożone na nich kary: J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet...*, t. I, s. 306–308. To samo pisał Bieliński, w bardziej emocjonalnym tonie (*Królewski Uniwersytet...*, t. III, s. 110–111).

¹² W. Tatarkiewicz, *Z dziejów filozofii na wszechnicy warszawskiej*, s. 147.

¹³ J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet...*, t. III, s. 70–71.

¹⁴ Tamże, s. 101.

¹⁵ M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej...*, t. 1, s. 435.

¹⁶ A. Kraushar, *Towarzystwo Królewskie Przyjaciół Nauk*, ks. III, t. 2, s. 113.

szczególniej i ożywiał w słuchaczach chwalebne czucie czystej moralności, która stanowi rzeczywistą godność człowieka, stwierdził naukę przykładem własnym. Żył i umarł dla prawdy”¹⁷.

Pracę tę wymienił także Stanisław Staszic, otwierając posiedzenie publiczne Towarzystwa, charakteryzując Sokratesa jako filozofa sprzeciwiającego się siłom zgoła nieoświeconym, w starciu z którymi odniósł porażkę:

za [...] prawdę skazano go na śmierć. On posłuszny prawom niesłusznym, spokojny, wypił truciznę. Ówczesny duch wyłączności, zabobon i fanatyzm, potrafiły cnotliwemu mędrcom odebrać życie, nie potrafiły przez niego wyjawionej zagubić prawdy¹⁸.

Najważniejszym źródłowym oparciem dla Zabellewicza w rekonstrukcji życiorysu i filozofii Sokratesa były dzieła Platona i Ksenofonta, „uczniów jego i przyjaciół [...], z których pierwszy najobfitszym, a drugie jest najpewniejszym źródłem”¹⁹. Do Pauzanasza i innych odnosił się z rezerwą²⁰. Podaje więc Zabellewicz, że Sokrates początkowo zainteresował się „nauką przyrodzenia”, czyli filozofią przyrody, „kosmofizyką Anaksagorasa”²¹. Prócz filozofów, mężczyzn,

nie opuścił też Sokrates i obcowania niewiast rozsądnych, z których mógł czerpać wzory przyjemności w towarzyskim pożyciu, prostoty w myśleniu i niewinności w postępkach, a to w celu wyższego udoskonalenia rozumu i serca swego. Aspazja, Diotyma i im podobne były godne jego szacunku, bo naukę z czystością obyczajów w sobie łączyły²².

Diotymę więc, na podstawie jej przemowy przytoczonej przez Sokratesa w *Uczcie*, uznał Zabellewicz za postać historyczną.

Przed Sokratesem, takim Sokratesem, jakim odmalowuje go Platon, filozofowie zajmowali się „po większej części rozwiązaniem pytań Kosmogonicznych; nauka zaś moralności zupełnie była zaniedbana”²³. A ci, którzy się nią zajmowali – tj. sofisci – moralności szkodzili, bo była to zasadniczo

zgraja mędrków [...], którzy chętni się posiadaniem wiadomości wszelkiego rodzaju, którym nie szło o prawdę, lecz o jej pozór, którzy swą wykwinną wy-

¹⁷ A. Kraushar, *Towarzystwo Królewskie Przyjaciół Nauk 1800–1832. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych*, księga III, *Czasy Królestwa Kongresowego*, t. 1, *Czterolecie pierwsze 1816–1820*, Kraków–Warszawa 1902, s. 318.

¹⁸ Tamże, s. 329.

¹⁹ A. I. Zabellewicz, *O zasługach Sokratesa w filozofii*, „Roczniki Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk”, t. XIII, Warszawa 1820, s. 492.

²⁰ Tamże, s. 476.

²¹ Tamże, s. 476–477.

²² Tamże, s. 477.

²³ Tamże, s. 478.

mową złej nawet sprawie postać dobrej nadać umieli, i którzy dla swego zysku każdego, kto chciał, w tej sztuce ćwiczyli. Oni ze wszystkich sił swoich starali się zniszczyć pewność poznania naszego, osłabić wyobrażenia słuszności i niesłuszności, cnoty i występku, i poczytać to lub owo za złe lub dobre wedle upodobania i widoków swoich²⁴.

Szkody wyrządzone przez sofistów były więc moralne, polityczne i filozoficzne. Sokrates właśnie z powodu sofistów postanowił zwrócić się do filozofii moralnej, nie bez znaczenia była także inspiracja delficka, „poznaj samego siebie” oraz jej wyrokowanie o mądrości Sokratesa. Jak Sokrates zrozumiał sens tej wyroczni – wypowiedział to w *Apologii* pióra Platona²⁵. Zabellewicz przełożył dla polskiego czytelnika jej kilkustronicowy fragment (21b–23b), w którym Sokrates opisuje swoją reakcję na słowa wyroczni i podejmuje próbę – jak wiadomo nieudaną – znalezienia kogoś, kto by go w mądrości przewyższał. Fragment ten znajduje się w tekście Zabellewicza z niewielkimi jedynie skrótami, nie mającymi istotnego znaczenia dla całości²⁶.

Sokrates pojmował więc swoje filozofowanie jako prowadzone przez boga i pod jego opieką. Z opieką bóstwa wiąże się kwestia Sokratejskiego ducha opiekuńczego. Ten był, wedle Zabellewicza, pewną władzą przeczuwania i wnioskowania, jakkolwiek nie zawsze uświadamianego. To przeczucie jest więc irracjonalnym, ale tylko z powodu nieznamomości, nieświadomości jego racjonalnego charakteru²⁷:

niczym podobno więcej nie jest, jak mocną przeczuwania władzą, która znajomością rzeczy kierowana wnosi analogicznie z podobnych przyczyn podobne skutki, pomimo jasnego przeświadczenia się naszego o działaniu tej władzy; a zatem mógł Sokrates wiele wiedzieć bez objawienia przez bliższą znajomość okoliczności, do której go w wielu przypadkach zwyczajne doświadczenie doprowadzić mogło: wiele zaś przypadkiem się tylko zdarzyło²⁸.

Ten wewnętrzny głos, tę władzę miał Sokrates za boski w swym pochodzeniu. Zabellewicz dokonał pewnej racjonalizacji tego, co Sokrates uznawał za nadprzyrodzone²⁹.

Dalej Zabellewicz opisał tzw. metodę Sokratesa, w jej podwójnym zastosowaniu. W rozmowie z sofistami Sokrates prowadził ich twierdzenia do absurdu, w rozmowie z uczniami zaś metoda ta stawała się „analitycznym rozwinięciem

²⁴ Tamże, s. 478.

²⁵ Tamże, s. 478–480.

²⁶ Tamże, s. 480–483.

²⁷ Tamże, s. 483–484.

²⁸ Tamże, s. 484.

²⁹ Tamże, s. 484–485.

nieprzerobionego materiału w głowie słuchacza, i wtenczas tylko da się zastosować, gdy tenże materiał albo już się tam znajdował, albo dopiero przez nauczyciela uczniowi syntetycznie jest dany”³⁰. Celem metody jest przede wszystkim zwrócenie się człowieka do badania samego siebie, jest więc ona zgodna z delficką maksymą nakazującą samopoznanie. W ten sposób Sokrates pobudzał do myślenia, przez zasiewanie w uczniach ziarna wątplenia co do własnych mniemań. Zabellewicz zauważył, że taka metoda dydaktyczna – różniąca się od nauczania „katechetycznego” – jest ze wszech miar aktualna:

godny ten naśladowania sposób jest oraz przestrogą dla wszystkich niecierpliwych nauczycieli, którzy wszelką uczniom swoim odejmują sposobność do dochodzenia prawdy przez siebie samych³¹.

Rekonstruując Sokratesa metodę dydaktyczną i jej pozorną dziwaczność przełożył Zabellewicz krótki fragment *Uczty* (221e–222a), w którym Alkibiades opowiada o wrażeniu, jakie musiała ona robić na współczesnych. Stosując ją do fundamentalnych zagadnień etycznych Sokrates nie unikał bowiem przykładów wziętych z codziennego życia. Właściwe zrozumienie tej metody, powie tam Alkibiades, pozwoli każdemu człowiekowi stać się cnotliwym³², jak Zabellewicz przełożył *καλῶ κάγαθῶ*.

Jeśli coś Sokratesa łączyło z sofistyką, to – powie Zabellewicz – było to stosowanie sofizmatów w metodzie, ale z pewnością cel Sokratesa był odmienny. Sofistą więc nauczyciel Platona nie był³³. Czy i w jakim zakresie był filozofem? „Nie był Sokrates filozofem we właściwym znaczeniu. Żadnego on filozoficznego nie utworzył systematu, i nigdy sobie tego nie zamierzał, lecz przez filozoficzne tylko przekonanie chciał ziomeków swoich uczynić moralnie lepszymi”³⁴, powodem tego był fakt, że „miał Sokrates do ojczyzny wielkie przywiązanie, a powinności ku niej poczytywał za święte”³⁵.

Zabellewicz dokonał próby scharakteryzowania Sokratejskiego filozofowania za pomocą terminologii Kantowskiej, pisał: „nie to pytanie, co wiedzieć możemy, lecz co czynić powinniśmy, i czego się spodziewać mamy: a zatem pytania dotyczące się przeznaczenia człowieka, jego powinności względem siebie i drugih; tudzież jego stosunku do Boga, były głównym jego badań przedmiotem”³⁶. Kryterium kolejnej oceny Sokratesa dokonanej przez Zabellewicza również jest filozofia

³⁰ Tamże, s. 486–487.

³¹ Tamże, s. 487–488.

³² Tamże, s. 488–489.

³³ Tamże, s. 489.

³⁴ Tamże, s. 492.

³⁵ Tamże, s. 491.

³⁶ Tamże, s. 492.

Kanta: „bardzo sprawiedliwie miał w pogardzie taką spekulację, która do ciemnego prowadziła labiryntu, która kłóciła pojętność ludzką i odrywała człowieka od ważniejszych zatrudnień praktycznego rozumu”³⁷. Czcze spekulacje metafizyczne były zatem Sokratesowi obce, w duchu Kantowskim: w sferze doświadczenia nie można dać odpowiedzi na niektóre z metafizycznych pytań, poszukiwanie ich jest zatem bezpłodne: „wszelkie spekulacje nad powstaniem i prawami uniwersum (czyli podług jego wyrażenia nad niebieskimi rzeczami) uważał za bezcelne, bo zwrócone do rzeczy, których pojąć nie można”³⁸. Do owych niepojętych spraw zaliczał Sokrates kwestie istnienia Boga i nieśmiertelności, nie mogły one stać się przedmiotem wiedzy, pozostały dla niego przedmiotem wiary³⁹.

Przedmiotów dostępnych poznaniu, w tym kwestii moralnych, nie badał Sokrates teoretycznie, nie opierał się na „pryncypiach rozumu” ale raczej na „czuciu”, stąd „najgłębszym rysem jego duszy była moralnoreligijna dobroć jego myślenia sposobu, który kierował całym jego działaniem i wpływał na wszystkie inne umysłowe władze”⁴⁰. Mimo tego, że Sokrates w ścisłym sensie filozofem nie był, jego wpływ na dzieje filozofii jest nie do przecenienia⁴¹.

Na koniec Zabellewicz zrekonstruował, na podstawie Platońskiej *Apologii*, proces Sokratesa, przedstawiając te formalne i te rzeczywiste przyczyny wyroku. Do tych ostatnich zaliczone zostały: bezbożność, psucie młodzieży i pogarda dla demokracji. Nie uszło uwadze Zabellewicza, że oskarżano także Sokratesa o inne kwestie obyczajowe⁴². O pogłosce tej napisał: „ponieważ nigdy wiary nie znalazła, usprawiedliwiać [jej] nie będę”⁴³. Jedyne ujemne cechy Sokratesa, jakie Zabellewicz podnosił, są następujące:

za mocne czucie wartości swojej, (jedna wada, którą mu słusznie przyganić można, lubo i ta, gdy się zważy żywe jego w ducha opiekuńczego przekonanie da się usprawiedliwić), tudzież religijny ledwie do zabobonności nie posunięty myślenia sposób⁴⁴.

Do rozprawy o Sokratesie raz jeszcze nawiązał Staszic, kiedy podczas publicznego posiedzenia Towarzystwa, na którym dokonano podsumowania czte-

³⁷ Tamże, s. 494.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 496.

⁴⁰ Tamże, s. 493.

⁴¹ Tamże, s. 493.

⁴² Tamże, s. 498–500. Zabellewiczowi chodziło tutaj o zarzut, wyrażony przez Lukiana, że Sokrates był „chłopcolubcą [...], mistrzem w sztuce kochania” (*Licytacja żywotów filozoficznych*, r. XV, [w:] tenże, *Dialogi*, t. II, przeł. M. K. Bogucki, komentarzem opatrzył W. Madyda, „Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej” 8, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962, s. 98).

⁴³ Tamże, s. 476.

⁴⁴ Tamże, s. 501–502.

roletniej działalności, przedstawił Sokratesa, takiego, jakim odmalował go Zabellewicz, jako przykład człowieka, który próbował przeciwdziałać zepsuciu i niesprawiedliwości. Była to wprost krytyka czasów współczesnych, które jawiły się Staszicowi jako niemoralne, czasy, w których przestały obowiązywać etyczne prawa dane ludzkości od Stwórcy, ludzie zaś zapomnieli o swoich obowiązkach i prawach. Zdaje się, że Staszic wołał o nowego Sokratesa, który mógłby przypomnieć współczesnym „naukę o odwiecznych stosunkach człowieka z człowiekiem, człowieka z zewnętrznymi jestestwami i z jedną najwyższą Istnością, z Bogiem”⁴⁵.

Zanim Zabellewicz opublikował pracę nominalnie i wprost poświęconą Platonowi, wydał jeszcze rozprawę na temat antycznych idei pedagogicznych. Znalazła się tam wzmianka o Sokratesie, gdzie podkreślone zostały jego cele wychowawcze i moralne. „Ale widoki Sokratesa rozszerzył nieporównany Platon uczeń jego”⁴⁶. Jego Zabellewicz uznał za ojca pedagogiki⁴⁷. Recenzenci tej rozprawy na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego w listopadzie 1820 r. zwrócili przede wszystkim uwagę na następującą konkluzję: „we wszystkich narodach znajdują się ślady staranności o wychowanie dzieci. Grecja jednak pierwsza pomyślała nad zasadami pedagogiki i odwieczną praktykę pod pewniejsze podciągnęła prawidła”⁴⁸. Grecy zajmują więc w dziejach pedagogiki miejsce szczególne, wśród nich zaś – Platon.

Biorąc za podstawę *Państwo* i *Prawa* Zabellewicz zrekonstruował Platońskie poglądy na wychowanie i edukację. Zostawiając z boku znane szczegóły Platońskiego projektu wychowawczego, zwróćmy uwagę na jego ocenę dokonaną przez Zabellewicza. Za najważniejszy postulat Platońskiej pedagogiki uznał: „aby w dzieciach takie wzbudzić czucia, jakich by same dorósłszy wymagać mogły; aby dzieci już przed ukształceniem się swego rozumu przyzwyczajały się kochać i pochwalać, nienawidzić i odrzucać, co kochać i nienawidzić powinny”⁴⁹. Miały więc dzieci od najmłodszych lat wyrabiać w sobie moralne nawyki, dla których uzasadnienie poznawały w wieku dojrzałym. Było to o tyle istotne, że Platon miał świadomość, iż „pierwsze wrażenia są najżywsze i najtrwalsze, i częstokroć na całe ludzkie wpływają życie”⁵⁰. Drugim ważnym postulatem było kształtowanie człowieka w jego całości i jedności, w zespoleniu pierwiastka duchowego z cielesnym, od czego zależała doskonałość człowieka⁵¹.

⁴⁵ A. Kraushar, *Towarzystwo Królewskie Przyjaciół Nauk*, ks. III, t. 2, s. 173.

⁴⁶ A. I. Zabellewicz, *O pedagogice u starożytnych*, „Roczniki Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk” t. XIV, Warszawa 1821, s. 326.

⁴⁷ Tamże, s. 327.

⁴⁸ A. Kraushar, *Towarzystwo Królewskie Przyjaciół Nauk*, ks. III, t. 2, s. 102.

⁴⁹ A. I. Zabellewicz, *O pedagogice...*, s. 328.

⁵⁰ Tamże, s. 330.

⁵¹ Tamże, s. 328.

Zabellewicz pominął w swym szkicu szczegóły wykształcenia filozoficznego postulowanego przez Platona, nie znalazły się one także w jego rozprawie wprost poświęconej temu filozofowi. Oceniał go jednak jako najważniejszego teoretyka pedagogiki w starożytności. Jak wspomniano, przewyższył Sokratesa, a z drugiej strony, Arystoteles „nie mógł wznieść się nad stanowisko nauczyciela swego”⁵².

To, co nie udało się Zabellewiczowi w przypadku Sokratesa, zostało z sukcesem zrealizowane z Platonem. Było to przedstawienie poglądów filozoficznych w formie systematycznej.

Rozpoczął je Zabellewicz od laudacji na cześć Polaków, którzy zdobyli pewną pozycję i uznanie ze względu na badania filozoficzne. Pisząc o filozofii nie nazwał jej jednak po imieniu, ale opisał ją terminologią Kantowskiej filozofii transcendentnej: „umiejętność mająca na celu okazanie możliwości i warunków [...] poznania, odkrycie ustaw podług których umysł w całej swojej czynności stosuje się, tudzież mocne przekonanie, co wiedzieć możemy i jak czynić powinniśmy”⁵³. Wśród wyróżniających się w tej dziedzinie Polaków wymienił Grzegorza z Sanktambrogio, Jana z Głogowa, Adama Burskiego i innych. Celem swojej rozprawy uczynił oszacowanie wielkości polskich myślicieli. Aby ich jednak przedstawić we właściwym świetle, koniecznym wydało mu się wypracowanie pewnej miary, która mogłaby stać się wzorcem, ideałem, filozoficzną doskonałością w ludzkiej skali. Komu może przypisać w udziale to honorowe miejsce? Odpowie Zabellewicz:

Rozpatrując się spokojnie w dziejach Filozofii, w tym najwierniejszym obrazie człowieka, zastanawiając się pilnie nad rozwijaniem się i kształceniem rozumu tej najwyższej umysłu ludzkiego władzy, znajdziemy, że nigdzie on wyższym, w nikim dzielniejszym nie okazał się jak w Platonie, i o nim przed innymi dziś mówić będę, abym przygotował sobie wzór, z którym w czasie ziemskich moich, godnych Platona naśladowców porównywać, i zasługi ich w Filozofii oceniać zamyslałam, już naprzód przekonany, że oni obok niego niepoślednie trzymać będą miejsce⁵⁴.

Wzorem do oceny wartości poszczególnych filozofów, wbrew deklaracjom Zabellewicza, nie był jednak Platon, ale raczej Kant. Niestety, z zarysowanego wyżej zadania, jakim miała być rekonstrukcja i ewaluacja poglądów filozoficznych wybranych filozofów polskich, Zabellewicz nie zdążył się wywiązać.

Naszkicowanie ideału filozofa, czyli rekonstrukcję filozofii Platonskiej, rozpoczął Zabellewicz od biografii, w której szczególnie zaakcentował wpływy So-

⁵² Tamże, s. 332.

⁵³ A. I. Zabellewicz, *O zasługach Platona w filozofii*, [w:] *Posiedzenie publiczne Królewsko-Warszawskiego Uniwersytetu na uczczenie pamiątki uczonych mężów a mianowicie Polaków przy ukończeniu kursu rocznego nauk odbyte dnia 31 lipca 1821 roku*, Warszawa 1821, s. 51.

⁵⁴ Tamże, s. 51.

kratesa na syna Arystona, jego podróże. Wyznaczając etapy życia Platona kluczowe miejsce przynależy założeniu Akademii. W niej, mówi Zabellewicz, nauczana była filozofia na dwóch poziomach. Platon wykładał więc:

filozofię wyższą, czyli szkolną dla ukształcenia przyszłych filozofów, i filozofię popularną, zmierzającą do ogólnego umysłowego i moralnego ukształcenia, do której uczniowie wszystkich stanów przystęp mieli⁵⁵.

Zabellewicz nie ma tutaj na myśli nauki ezoterycznej Platona, jednak uważa dwie grupy adresatów filozofii i różne poziomy jej nauczania. Pisze o filozofii popularnej, czy raczej popularyzatorskiej, protreptycznej, zachęcającej do poważniejszych badań filozoficznych. Po etapie dydaktyki Platon przystąpił dopiero do pisania dialogów, które są wyjątkowym dziełem literackim i wystarczającą podstawą do poznania Platonizmu. Napisał je wyjątkowy uczeń Sokratesa, nauczyciela, z rozmów z którym korzystać mogli wszyscy,

ale nie wszyscy mieli ducha Platona. W nim bystrość umysłu i nadzwyczajna zdolność do głębokich badań umysłowych, czystość obyczajów i niewstrzymane dążenie do tego, co jest dobrym i prawdziwym, pięknym i szczytnym, zapewniły mu pierwszeństwo między wszystkimi filozofami w starożytnym świecie⁵⁶.

Pierwszym z zadań, jakie w filozofii postawił przed sobą Platon, była krytyka filozofii dotychczasowej, wskazanie jej braków. Następnym szczeblem rozwijania własnego systemu było podjęcie zagadnień teoriopoznawczych. Zastanawiając się nad źródłami poznania wyróżnił zmysłowe wyobrażenie i myślenie, w tym ostatnim zaś – pojmowanie i rozumowanie. Na podstawie wyobrażeń zmysłowych tworzone są pojęcia przez władzę, którą Zabellewicz nazwał „pojętnością”, a której zadaniem jest tworzenie pojęć ogólnych i koniecznych z różnorodnych wyobrażeń. Posługując się pojęciami władza rozumowania tworzy sądy. Jednakże mając za źródło wyobrażenia zmysłowe i pośrednio same zmienne rzeczy owa pojętność nie może wypracować pojęć niezmiennych, stąd czerpie je z samego myślenia, niezależnego od świata przedmiotowego⁵⁷. Platońska koncepcja pojęć wrodzonych, powiada Zabellewicz, wynika z tego, że Platon nie był w stanie wyjaśnić genezy pojęć nie pochodzących z doświadczenia, a dalej „przyjął jeszcze Platon wyższe ogólne pojęcia czyli pomysły, od których podług niego miało zależeć całe nasze pojmowanie”⁵⁸. Owe „pomysły” to oczywiście idee, co Zabellewicz wyjaśni nieco dalej, w ważnym fragmencie wyłuszcującym sens jego interpretacji teorii idei:

⁵⁵ Tamże, s. 52.

⁵⁶ Tamże, s. 53.

⁵⁷ Tamże, s. 53–54

⁵⁸ Tamże, s. 54.

Takowe rzeczy czyli przedmioty pojęciom ogólnym czyli rodzajowym odpowiadające, są tylko myślnie, nie zewnątrz pojętności lecz wewnątrz niej samej znajdujące się [...]. Pojęcia więc ogólne [...] miał Platon za istotę w rzeczach [...]. Nie są one żadnym przedmiotem doświadczenia i przez sam tylko rozum wystawić się mogą. Są one w mowie Platona, pojęciami ogólnymi czyli pomysłami (*ideae*), są wzorami, podług których rzeczy pod zmysły podpadające ukształcone zostały. Bez tych pomysłów ani myślenie ani poznawanie empirycznych przedmiotów nie byłoby podobnym. Tym sposobem *idei* Platona prócz logicznego znaczenia, miały jeszcze metafizyczne: co zdaje się pochodzić z pomieszania logicznego czyli myślnego bytu rzeczy z rzeczywistym czyli realnym⁵⁹.

To metafizyczne znaczenie idei – „rzeczy bezwzględnie uważanych, niezmiennych, koniecznych, żadnej przestrzeni nie zajmujących, słowem zupełnie przeciwnych rzeczom przez zmysły poznać się dającym”⁶⁰ – tworzy Platońską ideologię, w której nie odrzucił zupełnie spadku po filozofii Parmenidesa.

Jedność ludzkiemu poznaniu zagwarantował Platon, wedle Zabellewicza, poprzez wprowadzenie do swojej filozofii Boga, najwyższego rozumu, który na podstawie idei ukształtował świat materialny, a także udzielił idei umysłowi ludzkiemu, dzięki czemu człowiek może świat poznawać: „Też same pojęcia wlał Bóg w dusze ludzkie przez siebie stworzone, czyli przeniósł do dusz ludzkich formę, podług której świat zmysłowy został wykształconym”⁶¹. Pojęcia te stają się przedmiotem wiedzy, poprzez ich „budzenie”, odbywające się dzięki wrażeniom zmysłowym, dalej zaś, dzięki asocjacom, budowana jest wiedza, gdyż „obudzone jedno w duszy pojęcie może wznowić cały szereg wielu innych w jakimkolwiek związku z tamtym zostających”⁶². Poznanie pojęć jest, rzecz jasna, o wiele ważniejsze, gdyż pozwala poznać istotę rzeczy i jest niezależnym od zmysłowości. Ten właśnie rodzaj poznania, w którym rozum sam jest źródłem materii, treści składającej się na wiedzę, cenił Platon najbardziej⁶³. Wątpliwe jest jednak, wedle Zabellewicza, uznawanie rozumu za jedyne źródło pojęć ogólnych i w tym względzie Arystoteles, uznając, że „mocą naszej pojętności jesteśmy zdolni do tworzenia pojęć ogólnych”⁶⁴, różnił się od Platona, a nawet go przewyższył.

Jakkolwiek, powie Zabellewicz, podział filozofii na określone dziedziny jest dziełem filozofów późniejszych, to u Platona znajdują się jego początki, jak np. w dialektyce Platońskiej widoczne są załączki logiki. Sięgając zaś dalej, „miał Platon na widoku okazanie w swej filozofii teoretycznej *co poznać możemy*, a w filo-

⁵⁹ Tamże, s. 55–56.

⁶⁰ Tamże, s. 55.

⁶¹ Tamże, s. 56.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 57–58.

⁶⁴ Tamże, s. 55.

zofii praktycznej *co czynić powinniśmy*⁶⁵, więc nawet częściowo łączy go z Kan-tem podział dziedzin filozoficznych. Jeśli zaś idzie o samo pojęcie filozofii, jego znaczenie i zakres, to Platon był jednym z tych filozofów, obok Pitagorasa i Arystotelesa, którzy podali ważne uwagi na ten temat, jednak różnice zdań pomiędzy filozofami w tej kwestii sprawiły, że spór o rozumienie filozofii trwał – wedle Zabellewicza – aż do jego czasów⁶⁶.

Postępowanie filozoficzne, jako poznawanie kolejnych pojęć ogólnych, formułowanie hipotez, ma na celu poznanie tego, co bezwarunkowe i ostateczne – a tym jest Bóg, ostateczny cel filozoficznego poznania. Z wiedzy o Bogu, z teologii, wynikać miała, stwierdza dalej Zabellewicz, Platońska etyka, gdyż poszczególne dziedziny filozofii są u Platona ściśle ze sobą związane. W tej kwestii filozofia Platońska wydała się Zabellewiczowi zadziwiająco aktualna⁶⁷: „To wyobrażenie filozofii jakie miał Platon, może tylko co do wyrazów różnie od wyobrażenia dzisiejszych filozofów, okazuje wyraźnie wielki jej wpływ nie tylko na umiejętność, lecz i na życie praktyczne, na uczynienie i uszczęśliwienie ludzkości”⁶⁸. Na poparcie związku teorii filozoficznej z praktyką przytoczył Zabellewicz fragment z dzieła Wilhelma Gottlieba Tennemanna, gdzie przedstawiono wizerunek filozofa, zgłębiającego wiedzę dotyczącą niezmiennego i wiecznego przedmiotu, co przekłada się na jego wysoką moralność i odróżnia od większości ludzi⁶⁹.

Dalej przeszedł Zabellewicz do uzasadnienia tezy postawionej na początku rozprawy, że „rozum ludzki w nikim wyższym, w nikim dzielniejszym się nie okazał, jak w Platonie”⁷⁰. Wśród jego zasług wymienił wyróżnienie dwóch źródeł poznania – zmysłów i rozumu; zwrócenie uwagi na składowe procesy poznania – podmiot, przedmiot, poznanie samo. Dla kierowania władzą rozumowania odkrywał Platon metodę, prawa myślenia⁷¹. Zapoczątkował także metafizykę, podał jej najważniejsze pojęcia, uporządkowane przez filozofów późniejszych – i tu daje Zabellewicz kolejne odwołanie do Kanta – metafizyka ta bowiem „zależała [...] na ścisłym oznaczeniu rzeczy myślących (*noumena*) i rozróżnienia ich od zmysłowych (*phaenomena*)”⁷². Owe „rzeczy myślne” to idee, które ewoluując w filozofii

⁶⁵ Tamże, s. 58.

⁶⁶ A. I. Zabellewicz, *Rozprawa o filozofii*, [w:] *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, wyboru dokonał i wstępem poprzedził Władysław Tatarkiewicz, „Biblioteka Klasyków Filozofii. Pisarze Polscy”, Warszawa 1970, s. 75.

⁶⁷ A. I. Zabellewicz, *O zasługach Platona...*, s. 58–59.

⁶⁸ Tamże..., s. 59.

⁶⁹ Tamże, s. 59–60; W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, t. 2, Leipzig 1799, s. 279–280.

⁷⁰ A. I. Zabellewicz, *O zasługach Platona...*, s. 60.

⁷¹ Tamże, s. 60.

⁷² Tamże, s. 61.

Kantowskiej stały się *noumenami*. Wśród dalszych zasług znajduje się zapoczątkowanie przez Platona teodycei, poprzez uznanie, że zło świata nie może wynikać z doskonałości jego Twórcy, który w swym działaniu kierował się wiecznymi ideami, musi więc ono być konsekwencją istnienia odwiecznej materii. Człowiek, będąc częścią materialnego świata, jest również dalszą przyczyną zła, jakie w nim się znajduje. Pojęcia świata, duszy ludzkiej i Boga odniósł Zabellewicz do krytykowanych przez Kanta racjonalnej kosmologii, psychologii i teologii⁷³.

Jakkolwiek tylko sama religia objawiona, deklarował Zabellewicz, jest w posiadaniu właściwego pojęcia Boga, to Platon ze wszystkich filozofów starożytnych najwznieściej ujmował Jego istotę, czerpiąc myśli w dziedzinie filozofii teoretycznej od Anaksagorasa, a w dziedzinie filozofii praktycznej – od Sokratesa. „Uważał go bowiem za najdoskonalszą i najwyższą istotę, za istotę nieograniczoną i nieskończoną, za dobrą i sprawiedliwą, słowem za najświętszą Istotę”⁷⁴.

Z największą również godnością pisał Platon o karach dla dusz złych, rządach Boga nad światem, o triumfie dobra itd. Przy zasługach Platona dla psychologii, dla której jego dzieła dają wiele materiału, poczynił Zabellewicz uwagę, że podział duszy na część rozumną i nierozumną, ściśle ludzką i zwierzęcą, nie jest w psychologii Platońskiej istotny, gdyż nierozumność i zwierzęcość Platon stanowczo wyłączał poza zakres ludzkich władz duchowych. Ludzka doskonałość wynika z harmonii tego, co duchowe w człowieku z cielesnością. Środkiem do wprowadzenia tej harmonii, i tym samym wyrugowania zła moralnego, jest filozofia moralna⁷⁵. Dowody zaś za niematerialnością i nieśmiertelnością duszy „uwielbiać każą Platona, który z całą swoją siłą starał się okazać warunki, od których zależy bezpieczeństwo w podróży życia teraźniejszego i przyszła szczęśliwość nasza”⁷⁶.

O estetyce w filozofii Platona Zabellewicz nie mówi, stwierdza jednak, że badacze estetyki mają w dialogach wiele wartościowego materiału. Platon bowiem

czuł [...] dobrze, że trzeba jakiegoś ogniwa łączącego filozofię teoretyczną i praktyczną: za takie Estetykę słusznie dziś uważają, i już sam Platon estetyczne ukształcenie uważał za przygotowujące do przyjęcia moralnego ukształcenia. Upatrywał powinowactwo między pięknnością i cnotą⁷⁷.

Dalej zaś Zabellewicz kontynuuje w duchu Kantowskim, kiedy pisze, że pojęcie piękna „służy nam tylko za prawidło do sądów naszych estetycznych”⁷⁸, któ-

⁷³ Tamże, s. 61–62.

⁷⁴ Tamże, s. 62–63.

⁷⁵ Tamże, s. 63–65.

⁷⁶ Tamże, s. 65.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże.

re powinny być bezinteresowne. Platońska refleksja nad pięknem pozostaje więc w ścisłym związku z etyką, gdyż – wedle Zabellewicza – wynika to nawet z użycia słowa „piękno”, którego używa się do określenia tego, co dobre – „moralnie piękne”, miłość do piękna i dążenie do dobra jednoczą się więc ze sobą⁷⁹.

Kwestie etyczne nie pozostają bez związku z rozumnością człowieka, gdyż tylko z wiedzy o dobru może wynikać dobre działanie, wynikające – jak już powiedziano – z harmonii rozumu z cielesnością. Z harmonią zaś wiąże się koncepcja cnót kardynalnych, będących podstawą dla cnót pozostałych⁸⁰. „Te przymioty, jeżeli mają mieć moralną wartość, nie z mechanicznego nawyknienia lub zmysłowych pobudek, lecz z wolnej czynności rozumu dla dopełnienia jego ustaw pochodzą powinny”⁸¹. Jakkolwiek, powie Zabellewicz, zbyt mały nacisk położył Platon na odróżnienie wolności woli od rozumności człowieka. Niewiele miejsca poświęcił warszawski profesor na Platońską myśl polityczną, poprzestając na stwierdzeniu, że jedność państwa polega na podporządkowaniu się prawom przez wszystkie stany, za najważniejszy środek wiodący do zrealizowania ideału politycznego uznał odpowiednie wychowanie⁸².

Wszystko to razem wzięwszy świadczy o tym, że Platon jest ojcem i królem wszystkich filozofów – zakończy Zabellewicz, nie mającym sobie równych w starożytności i w wiekach późniejszych. Piękna filozofia musiała zaś odzwierciedlać piękno duszy Platona, podejmując zaś temat filozofii Platona należy za źródło obrać jedynie dialogi, które podają ją w formie czystej, nie zmienionej przez późniejszych platoników⁸³. Dalej daje wyraz Zabellewicz swojej metodzie badań: „My ją bowiem staraliśmy się wystawić w pierwszej jej czystości: i dlatego wstrzymaliśmy się od wszelkich porównań i zastosowań. Chcieć bowiem prostować jego myśli stosownie do swoich widoków, jest zuchwałością, a przekreślać je lub podsuwać obce jest zbrodnią: zrozumieć zaś i umieć z niego korzystać jest rzetelną chwałą”⁸⁴. Na ile ta naiwna w istocie deklaracja nie wytrzymuje konfrontacji z samym tekstem jej autora – jest to wystarczająco widoczne choćby tylko po Kantowskiej terminologii, jaką Zabellewicz posłużył się przy rozbiórce filozofii Platońskiej. Odrębną kwestią jest sama możliwość zrealizowania takiego postulatu, rekonstrukcja systemu filozoficznego z odległej przeszłości w czystej postaci. Tego jednak Zabellewicz zdaje się nie być świadomym.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 66–67.

⁸¹ Tamże, s. 67.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże, s. 67–68.

⁸⁴ Tamże, s. 68.

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

System filozofii Platona w ujęciu Benedykta Bornsteina logiki geometrycznej

Jakościowe badania rzeczywistości Benedykta Bornsteina (1880–1948)¹ miały doprowadzić do zinterpretowania w kategoriach jego systemu logiko-geometrycznego nie tylko zjawiska świata realnego, jak własności pierwiastków układu okresowego, świat dźwięków, dualizm falowo-korpuskularny czy prawa dziedzinienia, ale również zmierzały do pełnego wykorzystania metod geometrycznych w filozofii. W niniejszym artykule zostanie zwrócona uwaga na to, w jakim zakresie wypracowana przez Bornsteina koncepcja matematyki jakości stanowi interpretację i tym samym rozwinięcie platońskiej doktryny idei oraz zasady Jedni i Diady, którą przedstawił w dwóch pracach: *Początek logiki geometrycznej w filozofii Platona*² i *Jeszcze o początkach logiki matematycznej u Platona*³.

1. Architektonika świata w ujęciu Bornsteina

Zanim przejdziemy do Bornsteinowskiej interpretacji i rozwinięcia systemu Platona zwróćmy uwagę na wypracowaną przez autora *Architektoniki świata* logikę geometryczną, do której doszedł zwracając uwagę na istnienie geometrii i arytmetyki jakości⁴.

¹ B. Bornstein jest uczniem Kazimierza Twardowskiego, pod którego kierunkiem w 1907 roku przygotował rozprawę doktorską *Preformowaną harmonię transcendentálną jako podstawę teorii poznania Kanta*. Jako profesor filozofii najdłużej był związany z Wolną Polską Wszechnicą. Pozostawił po sobie bogatą spuściznę piśmienniczą. W pracy zawodowej oddany był jednej idei, opracowania jakościowej struktury rzeczywistości.

² B. Bornstein, *Początek logiki geometrycznej w filozofii Platona*, „Przegląd Klasyczny” 4(1938) 8–9, s. 529–545.

³ B. Bornstein, *Jeszcze o początkach logiki matematycznej u Platona*, „Przegląd Klasyczny” 5(1939) 1, s. 90–100.

⁴ Bornstein system logiko-geometryczny najpełniej opracował w trzech tomach *Architektoniki świata: Prolegomena do architektoniki świata*, t. I, Skład Główny Gebethner i Wolff, Warszawa 1934;

Liczne fakty wskazują na istnienie matematyki jakości. Geometria jakości była już znana w starożytności w nauce o perspektywie oraz w pracach Geminoza czy Apolloniusza z Perge⁵. W nowożytności została jej uutorowana droga przez Desarguesa, Pascala, Brianchona, a w XIX wieku prace Carnota, Ponceleta i Gergonne'a ukonstytuowały ją jako geometria położenia lub geometria rzutowa⁶. Geometria ta bada własności figur i brył geometrycznych biorąc pod uwagę jedynie położenia punktów, kierunki prostych, położenia płaszczyzn itp., nie operując kategoriami wielkości, długości, odległości czy miary. Natomiast algebra jakości występuje przede wszystkim jako algebra logiki, algebra pojęć i sądów, a więc algebra znaczeń, inaczej określana jest jako logika algebraiczna. Taki rodzaj algebry jakości można dostrzec już u Platona w jego zarysie arytmetyki jakościowej, której pierwszą dojrzałą koncepcję wypracował Gottfried Wilhelm Leibniz, a formę systemu nadał jej w 1854 roku George Boole.

Bornstein dokonał kategoryzacji algebry logicznej. Analizy sprowadzał najczęściej do dwóch elementów a i b oraz dokonanych na nich trzech logicznych działań: negacji, dodawania i mnożenia. Dodawanie logiczne polega na scalaniu dwóch lub więcej elementów w ich sumie. W ten sposób scalając pojęcie „drzewo” (a) i pojęcie „wysokie” (b), otrzymujemy pojęcie „wysokie drzewo” ($a+b$). O ile zaproponowane przez Bornsteina dodawanie jest działaniem przypominającym dodawanie algebry ilościowej, o tyle mnożenie logiczne posiada odmienny charakter niż mnożenie matematyki ilościowej. Mnożenie logiczne polega na wyznaczeniu największego wspólnego elementu dwóch lub więcej pojęć. Przykładowo, dla pojęcia „zwierzę” (a) i pojęcia „roślina” (b), maksymalnie wspólnym elementem (ab) jest pojęcie „organizm”.

W logice algebraicznej mamy także symbole cyfrowe: 0 i 1, których natura jest zasadniczo odmienna od elementów oznaczonych literami. Różnica między 0 i 1 a złożonymi elementami sprowadza się do tego, że o ile złożone elementy stanowią syntezę różnych elementów prostych, o tyle 0 i 1, będąc elementami granicznymi (są syntezą elementu pozytywnego i negatywnego: $1=a+a'$ oraz $0=aa'$) mają naturę dialektyczną. Zerom i jednościom przypisujemy cechę nieskończoności i jednostkowości. Zera i jedności nie reprezentują żadnej mnogości, nie są też kategoriami, które w wąskim znaczeniu należy rozumieć jako pojęcia

Logika geometryczno-architektoniczna, t. II, Warszawa 1935; *Logiczno-geometryczna architektonika uniwersalna*, t. III, Warszawa 1936. Ponadto w: tenże, *Geometrical Logic. The Structures of Thought and Space*, Bibliotheca Universitatis Liberae Polonae, Warszawa 1939 (praca zachowała się w maszynopisie: Biblioteka Jagiellońska, nr 9637 III).

⁵ L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowożytna*, tłum. I. Kania, Wyd. Universitas, Kraków 2005, s. 75-82.

⁶ R. Courant, H. Robbins, *Co to jest matematyka?* tłum. E. Vielrose, PWN, Warszawa 1962, s. 217-295.

ogólne, którym podlega wiele przedmiotów. Bornstein, biorąc pod uwagę naturę nieskończoną zer i jedności, nazywa je zasadami, odróżniając je od kategorii skończonych. W ten sposób traktuje nieskończone elementy jednostkowe zer i jedności jako zasady o naturze dialektycznej. Według niego są to zasady graniczne i uniwersalne w znaczeniu absolutnym⁷. Cały świat kategorialny jest zawarty pomiędzy dwiema granicami, które dla Bornsteina stanowią elementy absolutne tego świata.

Bornstein dostrzega również możliwość wyprowadzenia z geometrii rzutowej określonego porządku i wprowadzenia go w świat przestrzeni. Zdaje jednak sobie sprawę z tego, że jeżeli mamy wykorzystać tę geometrię do tego celu, to należy jej zwykłą, matematyczną postać mnogościową, przekształcić w postać kategorialnej geometrii jakościowej. W geometrii rzutowej płaszczyzna, czy też przestrzeń, składają się z nieskończonej mnogości punktów i prostych, dlatego do celów filozoficznych należy ową wielość elementów jakościowych sprowadzić do nielicznych rodzajów tych elementów. W ten sposób można uzyskać nieliczne kategorie punktów i prostych reprezentujących nieskończoną liczbę punktów i prostych płaszczyzny czy przestrzeni mnogościowej.

Po dokonaniu kategoryzacji logiki algebraicznej i geometrii rzutowej Bornstein dostrzegł ich strukturalne podobieństwo, co umożliwiło zgeometryzowanie kategorialnej logiki algebraicznej. W efekcie uzyskał system logiko-geometryczny (topologika⁸), który można przedstawić na poniższym diagramie.

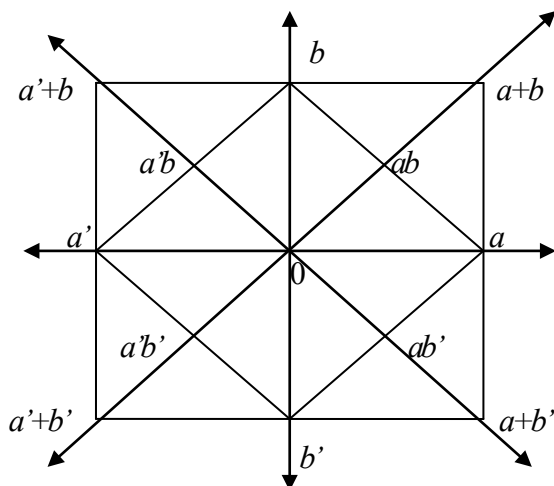
Wyznaczając na płaszczyźnie kartezjański układ współrzędnych, dzielimy ją na cztery części. Czterem punktom na osiach współrzędnych przyporządkujemy cztery elementy: a , a' , b , b' . Łącząc poszczególne punkty wyznaczamy proste: ab , ab' , $a'b$, $a'b'$. Natomiast z przecięcia odpowiednich prostych uzyskujemy cztery punkty: $a+b$, $a+b'$, $a'+b$, $a'+b'$. Wiedząc, że suma $a+b$ stanowi bardziej zdeterminowaną i najbliższą treść w stosunku do jej składników a i b , które występują w postaci elementów mniej zróżnicowanych linii prostych, przedstawiamy tę sumę przestrzennie w postaci punktu. Z kolei iloczyn treści logicznych ab , stanowiący najbliższy abstrakcyjny twór w stosunku do swych czynników a i b , mających postać punktów, a więc bardziej zdeterminowanych, daje się przedstawić w postaci linii prostej. Pozostają jeszcze do określenia osie układu współ-

⁷ B. Bornstein, *Teoria absolutu. Metafizyka jako nauka ścisła*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1948, s. 64.

⁸ Topologika jest dziedziną, w której kategorie logiczne i geometryczne ujednolicają się i tworzą jedną całość (*λόγος – τόπος*), rozpatrywaną w dwóch aspektach. Por. B. Bornstein, *Co to jest kategorialna geometria algebraiczno-logiczna?*, s. 7–8. Niepublikowana praca stanowi maszynopis z ręcznymi poprawkami i uzupełnieniami autora; napisana 5 sierpnia 1940 roku. Kopia maszynowa znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej pod nr 9026 III.

rzędnych. Osi poziomej przyporządkujemy iloczyn aa' , a osi pionowej – bb' . Oba iloczyny przyjmują wartości zera logicznego lecz, chociaż są sobie równoważne, nie są identyczne, dlatego należy je odpowiednio odróżnić jako $0_{aa'}$ i $0_{bb'}$. Ich przecięcie w początku układu współrzędnych oznaczmy przez sumę logiczną: $0_{aa'} + 0_{bb'} = 0$ (podobnie jak sumę: $a+a=a$). Proste przecinające oś poziomą i pionową tworzą boki kwadratu, którym także przypiszemy elementy logiczne. Jeżeli dany bok oznaczony przez x w przecięciu z osią poziomą daje punkt a , to on sam musi być a , zgodnie z: $x+0=a$, czyli $x=a$. Podobnie sprawa przedstawia się dla pozostałych boków. W ten sposób wszystkie elementy właściwe płaskiej geometrii kategoryjalnej zostały odwzorowane na elementy logiki treści i odwrotnie – elementy logiki na kategoryjalne elementy geometrii rzutowej.

Diagram. Przestrzenna struktura kategoryjalnej logiki geometrycznej



Okazuje się, że w świecie geometrii kategoryjalnej występują takie same jak w świecie logiki elementy pozytywne, negatywne oraz względem siebie dwoiste i biegunowe, takie same stosunki zawierania się i neutralności oraz działania syntezy dodajnej i mnożnej. Oba światy mają tę samą strukturę kategoryjalną i te same kategoryjalne związki, mimo „materialnej” różnicy ich elementów. Przejście między tymi dwoma światami jest możliwe dzięki zasadzie analogii, zasadzie zachowania formy, jakości kategoryjalnej, obojętnej względem substratu, w którym się wyraża.

W logice geometrycznej możemy wznieść się ponad różnice dzielące dziedzinę logiki i geometrii i ujrzeć wspólną, łączącą je więź kategoryjalną. Wydobycie

te na jaw struktury obu światów nie są jedynie logiczne, lecz wykazują charakter wybitnie metalogiczny. Okazuje się, że prawa świata sensów logicznych są zgodne z prawami świata ilościowej arytmetyki⁹. Analizy przeprowadzone przez Bornsteina doprowadziły do przewyższenia przepaści, jaka dzieli dziedziny ilości i jakości, rozciągłości i nierozciągłości. Metalogiczność struktur nie kończy się w świecie geometrii i arytmetyki, lecz przenosi się w świat rzeczywisty. Struktura kategorialnej logiki geometrycznej staje się uniwersalną architektoniką jakościowego aspektu rzeczywistości. Dalekosiężność struktur jakościowych w sferze idealnej zachowuje swą ważność także w świecie fizycznym¹⁰. Struktury jakościowe rozpoznajemy m.in. w prawach dziedziczenia, w układzie okresowym pierwiastków, w świecie dźwięków i barw¹¹. Bornsteinowski system kategorialnej logiki geometrycznej jest zatem systemem uniwersalnie ontologicznym, specyfikującym się tylko w poszczególnych dziedzinach w postaci kategorialnych systemów regionalnych.

Bornstein wykazał, że system kategorialny logiko-geometryczny można uogólnić. Zamiast mówić o kategoriach geometrycznych, na przykład punktu, prostej, zjednoczeniu prostych w punkcie, lub o odpowiadających im kategoriach logicznych rodzaju, różnicy gatunkowej i gatunku, można mówić ogólniej i ontologicznie o kategoriach materii, formy oraz całości złożonej z materii i formy, a dalej o kategoriach całości i wspólności, substancji i cechy. Stosując metodę jakościową w badaniu rzeczywistości Bornstein otrzymał filozoficzną geometrię kategorii ontologicznych, podległą rachunkowi algebraicznemu; geometrię filozoficzną nazywaną także kategorialną ontologią algebraiczno-geometryczną. Uzyskał system matematyczny związków i struktur kategorialno-ontologicznych, a więc ontologię ogólną, metafizykę w ogólnym tego słowa znaczeniu. Metafizyka stała się ścisłą, matematyczną nauką uniwersalną – *mathesis universalis* – nauką poszukiwaną m.in. przez Platona, Kartezjusza, Leibniza i Hoene-Wrońskiego. W ten sposób kategorialna ontologia geometryczna stała się uniwersalną metodą poznawania jakościowego w poszczególnych naukach, a przede wszystkim w metafizyce jako nauce o wszechbyciu i jego zasadach.

⁹ Przykładowo tym, czym w świecie jakości jest iloczyn logiczny dwóch elementów, maksimum wspólne dwóch elementów, tym w świecie ilości jest średnia arytmetyczna tych elementów. B. Bornstein, *Geometrical Logic. The Structures of Thought and Space*, (...), s. 65–67, 90–98.

¹⁰ Przykładowo: B. Bornstein, *Pierwsze prawo Mendla w świetle logiki geometrycznej* (1938), maszynopis znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej pod nr 9023 III; tenże, *Teoria akustyczna układu periodycznego pierwiastków chemicznych*, (1932), maszynopis znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej pod nr 9022 III.

¹¹ Architektonikę dziedzin idealnych i realnych opracowałem w: K. Śleziński. *Benedykta Bornsteina koncepcja naukowej metafizyki i jej znaczenie dla badań współczesnych*, Wyd. scriptum, Kraków 2009, s. 162–201.

Rozpoznawanie i badanie struktur w wielu dziedzinach wiedzy doprowadziło Bornsteina do zbudowania właściwej logiki metafizycznej, której konsekwencją jest ogólna teoria bytu. Najpierw w *Architektonice świata* spośród elementów kategorialnych wyróżnił i ogólnie przebadał budowę elementów absolutnych, a następnie w *Teorii absolutu* podał pełną analizę zasad absolutnych dając tym samym pełną teorię wszechbytu.

Bornstein wypracowując geometrię filozoficzną doprowadził do zrozumienia stosunku elementów absolutnych do elementów skończonych naszej rzeczywistości¹². Przykładowo, element absolutny $1_{a+a'} = a+a'$, stanowi całość elementów a i a' , które powstają przez rozwinięcie, podział dialektyczny $1_{a+a'}$. Geometryczna geneza elementów skończonych z absolutnych przedstawia się jako rzut z punktu leżącego w nieskończoności w postaci dwóch linii prostych a i a' , którym dualnie odpowiadają punkty skończone a i a' , będące pierwiastkami zera: $0_{aa'} = aa'$. Możemy tu zauważyć pojawienie się jednego z najbardziej podstawowych zagadnień metafizyki – wyłaniania się elementów ontologicznych. Zagadnienie to posiada wyraźny aspekt geometryczny, gdyż znajduje się w zasięgu działań i wytworów geometrii rzutowej w jej zastosowaniu metafizycznym¹³.

Wypracowany system logiko-geometryczny można traktować jako semantyczny model systemu dedukcyjnego¹⁴. Sprawdźmy zatem jak rozstrzygnięcia geometrii filozoficznej zaproponowane przez Bornsteina stanowią kontynuację zapoczątkowanego przez Platona matematycznego opisu rzeczywistości¹⁵.

2. Zarys platońskiego opis rzeczywistości a matematyka jakości

Na system Platona zwrócimy uwagę z tego względu, że świat idei został w nim określony w sposób matematyczny. Idee jako byty będące określonymi dzielnościami, na które składa się wiele określonych cech zostały szczegółowo potraktowane w dialogach: *Laches*, *Eutyfron*, *Charmides* czy *Hippiasz Większy*¹⁶.

Świat platońskich idei będący wzorem jedności i ładu wprowadza jedność i ład do dziedziny zjawisk. W *Timajosie* Platon przedstawił uporządkowanie świata idei jako system organiczny i ściśle wiążący się z porządkiem liczbowym. Przy określaniu idei Platon poddał je liczbie i zamknął w dwóch arytmetycznych

¹² B. Bornstein, *Teoria absolutu*, s. 51–101.

¹³ Tamże, s. 79.

¹⁴ K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, PWN, Warszawa 1975, s. 188–192.

¹⁵ K. Śleziński, *Matematyczne uwarunkowania poglądów epistemologiczno-metodologicznych u Platona*, [w:] J. Lipiec (red.), *Wielkość i piękno filozofii*, Wyd. Collegium Columbinum, Kraków 2003, s. 139–149.

¹⁶ K. Śleziński, *Platoński problem struktury rzeczywistości*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 3(2002), s. 503–520.

granicach jedności i wielości. Wszystko powstaje ze współdziałania tych dwóch zasad naczelných. Nie należy ich jednak postrzegać wyłącznie z punktu widzenia arytmetyki ilościowej, ale traktować je jako przejaw arytmetyki jakości, o czym zaświadcza próby zastosowania jej do świata idei. Każda idea jest w sobie indywidualną jakością. W *Filebie* Platon zastanawiając się nad rozkoszą i dobrem wprowadza analizy liczb i miar będących istotą takich wartości jak umiar i proporcja. Rozważania o dobru poprzedził analizą natury liczb i jej stosunkiem do świata idei. Jak podkreśla Bornstein, wywody przedstawione przez Platona musiały wydawać się dla starożytnych zagadkowe i tajemnicze¹⁷. Związek i podobieństwo świata idei i świata liczb przedstawione w *Filebie* uzyskało tak duże zbliżenie do siebie w naukach niepisanych Platona, że można mówić o sprowadzeniu do jedności liczby i idei¹⁸. Liczba przestaje jedynie odpowiadać idei, ale staje się samą ideą. Liczba-idea przestaje być zwykłą liczbą arytmetyczną, zatracając swój ilościowy charakter jako mnogość jednostek i staje się liczbą idealną o charakterze wybitnie jakościowym i indywidualnym, zgodnie z uwagą Arystotelesa, że „[t]en zaś, kto pierwszy przyjął, że Idee istnieją i że są liczbami, i że przedmioty matematyczne istnieją, słusznie oddzielił liczby od Idei”¹⁹. Mowa jest tutaj o oddzieleniu liczby idealnej od arytmetycznej liczby zwykłej. Liczba idealna nie daje się wyprowadzić z poprzedzającej ją liczby przez dodanie jedności, a szereg takich liczb przedstawia się w sposób jakościowo uporządkowany i zhierarchizowany, co oznacza, że pierwsza jest wyższa, nadrzędna w stosunku do drugiej, tak samo druga w stosunku do trzeciej, itd. Bornstein na podstawie własnych analiz i literatury przedmiotu przyjął, iż Platon ograniczył zasięg liczb idealnych do dziesięciu czyniąc z nich prototyp wszelkich innych idei²⁰. W ten sposób mnogość idei zyskała swe uporządkowanie w dziedzinie idealnej. Po określeniu liczby idei naczelných, które można – zdaniem Bornsteina – traktować jako kategorie, Platon zunifikował cały świat idei sprowadzając go do dwóch ostatecznych zasad aryt-

¹⁷ B. Bornstein, *Początek logiki geometrycznej w filozofii Platona*, s. 530. To samo zauważa Juliusz Stenzel, zob. J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Berlin 1924, s. 69.

¹⁸O naukach niepisanych stanowiących przedmiot wykładu w Akademii Platona informuje nas Arystoteles w swojej *Metafizyce* (ks. I, XIII i XIV) i w *Fizyce*. O tej nauce dowiadujemy się też od komentatorów Arystotelesa Aleksandrosa z Afrodyzji czy Simplikiosa. Podstawą tych komentarzy miały być skrypty Arystotelesa z wykładów Platona *O dobru*. Bornstein nie bierze pod uwagę *Listu VII* Platona, a on, jak dziś jest nam rzecz znana, również wnosi wiele do rozumienia zasady Jedni i Diady. O naukach niepisanych zob. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. II, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnicza KUL, Lublin 1997, s. 39–48; oraz: *Platon. Nowa interpretacja*, A. Kijewski, E.I. Zieliński (red.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka* – Księga M (XIII), 1086 a, tłum. K. Leśniak, PWN, s. 841.

²⁰ L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908, s. 283–276.

metryczno-logicznych, które w *Filebie* zostały określone jako jedność i wielość lub jako granica i nieograniczoność²¹.

Pierwsza zasada, nazwana jednym, stanowi czynnik formalny, porządkujący i określający. Druga zasada jako dwójka nieokreślona przedstawia element bierny, sam sobie nieokreślony, ale przez jedność mogący być wyznaczony jako „wielkie i małe” lub bardziej arytmetycznie jako „wiele i mało”²². Istotą drugiej zasady jest możliwość przyjmowania przeciwnych determinacji, rozwijania się w dwóch przeciwnych kierunkach i stąd też wypływa jej nazwa „dwójki nieokreślonej”. Jak zauważa Bornstein, zasada ta pozostaje „dwójką” tylko potencjalnie, gdyż sama w sobie przez determinację, przed swym rozwinięciem pozostaje jednością, co jest potwierdzone także przez Platona w *Filebie*, w którym zalecał, aby wszelkie rodzaje tego co „mniej i więcej” unifikować i sprowadzać do zasady nieograniczoności jako jedności²³.

Ze współdziałania dwóch zasad: jedności i dwójki nieokreślonej, Platon wyprowadził kategorie, jako typy naczelné świata idei i utożsamił je z dekadą liczb idealnych²⁴. Według Bornsteina dokonać tego można było dzięki rozpoznanej naturze dwójki nieokreślonej, mającej skłonność do zdwajania się, pierwszych potęg dwójki, a więc liczb idealnych 2, 4, 8, natomiast dedukcja z zasad pozostałych liczb idealnych nadal pozostaje sprawą niejasną²⁵.

Zdaniem Bornsteina liczby idealne mają charakter ogólny i ze względu na ich jakościowy charakter można je zinterpretować w kategoriach logiki algebraicznej. Zwraca uwagę na pokrewieństwo, a nawet na identyczność dwóch platońskich zasad naczelných z granicznymi pojęciami współczesnej mu algebry logiki: jednością (1) i zerem (0). Dwójka nieokreślona stanowi możliwość przeciwnych determinacji, pozytywnej i negatywnej, co w zapisie Bornsteina sprowadza się do: albo a , albo a' . Przeciwne determinacje mają z sobą wspólne to, co jest ich rodzajem, a co w Bornsteinowskiej logice geometrycznej jest wyrażone w iloczynie logicznym: $0=aa'$. Natomiast platońska zasada jedni jest przeciwstawnością dwójki nie-

²¹ B. Bornstein, *Początek logiki geometrycznej w filozofii Platona*, s. 531.

²² O zasadach naczelných w filozofii Platona zob. więcej: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. II, s. 113–188; B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997; D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 335–343.

²³ Platon, *Fileb* 24e.

²⁴ Arystoteles, *Metafizyka* – Księga M (XIII), 1084 a. Jednak nie wiadomo jak Platon dokładnie to wyprowadzenie przeprowadził.

²⁵ O tych trudnościach zob. B. Dembiński, *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*, Wyd. Uniwersytet Śląski, Katowice 2003, s. 82–89; 148–163. Zagadnieniem tym zajmowali się przede wszystkim A. E. Taylor w *Forms and Numbers: A Study in Platonic Methaphysics*, „Mind” 35(1926); 36(1927).

określonej, podobnie jak w świecie logiczno-algebraicznym jedność jest negacją (przeciwstawnością) logicznego zera.

Zwracając uwagę na związek jaki zachodzi między światem idei i światem przestrzeni w filozofii Platona zauważamy, że jest on antycypowaniem logiki matematycznej, ale jeszcze nie w wersji arytmetycznej czy algebraicznej przy użyciu odpowiedniej symboliki. Według ustnego przekazu Platona wiemy, że liczby idealne nie wyczerpują całości świata idealnego. Oprócz nich istnieją ich przestrzenne odpowiedniki, idealne wielkości przestrzenne czyli idealne obiekty geometryczne. Tak więc obok rzeczy zmysłowych, przedmiotów matematycznych, liczb idealnych, mamy także idealne figury i bryły takie jak linie, powierzchnie, ciała²⁶. U Platona wielość linii, powierzchni i brył zwykłej przestrzeni geometrycznej zostaje sprowadzona do minimalnej liczby przedmiotów idealnych, zachowujących swój pojedynczy i niepowtarzalny charakter. Według Bornsteina mamy tu do czynienia z idealną przestrzenią kategorialną, której elementy przedstawiają jakościowe wzory, kategorie elementów geometrycznych i odpowiadają kategorialnym liczbom-ideom. Paralelizm świata idei-liczb oraz świata figur i brył idealnych przejawia się w stosunku zasad naczelnych w tych dwóch światach. W świecie idei-liczb, jak wyżej zostało podane, jako jednia i dwójka nieokreślona, a w świecie geometrycznych obiektów idealnych punkt, względnie niepodzielna linia, są jednią, a dwójką nieokreśloną przestrzeń jako nieokreślony jeszcze substrat kształtów przestrzennych.

Jak zauważa Bornstein, w świecie przestrzennym nie mamy do czynienia bezpośrednio z zasadą Jedni i nieokreślonej Diady, ale z analogicznymi, odpowiadającymi im zasadami²⁷. Z dwóch zasad przestrzennych Platon próbował wyprowadzić dziesięć idealnych obiektów geometrycznych, odpowiadających dziesięciu liczbom idealnym. Należy stwierdzić, iż Platon, nie wypełnił jednak tego zadania do końca. Podaje tylko analogony przestrzenne dla 2, 3 i 4, którymi są: idealna linia, idealna powierzchnia i idealna bryła²⁸. Niemniej należy się zgodzić z Bornsteinem, że u Platona wyrażona została koncepcja geometryzacji świata idei. Świat idealnych linii, powierzchni i brył umieszczony przez Platona pomiędzy światem idei-liczb z jednej strony, a światem przedmiotów matematycznych i światem zjawisk z drugiej strony, stanowił świat jakościowych wzorców dla elementów geometrycznych. W rozumieniu Bornsteina, świat ten można zatem potraktować jako

²⁶ Arystoteles, *Metafizyka* – Księga A (I), 990 b-992 b.

²⁷ B. Bornstein, *Początek logiki geometrycznej w filozofii Platona*, s. 534.

²⁸ Platon idealnej linii przypisał liczbę 2, gdyż jest ona wyznaczana przez 2 punkty, podobnie jest z trójkątem jako najprostszą figurą płaską oraz tetraedrem – najprostszą bryłą wyznaczoną przez 4 punkty. Zgodnie za Arystotelesem, że „(...) wyznawcy Idej (...) konstruują wielkości przestrzenne z materii i Liczby idealnej, długości z dwójki, powierzchnie zapewne z trójki, ciała z czwórki (...)”. Por. Arystoteles, *Metafizyka* – Księga N (XIV), 1090 b.

kategorialny skrót mnogości świata geometrii zwykłej. Analogicznie do tego, jak dekada liczb idealnych ma swe zasady logiczno-arytmetyczne w Jedni i Diadzie, tak też i dekada idealnych obiektów geometrycznych ma swe zasady geometryczne w tych dwóch pryncypialnych zasadach, odpowiadających przestrzennie zasadom logiczno-geometrycznym. U Bornsteina miejsce Jedni zajmuje niepodzielny punkt lub niepodzielna linia, a miejsce Diady zajmuje przestrzeń, jako coś jeszcze nieokreślonego i niezróżnicowanego. Tym samym podkreśla się zachodzący związek i analogiczną odpowiedniość zasad świata idealnych obiektów geometrycznych z zasadami świata idei²⁹.

Podane przez Platona trzy naczelne kształty geometryczne zostały pozostawione w stanie nieokreśloności i można je traktować albo jako modyfikacje tego, co „wielkie i małe”, albo jako gatunki zasady dwójki nieokreślonej w jej postaci przestrzennej: „długie i krótkie”, „szerokie i wąskie”, czy w końcu „głębokie i płytkie”. Ponadto dla Bornsteina sam termin *εἶδος*, w znaczeniu *kształt*, prowadził sam przez się do świata przestrzeni i geometrii, a podobieństwo stosunków między ideami wydawać się musiało Platonowi analogiczne do stosunków przestrzennych i świat idei skłonny był uważać za pewnego rodzaju „miejsce myślnie”, przestrzeń myślną, przestrzeń logiczną³⁰. Takie określenia znajduje Bornstein w *Fajdrocie* i *Państwie*. Natomiast w *Teajecie* Platon bardzo wyraźnie dochodzi do nadania przestrzeni znaczenia światowego, czyniąc z niej zasadę materialną świata zjawisk³¹.

Z kolei z *Epinomis* Bornstein wydobywa najważniejsze te kwestie, które dotyczą stosunku liczb i idei do obiektów przestrzennych³². Należy zwrócić uwagę na inne przyporządkowanie punktu, linii, płaszczyzny i bryły szeregowi liczb: 1, 2, 4 i 8. Płaszczyźnie odpowiada druga potęga dwójki, bryle – trzecia potęga dwójki, a linia przedstawiona jest przez dwójkę w pierwszej potędze. Pierwsze zdwojenie, „rozwiniecie się” arytmetycznej jedynki, daje linię, która jest wyznaczona i zarazem ograniczona przez 2 punkty. Drugie „rozwiniecie się” powoduje zdwojenie każdego z granicznych punktów linii i daje w ten sposób 4 elementy, wierzchołki kwadratu. Trzecie „rozwiniecie się” daje 8 wierzchołków sześciangu. Potęga liczbowa rozwija się, a w ślad za tym rozwija się punkt przebiegając dialektycznie etapy jednowymiarowej linii, kwadratu i sześciangu. Tego rodzaju geneza przedmiotów – przez zdwajanie się i rozciąganie – pozostaje wspólna dla świata

²⁹ B. Bornstein, *Jeszcze o początkach logiki matematycznej u Platona*, s. 94–95.

³⁰ Nie chodzi tu Bornsteinowi o identyczność, co do natury przestrzeni geometrycznej i przestrzeni myślniej, lecz o identyczność stosunków między elementami w tych dwóch przestrzeniach. Zob. B. Bornstein, *Początek logiki geometrycznej w filozofii Platona*, s. 535.

³¹ Platon, *Timajos*, tłum. W. Witwicki, 49b–52a.

³² *Epinomis* nie jest dziełem samego Platona, ale jak można przypuszczać bezpośredni jego uczeń Philippos Opuncki wiernie przedstawia naukę swego mistrza.

idealnego, matematycznego i fizycznego. We współczesnej logice algebry, jak podaje Bornstein, działanie zdwajania, rozwijania się wyraża prawo: *la loi du développement*³³. Bornstein na tej podstawie przyjmuje, że przejście 1 przez 2, 4 do 8 jest wyrazem logicznego rozwijania się rodzaju na gatunki, podziałów dychotomicznych, doprowadzających po trzykrotnym podziale dwójkowym do 8 elementów. Ujmując to szczegółowo, Bornstein twierdzi, że 1 będąc prarodzajem dzieli się na 2 rodzaje. One z kolei dzieląc się dychotomicznie dają 4 gatunki, a te zaś w podziale dwójkowym dają 8 podgatunków³⁴. Tak więc podstawowe figury i bryły idealne odpowiadają trzem etapom rozwinięć dychotomicznych.

3. Dopuszczalność jakościowej interpretacji Platońskiej filozofii

Wykorzystanie kategoryjalnej logiki geometrycznej do interpretacji myśli Platońskiej musi budzić poważne zastrzeżenia szczególnie u tych, dla których Bornsteinowski system ma wątpliwą jakość. Bornstein należy jednak do tych badaczy, którzy są zwolennikami wykorzystania współczesnych narzędzi do analizy wcześniejszych systemów filozoficznych. Dzięki temu u Platona pełniej można wyjaśnić istniejący paralelizm między światem pojęć i światem przestrzennym, który przy braku systemu logiki geometrycznej nie może zadowalać. Nadal jednak pozostanie aktualnym pytanie: czy można odczytywać Platona ze współczesnej perspektywy odpowiednio zbudowanego narzędzia badań?

Odpowiadając na to pytanie można zaryzykować stwierdzenie, że wypracowana przez Bornsteina logika algebraiczno-geometryczna, wypełnia projekt doktryny filozoficznej Platona. Zauważamy, że w logice geometrycznej mamy do czynienia wyłącznie z położeniami punktów w poszczególnych ćwiartkach płaszczyzny i z kierunkami linii prostych. Punkty i linie są jakościami przestrzennymi, podobnie jak traktowane przez Platona figury i bryły idealne. Ponadto niewielka i ściśle określona liczba elementów logiczno-geometrycznych jest natury kategoryjalnej. Platon podobnie ściśle określił liczbę elementów idealno-geometrycznych, wyróżniając dziesięć ich kategorii.

U Bornsteina elementy kategoryjalne tworzą szereg hierarchicznie uporządkowany i zamknięty w granicach najwyższej jedności i najniższego zera³⁵:

$$0 < ab < a < a + b < 1$$

³³ B. Bornstein, *Jeszcze o początkach logiki matematycznej u Platona*, s. 99.

³⁴ B. Bornstein, *Początek logiki geometrycznej w filozofii Platona*, s. 537.

³⁵ Uporządkowanie elementów świata logiki między zasadą logiczną jedności i zera wywołało ostrą krytykę. W dyskusji nad tą propozycją zabrał głos Krzyżanowski, dla którego zero logiczne jest klasą pustą i w związku z tym nie ma mowy o pokrewieństwie, jakie przyjmuje Bornstein, między „klasą, która nie ma żadnego elementu, a ontologiczną zasadą wielości czy to zjawisk, czy to idei” (Cyt. za: B. Bornstein, *Jeszcze o początkach logiki matematycznej u Platona*, s. 91). Zarzut

Podobnie jest i u Platona, gdzie także mamy hierarchicznie uporządkowane liczby-idee oraz figury idealne między zasadą Jedni i Diady.

Ponadto u Bornsteina niezdeterminowana i nieokreślona treść logiczna jest zasadą i potencjalnością wielości elementów. U Platona dwójka nieokreślona jest także elementem nieokreślonym i niezdeterminowanym, który jest możliwością „wielkiego i małego”, tak jak i u polskiego filozofa, potencjalnością elementów przeciwstawnych. Zdaniem Bornsteina zbieżność zachodzi także między jednością (1) algebry logiki i platońską zasadą Jedni. Oba elementy są wyrazem treści całkowitej, maksymalnie zdeterminowanej i wszystko w sobie reprezentującej, włącznie z występującymi w niej elementami biegunowo przeciwstawnymi: $1=a+a'$. Zgodnie z powyższym, jeżeli zero logiczne potraktujemy treściowo, a nie zakresowo, to uzyskujemy nową, interesującą interpretację myśli platońskiej.

Dla Bornsteina zero logiczne jako element najuboższy, najmniej zróżnicowany i określony w przestrzennym odwzorowaniu stanowi substrat wszystkich tworów przestrzennych, czyli samą przestrzeń. Substrat ten będzie samą płaszczyzną współrzędnych jako naczelné zero logiczno-geometryczne, element treściowo najuboższy, który jest wspólnym substratem osi współrzędnych³⁶: $0=aa' \times bb'$. Można przyjąć, że platońskiej zasadzie Diady również odpowiada płaszczyzna idealna stanowiąca przejaw tego, co „wielkie i małe”. Płaszczyzna ta posiada swe specyfikacje w postaci linii i płaszczyzny, a więc tego, co „długie i krótkie” oraz „szerokie i wąskie”. U Bornsteina podobnie mamy specyfikacje najniższego zera logiczno-geometrycznego, z tym że oprócz zera-płaszczyzny, a więc tego, co „szerokie i wąskie”, mamy jeszcze dwie hierarchicznie równoważne osie współrzędnych: $0=aa'$ i $0=bb'$.

Można przyjąć, że Platońska zasada Jedni odpowiada w koncepcji Bornsteina punktowi. O ile jednak zasada Jedni nie posiada swoich modyfikacji, tak jak zasada Diady, o tyle u Bornsteina zarówno zera jak i jedności logiczno-geometryczne posiadają swoje modyfikacje ze względu na obowiązywanie prawa dualności³⁷. Jeżeli naczelną jedność ma być elementem dualnym względem zera-płaszczyzny w logice geometrycznej, to dualną modyfikacją dla osi: $0=aa'$ i $0=bb'$ będą punkty w nieskończoności leżące na tych osiach: $1=a+a'$ i $1=b+b'$. Wydaje się, że w logice geometrycznej całościowa jedność, będąc podzielna, nie tak jak u Platona, wyraźniej ukazuje swą rolę w kształtowaniu świata idealno-geometrycznego w połączeniu z substratowym zerem. W logice geometrycznej

Krzyżanowskiego jest jednak niezasadny i nie dotyczy tego, co jest wyrażone w logice geometrycznej wypracowanej przez Bornsteina

³⁶ B. Bornstein, *Początek logiki geometrycznej w filozofii Platona*, s. 543.

³⁷ Przypomnijmy, że w logice prawo to dotyczy dualności elementów: 0 i 1 oraz działań: dodawania i mnożenia, a w geometrii: cięcia i rzutowania.

jedność stanowi zasadę określającą i wyznaczającą. I chociaż zasada Jedni spełnia także tę rolę w systemie metafizycznym autora *Timajosa*, to jednak Platon nie był w stanie wytłumaczyć, jak zachodzi ta czynność określająca. Odmienną sytuację napotykamy w logice geometrycznej, gdyż czynność określająca i wyznaczająca została wyjaśniona³⁸.

Na podstawie współcześnie prowadzonych badań filozofii starożytnej wyraźnie ukazuje się platoński paralelizm świata arytmetycznie pojmowanych idei i ciągłych kategorii figur geometrycznych. Jak wskazał Bornstein, paralelizm ten zachodzi w wymiarze nie ilościowego, lecz jakościowego porównywania świata idei i geometrii. Jeśli więc chodzi o charakter jakościowy, kategorialny i hierarchiczny, to jakościowo-arytmetyczne idee, kategorialne figury geometryczne oraz kategorialne elementy logiki są u Platona tej samej natury i dają się wyprowadzić z zasady Jedni i Diady. Mamy u greckiego filozofa nie tylko analogizowanie samych elementów dziedziny logicznej, arytmetycznej i geometrycznej, ale również analogizowanie stosunków i działań w tych dziedzinach dzięki prawu zdwajania, rozwijania się, które zostało wykorzystane ale jeszcze nie w postaci symbolicznej³⁹.

Można stwierdzić, że Bornsteinowska interpretacja myśli Platona jest zasadniczo zbieżna ze współcześnie podejmowanymi próbami łączenia platońskiej ontologii rzeczywistości z tzw. problemem matematyczności świata. Oryginalnym wkładem Bornsteina w interpretację myśli platońskiej pozostaje, oprócz zwrócenia uwagi na strukturalny charakter świata idei i świata zasad, mocno zaakcentowana obecność strukturalizmu jakościowego w tej myśli.

Bornsteina logiczno-geometryczną interpretację Platońskiej rzeczywistości można uznać za interesującą, szczególnie ze względu na dostrzeżony jakościowy wymiar idei i zasad. Wydaje się, że na podstawie współczesnych analiz przekazów pośrednich nauki niepisanej Platona oraz jego *Listu VII* i pseudoplatońskiego dzieła *Epinomis* można przyjąć nową, Bornsteinowską interpretację myśli greckiego filozofa. Nie należy jednak oczekiwać, iż narzędzie, jakim jest system logiki geometrycznej, pozwoli na pełne wyjaśnienie filozoficznej doktryny Platona. Interpretacja ta przyczynia się jednak do pozyskania kolejnych, potrzebnych uzupełnień rozumienia Platońskiego systemu, dlatego powinna stać się przedmiotem dalszych badań.

³⁸Z punktu-jedności, leżącego w nieskończoności na jednej z osi, wybiegają dwie linie proste, które przecinają drugą oś, tworząc na niej dwa określone punkty. Z takich dwóch punktów-jedności otrzymujemy cztery elementy-punkty: a, a', b, b' , gdzie przez dodajne i mnożne łączenie otrzymujemy wszystkie kategorialne punkty i proste, wszystkie rodzaje położeń i kierunków, wszystkie jakości logiczno-geometryczne kategorialnej płaszczyzny, a w szczególności czwórkę gatunków.

³⁹ B. Bornstein, *Początek logiki geometrycznej w filozofii Platona*, s. 532.



Rafał Charzyński
Europejskie inspiracje filozofii prawa
Czesława Martyniaka (1906–1939)

Halina Šimo
Leona Petrażyckiego koncepcja sprawiedliwości

w kręgu filozofii prawa





RAFAŁ CHARZYŃSKI

Europejskie inspiracje filozofii prawa Czesława Martyniaka (1906–1939) W 70. rocznicę śmierci

Upływająca w tym roku siedemdziesiąta rocznica śmierci polskiego naukowca Czesława Martyniaka, tworzącego w okresie międzywojennym, stanowi okazję do przypomnienia jego poglądów. Dorobek Profesora Martyniaka został niestety z różnych powodów zapomniany, chociaż przyznać trzeba, że pojawiające się ostatnio publikacje podejmują omawianie problematyki, poruszanej w pozostawionych przez niego pismach. Ukazały się w ostatnich latach zarówno artykuły jak i obszerna monografia, a także wznowienia wydanych przed ponad półwieczem jego prac¹. W literaturze poświęconej twórczości Czesława Martyniaka zwraca się uwagę na dojrzałość i oryginalność jego poglądów, ujętych w zwarty system², które wykrystalizowały się w ciągu jego krótkiego życia. Podkreślane jest również szerokie spectrum zainteresowań młodego uczonego, związane z interdyscyplinarnym charakterem filozofii prawa³, którą się zajmował, jak też humanistyczny wydźwięk jego twórczości godzącej personalizm z koncepcją dobra wspólnego⁴. Wskazuje się na zbieżność jego poglądów z pewnymi rozwiązaniami, które pojawiły się wiele lat później⁵, ukazywane są także źródła inspiracji dla jego twórczości oraz punkty odniesienia w polskiej i europejskiej filozofii i nauce okresu międzywojennego⁶.

¹ A. Szymański, C. Martyniak, I. Czuma, *Obiektywna podstawa prawa. Wybór pism*, red. B. Szlachta, Kraków 2001. C. Martyniak, *Dzieła*, red. R. Charzyński, M. Wójcik, Lublin 2006.

² M. Łuszczynska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Lublin 2008.

³ K. Motyka, *Socjologizujący prawnicy: Czesław Martyniak, Zdzisław Papierkowski, Leon Halban*, [w:] *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918–1998)*, red. E. Hałas, Lublin, 1999, s. 195–207.

⁴ S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u nurty osoby idee*, Lublin 1999, s. 53–55.

⁵ H. Niemiec, *Obiektywna podstawa prawa w ujęciu C. Martyniaka*, [w:] *Prawo Kultura Uniwersytet. 80 lat ośrodka prawniczego KUL*, red. A. Dębiński, Lublin 1999, s. 139–150.

⁶ K. Motyka, *Poglądy filozoficznoprawne Czesława Martyniaka na tle europejskim*. Tamże s. 151–163.

Autor niniejszego artykułu, poza krótkim przypomnieniem dorobku Czesława Martyniaka, chce też zwrócić uwagę na poglądy tych uczonych, które wpłynęły na kształt jego myśli pokazać pewną zbieżność, jaka zachodzi między jego myślą a tym, co w europejskiej filozofii prawa pojawiło się wiele lat po śmierci lubelskiego uczonego, stanowiąc, w jakiś sposób, potwierdzenie wartości jego wkładu do filozofii prawa. Ponieważ sam Profesor Martyniak jest to postacią mało znaną, warto, więc na początku przedstawić jego życiorys.

Czesław Szymon Martyniak, syn Stanisława i Leokadii z Wasilewskich, urodził się 24 maja 1906 roku w Lublinie, tutaj również w latach 1916–1924 uczęszczał do Państwowego Gimnazjum im. Jana Zamoyskiego. W 1924 roku rozpoczął studia na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zakończone w 1928 r. uzyskaniem stopnia magistra prawa lwowskiego Uniwersytetu Jana Kazimierza (KUL nie posiadał jeszcze wówczas prawa nadawania tego stopnia na tym Wydziale). W trakcie studiów otrzymał zgodę senatu akademickiego na jednoczesne studiowanie filozofii na Wydziale Humanistycznym. Po ukończeniu studiów prawniczych kontynuował studia filozoficzne w Instytucie Katolickim w Paryżu i był słuchaczem wykładów Wydziału Prawa na Sorbonie. Pobyt we Francji zakończył doktoratem z filozofii uzyskanym na podstawie zdanych *summa cum laude* egzaminów i rozprawy *Le fondament objectif du droit d'après Saint Thomas d'Aquin* (Paryż 1931)⁷.

Po powrocie do Polski zdał 15 czerwca 1931 egzaminy uzupełniające w zakresie nauk ekonomicznych na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych KUL otrzymując stopień magistra nauk społeczno-ekonomicznych. Rozpoczął wtedy pracę naukowo-dydaktyczną w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W latach 1931–1933 był starszym asystentem przy Katedrze Teorii Prawa i Filozofii Prawa, prowadząc m. i. wykłady z socjologii. W 1933 roku na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie otrzymał stopień doktora prawa i został powołany na stanowisko zastępcy profesora. Powierzono mu zajęcia dydaktyczne z teorii i filozofii prawa. Od 1934 roku był członkiem Towarzystwa Naukowego KUL. Należał też do Związku Harcerstwa Polskiego oraz Akademickiego Związku Sportowego, pełniąc funkcję jego kuratora na KUL⁸.

⁷ Publikacja rozprawy poprzedzona zwiastunem zatytułowanym *La définition thomiste de la loi* opublikowanym w „Revue de Philosophie”, mai – iun 1930, s. 231–250. W polskim przekładzie Jerzego Kalinowskiego rozprawa ta zatytułowana *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu* ukazała się po raz pierwszy w 1949 nakładem Towarzystwa Naukowego KUL.

⁸ G. Karolewicz, *Nauczyciele akademicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, t. II, Lublin 1996, s. 135–136. Prof. Martyniak był bardzo zaangażowany w różne formy życia społecznego. Jeszcze jako student działał w Bratniej Pomocy, pełnił funkcję kierownika sekcji zagadnień filozoficzno-religijnych Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”.

26 grudnia 1934 r. zawarł związek małżeński z Aliną Ludmiłą Borkowską, asystentką przy Katedrze Filologii Romańskiej KUL. Państwu Martyniakom urodziły się dwie córki Biruta (Skrętowiczowa) i Bożena (Charzyńska).

24 maja 1939 roku habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim, podstawą była praca *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*.⁹ Na mocy uchwały Rady Wydziału Prawa UJ przyjętej przez senat akademicki 28 czerwca 1939 r i zatwierdzonej przez Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego 31 lipca tegoż roku (№ BP – 15461/39), Czesław Martyniak został docentem teorii i filozofii prawa¹⁰.

Po wybuchu II wojny światowej, Rektor KUL Ks. Antoni Szymański zdecydował o podjęciu przez Uniwersytet działalności dydaktycznej stawiając tym samym Niemców wobec faktu. Każdy z wykładowców był przez Rektora pytany o zgodę na podjęcie zajęć w roku akademickim 1939/40. Martyniak, podobnie jak inni, odpowiedział pozytywnie i rozpoczął wykłady. Ostatnie zajęcia prowadził 10 listopada 1939 r. Następnego dnia rano został przez hitlerowców aresztowany wraz ze wszystkimi obecnymi w tym czasie na KUL-u profesorami i osadzony w więzieniu na Zamku lubelskim. Według zapowiedzi okupanta miało to być tymczasowe zatrzymanie na okres dwu dni w charakterze tak zwanych zakładników w związku ze Świętem Niepodległości. Po upływie tego terminu, jednak nie zostali oni uwolnieni¹¹.

Wieczorem w wigilię Bożego Narodzenia 23 grudnia 1939 roku wraz z dziećmioma przedstawicielami inteligencji polskiej został rozstrzelany na cmentarzu żydowskim w Lublinie. Warto dodać, że Martyniak był pierwszym filozofem prawa, który w KUL, z którym związał swoje życie zawodowe, systematycznie wykladał swoje własne stanowisko filozoficznoprawne¹², i jedynym w gronie filozofów prawa w Polsce przedstawicielem tomizmu¹³.

⁹ Pierwsze wydanie Lublin 1938, podobnie jak w przypadku rozprawy doktorskiej ukazanie się pracy poprzedził artykuł *Le problème de l'unité des fondamentes de la théorie de droit de Kelsen* w: „Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique”, 1–2 (1937), s. 166–190.

¹⁰ Wzmianki na temat działalności dydaktycznej i społecznej Czesława Martyniaka można znaleźć w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1925–1939 we wspomnieniach swoich pracowników i wychowanków*, red. G. Karolewicz, Lublin 1989.

¹¹ Okoliczności aresztowania oraz pobyt w więzieniu dokumentują m.in. Cz. Dąbrowski, *KUL w latach hitlerowskiej okupacji*, „Życie i Myśl” 10 (1968), s. 70–79; *Działalność Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w czasie okupacji*, red. J. Ziółek, Lublin 1983; J. Marczuk, *Straceni w Noc Wigilijną. Lublin 23 XII 1939*, Lublin 2000.

¹² K. Motyka, *idem*, s. 151.

¹³ H. Waśkiewicz, *Czesław Martyniak jako filozof prawa*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. IV, Warszawa 1970, s. 310.

Na jego dorobek naukowy, poza artykułami i recenzjami, składają się trzy monografie¹⁴, których treść w sposób krótki, zostanie teraz zaprezentowana. Pierwsza z nich, rozprawa doktorska, mająca być według zamiaru Autora „aktem współpracy w rozszerzaniu doktryny Św. Tomasza z Akwinu”, oprócz analizy tekstów traktatu o prawach *Sumy teologicznej* zawiera, wypracowane w oparciu o zasady filozofii Akwinaty, rozwiązanie zagadnienia relacji między prawem naturalnym a stanowionym. Prawo naturalne, będące – jak pisał – naturą ludzką przetłumaczoną na formuły normatywne, jest wspólnym fundamentem dla prawa pozytywnego (stanowionego) i etyki. Pierwsza zasada prawa naturalnego nakazująca czynić dobro a unikać zła, może być sformułowana jako nakaz życia zgodnego z rozumem lub życia w sposób godny człowieka¹⁵. Tak rozumiane prawo jest prawem moralnym, ponieważ przez swój charakter rozumowy odróżnia się od praw obowiązujących w świecie istot nieobdarzonych rozumem, niemogących, zatem odczytać go i świadomie się nim kierować. Jest ono moralne także z tego względu, iż obowiązuje z koniecznością moralną, a nie opiera się na ewentualności użycia siły, co z kolei jest charakterystyczne dla prawa stanowionego. Istnienie i moc obowiązująca prawa stanowionego znajdują swoje uzasadnienie właśnie w prawie naturalnym, które jest kryterium jego wartości moralnej. By zatem prawo stanowione było sprawiedliwe powinno uznawać wymagania natury ludzkiej godząc je z koniecznościami życia społecznego¹⁶.

Taka koncepcja stanowiła punkt wyjścia dla krytyki czystej teorii prawa Hansa Kelsena, którą Czesław Martyniak przeprowadził w swojej rozprawie habilitacyjnej zatytułowanej *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*. Powodem podjęcia dyskusji z Kelsenem był fakt, że jego czysta teoria prawa odrzucająca jakikolwiek związek pomiędzy etyką a prawem stanowionym była najbardziej logicznym i ścisłym sformułowaniem pozytywizmu, dominującego w tym czasie w filozofii prawa. Ponadto w kelsenizmie Martyniak widział skonkretyzowanie pewnej ogólnej i wciąż powracającej doktryny¹⁷.

Praca ta zawiera między innymi rekonstrukcję poglądów austriackiego filozofa – pozytywisty, z którym podjął polemikę Prof. Martyniak, ukazując też źródła

¹⁴ Zalażyły się one we wspomnianym wznowieniu: Cz. Martyniak, *Dzieła*, które ukazało się z okazji 100 rocznicy jego urodzin.

¹⁵ „Zasada „należy czynić dobro, a unikać zła” jest prototypem innych zasad, które rozwijają ją w formułach bardziej wyraźnych, np. „należy żyć według rozumu”, sprowadza się do poprzedniej, z chwilą, gdy się rozumie, że to rozum wydaje sąd o dobroci rzeczy. A ponieważ rozum jest specyficzną cechą człowieka, „należy żyć według rozumu”, znaczy to samo, co powiedzieć „należy żyć w sposób godny człowieka”. Tą drogą otrzymujemy trzy różne sformułowania pierwszej zasady powszechnej rozumu praktycznego. [...] Pierwsza zasada powszechna, jakkolwiek jest jedna, może być wyrażona w różnych formułach. Cz. Martyniak, *Dzieła* Lublin 2006 s. 106.

¹⁶ Tamże, s. 118–126.

¹⁷ Por. *idem*, s. 181.

filozoficzne i prawnicze, jakie zainspirowały Kelsena oraz krytykę immanentną polegającą na wskazaniu wewnętrznych sprzeczności czystej teorii prawa: rozbieżności pomiędzy zamiarem twórcy a jego realizacją. Jej efektem była konkluzja, że podstawą mocy obowiązującej prawa w ujęciu Kelsena jest siła¹⁸. Narzucającym się – jak pisze Martyniak – przedłużeniem tej krytyki jest podanie rozwiązania, które on sam uważał za słuszne, a które najkrócej i chyba najdobitniej oddaje tytuł jednego z ostatnich paragrafów: *logiczna konieczność związku między prawem naturalnym a pozytywnym*. Argumenty za istnieniem prawa naturalnego: Konieczność tę uzasadniał stwierdzając, iż skoro prawo naturalne podobnie jak pozytywne są systemami normatywnymi regulującymi działalność ludzką, to musi zachodzić między nimi związek z tytułu wspólnego przedmiotu. Ponadto, próba abstrahowania od wartości etycznych w prawie stanowionym (a więc od związku z prawem naturalnym) jest równoznaczne z próbą oderwania tegoż prawa od wartości ludzkich, czyli, ostatecznie, od celu, dla którego prawo powstaje¹⁹.

W ostatniej, nieukończonyj z powodu tragicznej śmierci Czesława Martyniaka, rozprawie *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa jej przedmiot, metoda i podział*²⁰ znajduje się ogólna charakterystyka nauk prawnych, zarys stanu europejskiej filozofii prawa w okresie międzywojennym oraz propozycja podziału filozofii prawa i pierwsza jej część – filozofia prawa pozytywnego²¹.

Pierwszym i najistotniejszym źródłem inspiracji była dlań filozofia św. Tomasza z Akwinu, której entuzjastą pozostał do końca życia. Fakt ten stawiał go w opozycji do dominujących w tym czasie w Polsce stanowisk filozoficznoprawnych. W opracowaniach przedmiotowych słusznie zwraca się uwagę, iż jego stosunek do tomizmu przeszedł jednak swoistą ewolucję – od deklarowanego: „aktu współpracy w rozszerzaniu jego (Tomasza) doktryny” aż po zarys koncepcji będącej wprowadzeniem do personalistycznego ujęcia filozofii prawa²².

¹⁸ *Idem*, s. 306–312.

¹⁹ Por. *idem*, s. 379–384.

²⁰ Opublikowane najpierw w formie artykułu będącego zapowiedzią monografii w *Księdze Pamiątkowej ku czci J. E. ks. biskupa Leona Mariana Fulmana*, Lublin 1939, następnie wydane pośmiertnie staraniem Profesora Jerzego Kalinowskiego w 1949 roku z rękopisu przechowanego przez wdowę po profesorze Martyniaku – Alinę.

²¹ „Jak wynika ze wstępu, który wyszedł spod pióra Martyniaka, jak również z rozważań w zachowanych i opublikowanych fragmentach, autor miał już w pełni przemyślany i przygotowany całokształt dzieła. Jego plan rysuje się wyraźnie w tym, co Martyniak zdążył napisać, ale zdążył napisać prawdopodobnie około jednej trzeciej zaplanowanej całości. Jednak nawet i to, co zdążył napisać, stanowi ważną pozycję w dorobku polskiej filozofii prawa międzywojennego”. H. Waśkiewicz, *idem*, s. 324

²² L. van Acker, *Zapomniana krytyka Kelsena*, „Roczniki Nauk Społecznych” t. V, 1977. s. 7.

Swoją formację intelektualną zawdzięczał Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu (prawo, filozofia)²³ i Instytutowi Katolickiemu w Paryżu (filozofia). To właśnie okres pobytu we Francji był okazją do zapoznania się z myślą autorów zajmujących się prawem naturalnym Francois Geny, Luis Le Furem i Jacques Maritainem. Zainspirowany poglądami dwu pierwszych, Martyniak opowiadał się za laickością prawa naturalnego, rozumianą jako niezależność od jakiegokolwiek wiary religijnej²⁴. Jednocześnie warto zauważyć, że nie oznacza to dla Martyniaka całkowitej separacji nauki prawa naturalnego od religii, z której może ona czerpać swoje najgłębsze uzasadnienie²⁵. Jest to o tyle istotne uzupełnienie, że można w przywołanych fragmentach dostrzec podobieństwa ze stanowiskiem Maritaina²⁶, które jednakże sformułowane zostało wiele lat później.

²³ We wspomnieniach z czasu studiów w Lublinie, spisanych przez jego najbliższych, pojawia się bardzo ciepła wzmianka o profesorze Bohdanie Rutkiewiczu: „Wiele w okresie tych studiów filozoficznych ma do zawdzięczenia uczonemu wielkiej miary i charakterystycznej delikatności, prof. Bohdanowi Rutkiewiczowi”. *Czesław Martyniak (1906–1939) nota biograficzna*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. IV, Warszawa 1970, s. 303.

²⁴ „Wraz z F. Geny’em i L. Le Furem głosimy laickość prawa naturalnego, tzn. jego niezależność od takiej czy innej wiary. Innymi słowy, uważamy, że istnienie prawa naturalnego i istnienie jego treści, a w konsekwencji naukowe wartościowanie, może być uzasadnione za pomocą rozumowych, a więc naukowych argumentów, a nie musi się opierać na jakimś nie dającym się rozumowo dowieść akcie wiary”. *Czesław Martyniak, idem*, s. 375.

²⁵ Kilka stron wcześniej czytamy: „Należy żyć i rozwijać swą istotę zgodnie ze wskazówkami natury». Ale nasza norma podstawowa tym się różni od Kelsenowskiej, że nie jest arbitralna, lecz obiektywna, bo dyktowana przez obiektywny stan rzeczy, który stale istnieje, niezależnie od nas. Ta norma może być uważana za samowystarczającą, aczkolwiek można i trzeba wyjść poza nią, biorąc pod uwagę istnienie Twórcy natury czyli Boga. Mianowicie prawo naturalne doprowadzi do prawa wiecznego” (s. 372 n.). Na marginesie rozważań dotyczących racjonalnego charakteru prawa naturalnego znajdujemy następującą uwagę: „Dlaczego mam być posłuszny porządkowi, który raz istniejąc, jest tym samym rozumny? Czyż nie mam prawa pytać się, na czym opiera się jego istnienie. Czy ono samo jest rozumne? Jest to tylko fakt, a fakt nie jest prawem? Czyż nie byłoby równie rozumne, by ten porządek nie istniał? Czyżby nie trzeba było odwołać się aż do Miłości, by uzasadnić stworzenie? Bóg stworzył z dobroci, gdyż sam jest Dobrocią, a ta ma wszystkie prawa. Czyż nie należy zatem głosić prymatu miłości, czyli woli nad inteligencją? Oto perspektywy dalszych rozważań, które otwierają się przed nami, i które dowodzą, że każdy problem pogłębiony prowadzi nas do Nieskończonego”. *Idem*, s. 54. (przyp. 13). W zakończeniu tejże pracy czytamy: „W analizie prawa naturalnego należy mieć odwagę i szczerą intencję pójścia aż do końca nie zajmować strusiej postawy chowania głowy w piasek, by w ten sposób uniknąć niebezpieczeństwa. Czymże bowiem innym, jak nie polityką strusią jest to, co czynią ci, którzy odrzucają doktrynę wszechmocy państwa, a przeczą istnieniu przedmiotowej podstawy porządku prawnego w postaci prawa naturalnego lub, jeżeli nawet przyjmują, że istnieje jakiś porządek przedmiotowy, który narzuca się zarówno państwu jak i jednostkom, przecież za podstawę prawa dają czysty fakt jego istnienia? Czysty fakt nie może stanowić reguły normatywnej. W samym fakcie musi być uprzednio zawarty rozkaz. A ten skąd pochodzi? Kto go wydaje? By odpowiedzieć na to pytanie, należy wznieść się ponad przyziemny pozytywizm. Trzeba być szczerym i nie obawiać się pojęć transcendentnych, których domaga się sama rzeczywistość”. *Idem*, s. 153 n.

²⁶ Ci, którzy nie wierzą w Boga albo nie są chrześcijanami, jeśli mimo to wierzą w godność osoby ludzkiej, w sprawiedliwość, wolność, miłość bliźniego, mogą również współdziałać w realizowaniu

Nawiązanie do myśli Jacquesa Maritaina, którego z wielkim uznaniem i sympatią wspomina w jednym z artykułów²⁷, wyraźnie widać w referacie zatytułowanym „Państwo i Rodzina”²⁸ wygłoszonym przez Martyniaka podczas I Katolickiego Studium o Rodzinie w Poznaniu. Rozpoczynając rozważania dotyczące relacji Państwo – Rodzina stwierdzał: „Jednym z bardzo ważnych zadań myśliciela katolickiego jest wprowadzenie w życie umysłowe swej epoki zasad chrześcijańskiego światopoglądu. Należy poznać i zrozumieć wymagania swoich czasów, aby ogólne zasady dostosować do warunków konkretnych, należy poznać i zrozumieć umysłowość swojej epoki, aby stare prawdy podać w sposób dostępny dla myśli współczesnej”²⁹. Jest to idea, która przyświecała sformułowaniu maritainowskiego konkretnego ideału historycznego, zaproponowanego w *Humanizmie integralnym, Religii i Kulturze* czy wreszcie referacie *L’ideale historique d’une nouvelle chrétiente*, który francuski myśliciel wygłosił na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Tomistycznej w 1934 r. w Poznaniu, podczas jedynego pobytu w Polsce.

Znacząca jest także zbieżność z poglądami Maritaina w przypadku koncepcji dobra wspólnego, którą Martyniak zarysował w tymże referacie podkreślając, że nie wyczerpuje się ono w dobru państwa jako organizacji politycznej, gdyż jej celem jest rozwój osobowości:

Wszystko na tym świecie jest dla człowieka i to nie dla jakiegoś kolektywu, zbiorowości w postaci państwa, narodu czy ludzkości, ale dla jednostki [...]. Państwo wraz z dobrem publicznym, dla służenia, któremu zostało ono powołane, jest więc, jak wszelkie zbiorowości ludzkie, środkiem dla celów człowieka, środkiem niezbędnym, nakazanym przez prawo naturalne [...]. A więc i dobro publiczne istnieje dla służenia dobru jednostek i ono, to dobro jednostek, jest istotnym i niezbędnym jego składnikiem. Toteż wymagania dobra wspólnego nie mogą abstrahować od dobra jednostek, nie mogą być takie by niszczyły wcześniejsze ich prawa. Pewne podporządkowanie interesów indywidualnych na rzecz dobra ogólnego jest słuszne i może być narzucone jako obowiązek, nakazany przez prawo naturalne. Jednak dobro publiczne nie może stawać w zasadni-

takiej koncepcji społeczeństwa (którą określa jako społeczność ludzi wolnych, wymieniając jako jedną z jej cech jest to że powinna być teistyczna, we wskazanym znaczeniu) współpracować dla dobra wspólnego, nawet jeśli nie potrafią dojść do pierwszych zasad swoich praktycznych przekonań lub jeśli próbują ufundować je na niewystarczających pryncypiach. Por. Jacques Maritain, *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, Milano 1993, s. 20–21.

²⁷ Idem, Jacques Maritain, „Prąd” 17:1930, t. 18, s. 182–188. Prof. Jerzy Kalinowski wspomina, że Maritain był promotorem pracy doktorskiej Martyniaka. Zob. J. Kalinowski, *Moje powojenne lata na KUL-u*, [w:] *Księga Jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, red. A. Stępień, J. Wojtysiak, Lublin 2000, s. 31.

²⁸ Opublikowane w *Rodzina. Pamiętnik I Katolickiego Studium o Rodzinie w Poznaniu*, Poznań 1936, s. 461–489 oraz w formie odbitki o tym samym tytule wydanej w Poznaniu w 1936 r.

²⁹ *Państwo i Rodzina*, Poznań 1936, s. 5.

czej sprzeczności z celem, dla którego istnieje. W razie takiej sprzeczności stanęłoby właściwie w sprzeczności z samą sobą, bo wszak jednostka, osoba ludzka i jej dobro są racją jego istnienia. [...] Potrzeby materialne [...] nie wyczerpują wszystkich potrzeb i aspiracji człowieka: są jeszcze potrzeby inne, hierarchicznie wyższe od nich, potrzeby, które mają być zaspokojone przez dobra niematerialne. Atmosfera spokoju, sprawiedliwości, moralności, która podtrzymuje, pobudza i dyscyplinuje wysiłki jednostek, nauka, sztuka, religia, to również elementy składowe dobra publicznego³⁰.

Istotne elementy dobra wspólnego: podporządkowanie dobru człowieka – osoby, będącej we wspólnocie wytwarzającej to dobro i niemożliwość sprzeczności pomiędzy dobrem jednostki a wspólnym oraz to, że na dobro wspólne składają się nie tylko wartości materialne, ale także wyższe w tym szczególnie wartości moralne, znaleźć można w pismach Maritaina, który stara się doprecyzować relację człowieka do dobra wspólnego korzystając z rozróżnienia jednostka – osoba. Francuski tomista również zdecydowanie odrzuca przeciwstawianie dobra osoby dobru wspólnemu³¹.

Maritain wpłynął również na zawartą w rozprawie *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa jej przedmiot, metoda i podział* metafizycznoprawną propozycję. W oparciu o zinterpretowaną przez Maritaina w *Stopniach wiedzy*³², Tomaszową teorię trzech stopni abstrakcji formalnej, Martyniak, przeprowadził klasyfikację nauk prawnych w zależności od tego, na którym stopniu abstrakcji formalnej dana nauka się znajduje. Na pierwszym stopniu wymieniona jest dogmatyka prawa, socjologia prawa i historia prawa, które miałyby badać prawo przez najbliższe jego przyczyny. Tutaj także umieszczona została filozofia prawa pozytywnego, której przedmiotem są ideologiczne przyczyny obowiązującego prawa pozy-

³⁰ *Idem*, s. 9–10.

³¹ „Tym, co tworzy dobro wspólne społeczności politycznej nie jest tylko całość dóbr użyteczności publicznej (drogi, porty szkoły itd.) ani dobre finanse państwowe, ani jego potęga militarna, sprawiedliwe prawa, dobre obyczaje, mądre instytucje. Dobro wspólne zawiera wszystkie te rzeczy, ale jest czymś więcej. Składa się na nie wszystko to, co w społeczeństwie jest z sumienia obywatelskiego, cnót politycznych poczucia prawa i wolności, dobrobytu materialnego, bogactwa duchowego, prawości moralnej, sprawiedliwości, przyjaźni [...] wszystko to, co składa się na dobre życie ludzkie wielości. Tylko pod tym warunkiem, pod warunkiem zgodności ze sprawiedliwością i dobrocią moralną, dobro wspólne jest tym czym jest, dobrem jakiegoś ludu, jakiegoś państwa, a nie «dobrem» bandy gangsterów i morderców”. Por. J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Brescia 1998, s. 32–33. Dalej zaś: „Nie ma nic bardziej iluzorycznego niż przedstawiać problem osoby i dobra wspólnego w terminach opozycyjnych. Ten problem w rzeczywistości należy rozważać w terminach podporządkowania wzajemnego i powiązania”. *Idem*, s. 40. Rozwinięcie tego można znaleźć w rozważaniach Maritaina dotyczących macchiavellizmu, gdzie wskazuje na konsekwencje wynikające z przeciwstawiania dobra wspólnego dobru jednostek. Zob. *Per una politica più umana*, Brescia 1979, ss. 117–155.

³² *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris 1932.

tywnego. Na drugim stopniu abstrakcji formalnej znaleźć się miała teoria prawa rozumiana jako *mathesis universalis* – ponadnarodowa i ponadczasowa, ogólna nauka o prawie, będąca podstawą wszelkiej nauki prawnej. Zadaniem jej byłoby ustalenie pojęć, określenie stosunków, jakie między nimi zachodzą oraz sformułowanie aksjomatów. Wreszcie trzeci stopień miała zajmować właściwa filozofia prawa, która z kolei dzieli się na dwie części: naukę prawa naturalnego i deontologię prawa. Ta pierwsza badać ma co to jest prawo najogólniej rozumiane, dlaczego powstaje i dlaczego obowiązuje, deontologia korzystając z ustaleń filozofii prawa (istota prawa i jego związki z naturą człowieka) w świetle wymagań tej natury miałyby oceniać obowiązujące prawo pozytywne³³.

Koncepcja prawa naturalnego jako podstawy prawa stanowionego jest, do pewnego stopnia, inspirowana myślą Jeana Dabina. W rozprawie doktorskiej, która strukturę psychofizyczną człowieka, przetłumaczoną na formuły normatywne, czyli właśnie prawo naturalne, postuluje jako wspólny fundament etyki i prawa pozytywnego czytamy:

Natura wskazuje ogólny kierunek, nie dając żadnego bliższego określenia szczegółowego [...] Należy, zatem stwierdzić, że reguły wyrażające tę naturę w formułach normatywnych, tzn. ustawa naturalna, są *terminus a quo*, a nie *terminus ad quem*³⁴.

Ważnym punktem odniesienia dla poglądów Czesława Martyniaka, była czysta teoria prawa Hansa Kelsena. Dokonując krytyki poglądów austriackiego uczonego, dostrzegał ich zalety na polu metodologii. Uświadomiło mu to również konieczność zaprowadzenia porządku w tej dziedzinie nauki, której się poświęcił, co zamierzał osiągnąć precyzyjnie określając przedmiot i metodę filozofii prawa w ostatniej rozprawie.

Spośród polskich uczonych, którzy wywarli wpływ na Cz. Martyniaka należy wymienić Leona Petrażyckiego w kwestii wrażliwości na zagadnienia metodologiczne³⁵, przekonaniu o motywującym i wychowawczym działaniu prawa³⁶, a także doprecyzowaniu własnego stanowiska w dyskusji z nim.

³³ Por. Cz. Martyniak, *Dzieła*, s. 457.

³⁴ *Ibidem*, s. 122. Na tejże stronie autor przywołuje wypowiedź Dabina: „Należy wystrzegać się przedstawiania ustawy naturalnej jako ideału i stawiać jej na szczyt; jej właściwe miejsce jest u podstawy na wzór twardej skały, poza którą nie może być wzniesiony gmach żadnej moralności, żadnego poważnego ideału”. Por. *ibidem*.

³⁵ Por. K. Motyka, *idem*, s. 159. „W szczególności jego próba klasyfikacji nauk prawnych i włączenie się do trwających wówczas w nauce europejskiej sporów wokół statusu metodologicznego nauk prawnych, w szczególności filozofii prawa, wprost odnoszą się do odpowiednich ustaleń Petrażyckiego”. *Ibidem*, s. 161.

³⁶ „Badając społeczne znaczenie katolickiego prawa małżeńskiego, pragnę posłużyć się pojęciami, które wprowadził do nauki prawa Petrażycki. Oczywiście nie rozwija on swoich teoryj

Widoczna jest także zbieżność pomiędzy argumentacją krytykującą czystą teorię prawa, sformułowaną przez Martyniaka³⁷, a tym, co pisał Władysław Leopold Jaworski polemizując z Kelsena koncepcją normy podstawowej: „ostatniego ogniwa w łańcuchu norm nie mamy na czym zawiesić”³⁸.

Autorzy publikacji poświęconych myśli Czesława Martyniaka zwracają uwagę na podobieństwo pomiędzy wynikami jego badań a stanowiskami takich współczesnych uczonych jak Rene Marčiča³⁹ czy Randy B. Barnetta⁴⁰.

Podsumowując stwierdzić należy, iż pierwszym źródłem inspiracji dla Cz. Martyniaka była myśl św. Tomasza z Akwinu, nauce Doktora Anielskiego pozostał wierny przez całe życie, otwierając się coraz bardziej na to, co dostrzegał jako wartościowe we współczesnych mu poglądach filozoficznoprawnych.

We wstępie do ostatniej swojej pracy wyraził przekonanie, że pewne poglądy, które z pozoru się sprzeciwiają i wykluczają, dadzą się pogodzić, a nawet logicznie powiązać i uzupełnić wzajemnie, jeśli się sprecyzuje ich treść i sprowadzi zakres

o przyczynowym działaniu prawa w tym celu, aby uzasadnić katolickie prawo małżeńskie. Lecz właśnie dlatego będzie może tem bardziej interesującym spróbować jaki rezultat wyda przeświecenie naszego prawa jego kategoriami. [...] Zastanówmy się najpierw jakie jest motywacyjne działanie samego aktu założenia rodziny tj. małżeństwa. Świadomość, że wchodzi się w nierozzerwalny związek z jedną osobą, związek, pociągający cały szereg z góry ustalonych obowiązków, wymagających często poświęcenia i praktyki wielu cnót, musi każdego człowieka zdolnego do refleksji, pobudzać do poważnego namysłu nad jego zawarciem. Taki wpływ przepisu prawnego, polegający na wywołaniu pozytywnych impulsów na rzecz określonego postępowania, w terminologii Petrażyckiego nazywa się dodatnią motywacją prawną. Niejako odwrotną jej stroną stanowi tak zwana ujemna motywacja, polegająca na usuwaniu pokus czyli usuwająca motywy na rzecz postępowania przeciwnego, względnie zapobiegająca ich pojawianiu się. W danym wypadku objawia się ona w tem, że prawo nieuznające rozwodów, odwodzi od lekkomyślnego zawierania małżeństw”. Cz. Martyniak *Państwo i rodzina*, Poznań 1936, s. 12–14.

³⁷ „Na pytanie dlaczego coś jest powinnością prawną, Kelsen odpowie: dlatego, że wypływa z mocy obowiązującej wyższego rzędu, a w ostatecznej analizie z normy podstawowej. A na czym opiera się moc obowiązująca tej ostatniej? Dlaczego *Grundnorm* ma moc obowiązującą? Okazuje się, że jest to założenie, hipoteza [...] Jeśli się uzna rozdział rzeczywistości i powinności, to moc obowiązująca normy podstawowej, a w konsekwencji i całego porządku prawnego, pozostaje bez uzasadnienia, opiera się na nieudowodnionym postulatcie”. Cz. Martyniak, *Dzieła*, s. 278.

³⁸ *Notatki*, Kraków 1929, s. 157 (cyt. za M. Łuszczczyńska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Lublin 2008, s. 38).

³⁹ „Proponowane przez Martyniaka uzupełnienie teorii stopniowej budowy prawa przez zastąpienie normy podstawowej prawem naturalnym lub przez postawienie prawa naturalnego ponad normą podstawową propaguje w tej chwili jeden z najwybitniejszych europejskich filozofów prawa René Marčič”. H. Waśkiewicz, *idem*, s. 328.

⁴⁰ „Cz. Martyniak twierdził, że normy prawnonaturalne mają charakter celowościowy i w konsekwencji zaliczenie prawa naturalnego do nauk absolutnych (chodzi o niepozytywne, intuicyjne nauki prawne) jest nieuzasadnione. Jak się wydaje pogląd Martyniaka w tej sprawie jest bliski Barnett’owi utrzymującemu, że prawo naturalne jest oparte na rozumowaniu według schematu: jeżeli – to („if – then reasoning”)”. K. Motyka, *idem*, s. 157 n.

ich twierdzeń do właściwych granic⁴¹. W bogatym pejzażu myśli filozoficznoprawnej międzywojnia spotykał zarówno stanowiska, przynajmniej z pozoru, niemożliwe do pogodzenia z własnymi poglądami, jak też sobie bliskie. Mam nadzieję, że ten artykuł pokazuje, choć bez pretensji do kompletności, w jaki sposób Czesław Martyniak, mając wyraziste poglądy, potrafił pozostawać w twórczym dialogu z innymi uczonymi.

⁴¹ Cz. Martyniak, *Dzieła*, s. 438.



HALINA ŠIMO

Leona Petrażyckiego koncepcja sprawiedliwości

Leon Petrażycki (1867–1931) dążył do unaukowania humanistyki, stworzenia podstaw systemu nauk teoretycznych i praktycznych, był twórcą tzw. psychologicznej teorii prawa. Określał sprawiedliwość w kontekście swych rozważań o prawie¹. Natomiast uzasadniał ją odwołując się do tzw. prawa intuicyjnego².

Ogólna charakterystyka prawa intuicyjnego

Prawo intuicyjne, to jeden z dwóch rodzajów prawa wyróżnionych przez Petrażyckiego ze względu na obecność przestawień tzw. faktów normatywnych³. Chodzi o taki rodzaj prawa, u którego poczucie obowiązku jest niezależne od „jakichkolwiek autorytetów postronnych”; zewnętrzni nadawcy powinności występują tylko w zakresie prawa pozytywnego. Właściwą dziedziną prawa intuicyjnego są takie stosunki międzyludzkie, w których chodzi o świadczenie lub otrzymywanie szeroko rozumianych wartości dodatnich lub ujemnych, i to niezależnie od tego, czy są one jednocześnie normowane przez prawo stanowione⁴.

Atrybut prawa intuicyjnego, a więc samoistne niejako uświadamianie sobie powinności, stanowi podstawę dla wyłonienia się wielu innych cech. Mianowicie, prawo intuicyjne ma charakter indywidualny, zarówno gdy chodzi o treść, jak i o ewolucję. Dlatego o prawie intuicyjnym określonej grupy społecznej można mówić wyłącznie w sensie pewnej zgodności w treści praw intuicyjnych po-

¹ L. Petrażycki, *O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane*, wybor: J. Licki, A. Kojder, Warszawa 1985, s. XV, XVII *Przedmowy* A. Kojdera, s. 267.

² J. Lande, *Studia z filozofii prawa*, Warszawa 1959, s. 564.

³ L. Petrażycki, *O nauce...*, s. 269.

⁴ Tamże, s. 274.

szczególnych członków grupy, zgodności będącej wynikiem wpływu jednakowych czynników. Prawo intuicyjne łatwo przystosowuje się do konkretnych okoliczności, jego rozstrzygnięcia są adekwatne do istoty sprawy. Rozwija się regularnie, nie podlega sztucznemu utrwalaniu, ma szeroki zasięg stosowania, nie jest ograniczane przepisami wykonawczymi, np. co do czasu lub zakresu jego obowiązywania. Tak szeroki zasięg prawa intuicyjnego skłania nawet do błędnego przypisywania mu powszechności, wieczności czy niezmienności⁵.

Prawo intuicyjne a prawo pozytywne

W koncepcji Petrażyckiego prawo intuicyjne – podobnie jak prawo pozytywne – ma swą dziedzinę wyłącznego oddziaływania, chociaż obszerna jest dziedzina oddziaływań wspólnych obu rodzajów prawa, co stwarza możliwości wzajemnego uzupełniania się. Faktyczny porządek społeczny jest oparty na ich zgodności oraz wzajemnym wzmacnianiu się i wspieraniu⁶.

Rola prawa intuicyjnego polega często na „elastycznym” regulowaniu zachowań w obrębie sztywnych granic prawa pozytywnego. Pozwala ono na przykład wystopniować nagrody lub kary przewidziane przez prawo stanowione, które jest o wiele sztywniejsze i trudno je przystosować do konkretnych sytuacji. Z drugiej strony, ze względu na swój indywidualny charakter, prawo intuicyjne jest nieprzydatne do ujednoczenia zasad obowiązujących w społeczeństwie, nie wystarcza zatem do unormowania niezbędnego dla prawidłowego rozwoju społecznego. Niektóre kwestie regulowane przez prawo pozytywne są dla prawa intuicyjnego obojętne: np. intuicyjne prawo spadkowe rozstrzyga, jak powinien zostać podzielony spadek, lecz nie zajmuje się np. trybem zabezpieczenia spadku czy wzywania spadkobierców. Gdy chodzi o kwestie normowane przez oba rodzaje prawa jednocześnie, co najmniej podstawowe zasady prawa stanowionego obowiązującego w danym społeczeństwie zawsze są zgodne z prawem intuicyjnym. Zgodność ta jest skutkiem podobieństwa warunków społecznych kształtowania zarówno prawa pozytywnego jak i intuicyjnego, a także ich wzajemnych wpływów. Prawo intuicyjne bowiem wpływa wyraźnie na tworzenie, wykładnię, stosowanie i rozwój prawa pozytywnego, zaś określona przez prawo pozytywne kultura prawna wywiera wpływ na kształtowanie się prawa intuicyjnego. Brak zgodności między nimi doprowadziłby do upadku prawa pozytywnego. Dzięki niej może być czasem realizowany porządek przewidziany przez prawo pozytywne przy braku znajomości jego przepisów, a wyłącznie w oparciu o prawo intuicyjne. Z drugiej strony jest zrozumiałe istnienie rozbieżności między oboma prawami spowodowanych

⁵ Tamże, s. 267–269.

⁶ Tamże, s. 277–278.

nie tylko indywidualnym charakterem prawa intuicyjnego, lecz także różnicami w „elastyczności”⁷.

Podobnie jak nie można *a priori* oceniać np. wartości moralnej postępowania zgodnego z postulatem sprawiedliwości legalnej, nie da się też zasadnie stwierdzić, który rodzaj prawa jest bardziej wartościowy, czy – jak mówi Petrażycki – lepszy⁸. Pod tym względem da się porównywać jedynie konkretne przypadki praw obu rodzajów. Wartościowe może być tak prawo pozytywne, jak również intuicyjne, z drugiej strony – istnieją niesłuszne systemy prawa pozytywnego i są przypadki patologicznego rozwoju „psychiki intuicyjno-prawnej”⁹.

Prawo intuicyjne a prawo naturalne

Warto zauważyć, że postulaty, przy których pomocy Petrażycki charakteryzuje prawo intuicyjne, pokrywają się w znacznej części z postulatami określającymi pojęcie prawa naturalnego. Ich charakterystyka jest podobna i w zakresie spełnianych funkcji, i co do własności. Także prawo naturalne uchodzi za ważne źródło treści, mocy i akceptacji prawa stanowionego, przy czym jego braki są związane głównie z tym, iż – jak określa to J. Woleński – jest woluntarystyczne, koniunkturalne i niestabilne¹⁰.

Petrażyckiego „prawa intuicyjnego” nie można oczywiście mylić z „prawem naturalnym”. Dla prawa naturalnego nie ma bowiem miejsca w jego koncepcji. Twierdzi on, iż w przypadku tzw. prawa naturalnego chodzi o zestaw przepisów prawa racjonalnego, pożądanego, „słusznego”, które mają być dopiero w sposób naukowy utworzone, uzasadnione i opracowane. Zaś samego projektu postanowień prawnych, wyobrażeń odpowiednich przepisów nie można podnosić do rzędu odrębnego gatunku prawa. Petrażycki sądzi, iż byłoby to sprzeczne z zasadami tworzenia pojęć klasowych, a więc niedopuszczalne z punktu widzenia metodologii. Wskazuje, iż pojęcia klasowe z definicji obejmują wszystkie dające się pomyśleć przedmioty lub zjawiska (włącznie z możliwymi, przyszłymi, pożądanymi itp.) wyróżnione cechami istotnymi, które im wspólnie przysługują. Zatem poprawne pojęcie prawa musi obejmować również prawo naturalne, jako prawo możliwe w przyszłości lub pożądane. Petrażycki wskazuje na analogię między błą-

⁷ Tamże, s. 269–287.

⁸ To, czy dane prawo jest oceniane jako zadowalające z punktu widzenia moralności, zależy od tego, z jakim systemem wartości jest konfrontowane. Por.: Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1959, s. 53 (oryginał rozprawy: *De la Justice*, Bruxelles 1945.)

⁹ L. Petrażycki, *O nauce...*, s. 277–279, 272.

¹⁰ J. Woleński, *Trochę optymizmu*, [w:] tenże: *Okolice filozofii prawa*, Kraków 1999, s. 90. Zob. też np.: M. Szyszkowska, *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*, Warszawa 1982; Z. Ziemiński, *O pojmowaniu pozytywizmu oraz prawa natury*, Poznań 1993.

dem podziału praw na pozytywne w sensie istniejące i naturalne, czyli słuszne, a niedorzecznością klasyfikacyjną w postaci wyróżniania rasy psów istniejących i „przyszłych” („idealnych”). Podsumowując, jego zdaniem tzw. prawo naturalne nie mieści się w zakresie prawa, jako że jest tylko czymś w rodzaju projektu prawa pożądanego czy ideału prawa¹¹.

Prawo intuicyjne a tradycyjnie pojęta sprawiedliwość

Chociaż sprawiedliwość pojęta jako prawo intuicyjne odróżnia się zasadniczo od tradycyjnie pojętej sprawiedliwości, niesie znamiona wielu jej odmian. Na przykład, zakres stosowania prawa intuicyjnego (stosunki związane ze świadczeniem szeroko pojętych wartości) jest tożsamy z dziedziną oddziaływań tzw. sprawiedliwości moralnej (odróżnionej od sprawiedliwości legalnej). Sprawiedliwość moralna odwołuje się do moralnej słuszności, której wskaźnikiem jest poczucie aprobaty moralnej, jest zatem podobna do prawa intuicyjnego również pod względem mechanizmu funkcjonowania¹². W związku z indywidualnym charakterem prawa intuicyjnego warto podkreślić – nawiązując do dystynkcji R. Ingardena – że każde postępowanie zgodne z prawem intuicyjnym jest jednocześnie zgodne z postulatami sprawiedliwości subiektywnej, czyli opartej o subiektywne poczucie, przekonanie, że postępuje się adekwatnie do danej sytuacji¹³. Fakt, iż Petrażycki kładzie nacisk na dwie funkcje prawa, rozdzielczą (regulującą podział dóbr w społeczeństwie) i organizacyjną (wytwarzającą strukturę grup społecznych), daje podstawy do przypuszczenia, iż chodzi o sprawiedliwość rozdzielczą w kontekście całej społeczności¹⁴. Ponieważ omawiane prawo nie angażuje się na ogół w procedury podziału, lecz tylko w kwestie merytoryczne, kojarzy się ze sprawie-

¹¹ L. Petrażycki, *O nauce...*, s. 267–268.

¹² K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości*, [w:] tenże: *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920–1939*, t. I, Warszawa 1985, s. 369–370. (Cytowany artykuł jest zmienioną nieco częścią odczytu wygłoszonego w 1939 we Lwowie, opublikowany został w czasopiśmie „Kultura i Wychowanie” 2, 1939, s. 109–121.) Mogłoby się wydawać, że spośród wyróżnionych przez Ajdukiewicza rodzajów sprawiedliwości odpowiednikiem prawa intuicyjnego jest sprawiedliwość legalna polegająca na zgodności z duchem prawa. Ta odmiana sprawiedliwości bowiem również reguluje postępowanie w ramach związanego z prawem stanowionym luzu decyzyjnego. Jednak prawo intuicyjne nakazuje postępować w zgodzie z własnym przekonaniem (jak w przypadku sprawiedliwości moralnej), nie polega natomiast na usiłowaniu spełnić wolę ustawodawcy (jak w przypadku omawianego rodzaju sprawiedliwości legalnej).

¹³ Może też spełniać kryteria sprawiedliwości obiektywnej, gdy jest rzeczywistością (nie tylko subiektywnie) słuszną. Zob.: R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1989, s. 279 (chodzi o „Wykład XI” z dnia 9 I 1962 z cyklu „Wykładów krakowskich”).

¹⁴ L. Petrażycki, *O nauce...*, s. XXI.

dliwością określaną czasem jako materialna (sprawiedliwość treści reguł), przeciwstawianą sprawiedliwości proceduralnej (sprawiedliwość stosowania reguł)¹⁵.

Petrażycki kładzie jednak nacisk nie na podobieństwa, lecz na różnice między własną a klasyczną koncepcją sprawiedliwości, gdyż sformułowaniem przez swych poprzedników definicjom sprawiedliwości zarzuca zbytnią ogólnikowość i brak dobrych rozwiązań problematyki sprawiedliwości¹⁶.

Są co najmniej dwie istotne różnice między koncepcją prawa intuicyjnego a klasycznie pojętą sprawiedliwością. Po pierwsze, problematykę tradycyjnie pojętej sprawiedliwości traktuje się na ogół jako przedmiot rozważań etyki i kwestię moralności. Natomiast u Petrażyckiego sprawiedliwość pojęta jako prawo intuicyjne jest wprawdzie zjawiskiem etycznym, jednak nie z dziedziny moralności, lecz prawa. Jest to konsekwencją zaproponowanego przez Petrażyckiego przesunięcia linii demarkacyjnych między tymi dziedzinami (Petrażycki był przekonany, że jest to uzasadnione metodologicznie i teoretycznie¹⁷). Według niego prawo to zjawisko psychiczne, mianowicie takie, w którym występuje uświadamianie sobie zarówno własnych obowiązków, jak i własnych uprawnień, czyli występuje tzw. powinność dwustronna (imperatywno-atrybutywna). Należy ono do klasy przeżyć obowiązku (tzw. zjawisk etycznych), w której jego dopełnieniem jest ogół zjawisk moralnych charakteryzowanych przez poczucie samego obowiązku – tzw. powinności jednostronnej (czysto imperatywnej)¹⁸. Ponieważ w przypadku sprawiedliwości powinność jest dwustronna, a nie czysto imperatywna, stąd wniosek, że sprawiedliwość należy do dziedziny prawa. Zatem wnioski z badań skłaniają Petrażyckiego do przesunięcia sprawiedliwości z dziedziny moralności do dziedziny prawa.

Odmienność koncepcji sprawiedliwości jako prawa intuicyjnego widać też w zakresie pytań ontologicznych. Petrażycki, jako jeden spośród nielicznych teoretyków sprawiedliwości, podejmuje zagadnienie sposobu jej istnienia¹⁹. Zazwyczaj, definiując sprawiedliwość nawiązuje się do intuicji języka potocznego, ujmując ją jako cechę (własność, jakość, przypadłość) czegoś, względnie kogoś. Natomiast zgodnie z Petrażyckiego psychologicznym ujęciem (zarzucano mu często psychologizm) sprawiedliwość istnieje realnie jedynie jako zjawisko psychiczne; zakres sprawiedliwości zawęża się tym samym do tego, co rozumie się pod pojęciem subiektywnego poczucia sprawiedliwości. Jednocześnie Petrażycki dostrze-

¹⁵ W. Sadurski, *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, Warszawa 1988, s. 60.

¹⁶ L. Petrażycki, *O nauce...*, s. 286–287.

¹⁷ Tamże, s. 269.

¹⁸ Tamże, s. 288.

¹⁹ Kwestia ta jest poruszana stosunkowo rzadko być może dlatego, że trudno ją rozstrzygnąć. A może jest nierozstrzygalna?

ga, że „sprawiedliwość” funkcjonuje jako nazwa o szerszym zakresie, a wtedy jest również używana na oznaczenie takich postępowań (także – sprawców, postaw, cech charakteru), które są zgodne ze sprawiedliwością w podstawowym dla Petrażyckiego rozumieniu, tj. sprawiedliwością jako prawem intuicyjnym. Nie znajduje jednak rzeczywistego desygnatu tak szeroko pojmowanej sprawiedliwości; tłumaczy to szersze pojęcie działaniem tzw. fantazji (projekcji) emocjonalnej, pod której wpływem to, co tylko domniemane, uważamy za realnie, obiektywnie istniejące²⁰. Natomiast kwestia, czy istnieje prawo intuicyjne, nie podlega zdaniem omawianego filozofa dyskusji, gdyż jego istnienia dowodzą standardowe metody obserwacji²¹.

Uwagi końcowe

Petrażycki zaproponował zestaw definicji projektujących, zestaw, który jest wprawdzie spójny, jednak narusza pewne intuicje związane powszechnie ze sprawiedliwością – np. że sprawiedliwość należy do dziedziny moralności, że jest własnością. Zdystansował się wprawdzie od wskazanych celów i nie deklarował, że chce ująć wspomniane intuicje – jego celem było określenie sprawiedliwości, które nie byłoby ogólnikowe i pozbawione treści, co wytykał swym poprzednikom. Pozostaje jednak pytanie, czy pewna ogólnikowość nie jest tu nieunikniona, czy nie potwierdzają się przypuszczenia, że niejasność pojęcia sprawiedliwości jest i pozostanie „faktem niezbitym” (Dupréel), a poczucie sprawiedliwości jest zbyt chwiejne, by dało się je określić w sposób ścisły (Ajdukiewicz)? Sformułowanie i przyjęcie projektującej definicji sprawiedliwości zapewne pozwoliłoby uniknąć splotu kłopotów powodowanych wadami pojęcia sprawiedliwości, nie da się jednak narzucić wszystkim własnej koncepcji, dlatego próby takiego zabiegu powielają jedynie nieporozumienia²².

Ze względu na wspólne rysy sprawiedliwości w koncepcji Petrażyckiego i w ujęciach klasycznych warto wykorzystać jego ustalenia we współczesnych dyskusjach o sprawiedliwości, nawet jeśli nie było w zamiarze autora podejmowanie poruszanych w nich kwestii. W ten sposób można na przykład uniknąć kłopotliwych czasem prób wskazania, co decyduje o odmiennym charakterze sprawiedli-

²⁰ Dzisiaj mówi się w takiej sytuacji o błędzie hipostazowania.

²¹ L. Petrażycki, *O nauce...*, s. 287–290, 235, 268.

²² Por. np.: Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, s. 14–16. Sam Petrażycki (*O nauce...*, s. 198) pisze o „swoistej mądrości języka potocznego”. Jego brak zaufania do języka potocznego w kwestii pojęcia sprawiedliwości ma związek z przekonaniem, że dziedzina zjawisk psychicznych (do nich zalicza sprawiedliwość) jest terenem szczególnie podatnym na powikłania (tamże, s. 197).

wości w porównaniu z innymi wartościami²³. Za własność wyróżniającą sprawiedliwość spośród innych wartości można mianowicie uznać występowanie w sytuacjach sprawiedliwościowych powinności dwustronnej; a więc fakt, który – co jest pomysłem skrajnym – Petrażycki traktuje jako podstawę do przesunięcia sprawiedliwości z dziedziny moralności do dziedziny prawa. Takie ujęcie prowadzi do cennego ustalenia, że sprawiedliwość w sensie ścisłym tym głównie różni się od innych wartości, że podyktowanym przez nią obowiązkom wobec innych osób odpowiadają uprawnienia (uzasadnione roszczenia) tych osób względem nas²⁴.

Rozważania o prawie intuicyjnym warto z pewnością wykorzystać w dyskusjach o sprawiedliwości. Sądzę jednak, że są one nie tyle teoretyczną podstawą rozwiązania problemu sprawiedliwości – jak chce Petrażycki – co dobrym punktem wyjścia do skorygowania niektórych aspektów stanowiska prawnonaturalnego²⁵. Warto bowiem postawić pytanie, czy w twierdzeniu, że prawo naturalne jest źródłem treści i akceptacji prawa, nie chodzi w rzeczywistości o powołanie się na zespół norm tego, co Petrażycki nazywa prawem intuicyjnym? Odpowiedź twierdząca nasuwa się głównie w związku z tym, iż wiele jest koncepcji prawa natury, co wskazuje na pewną relatywizację do podmiotu, warunków społecznych itp.²⁶ Odpowiedź ta nie wymaga przy tym, by doktryna prawa natury zrezygnowała z tezy o istnieniu ogólnych, powszechnych i bezwzględnych norm, z którymi prawo pozytywne powinno być zgodne. Prawo intuicyjne można traktować jako odzwierciedlenie tych norm²⁷.

²³ Czasem mniema się, że cechą wyróżniającą sprawiedliwość z ogółu wartości jest racjonalność, czasem – ścisłe przestrzeganie zasad itp. Por.: Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, s. 76–79.

²⁴ Piszę tu o „sprawiedliwości w sensie ścisłym”, gdyż w związku z tym, że wyraz „sprawiedliwość funkcjonuje jako nazwa nieostra, liczne są sytuacje, w których nie wiemy, czy możemy o czymś wyraz sprawiedliwość zgodnie z prawdą orzec, obok niekontrowersyjnego użycia istnieją też obszary niepewności. Por.: W. P. Alston, *Nieostrość*, tłum. J. Janas-Kaszczyk, [w:] Z. Muszyński (red.), *O nieostrości*, „Realizm. Racjonalność. Relatywizm” t. XX, Lublin 1988, s. 35.

²⁵ L. Petrażycki, *O nauce...*, s. 444.

²⁶ J. Woleński, *Dekrety...*, s. 744

²⁷ P. Tuleja, *Prawo naturalne i prawo pozytywne jako podstawa konstytucyjnych praw człowieka*, „Ethos” 1999, 45–46, s. 200; A. Szostek, *Prawo naturalne a prawo stanowione. Uwagi etyka*, „Ethos” 1999, 45–46/99, s. 163.



Grażyna Szumera
Cywilizacja a naród w ujęciu Erazma Majewskiego

Sonia Bukowska,
Chrześcijaństwo a cywilizacja.
Poglądy Feliksa Konecznego

Bogumiła Szczepanik
Analiza porównawcza pojęć „cywilizacja” i „kultura”
u Feliksa Konecznego i Oswalda Spenglera

Ewa Olszówka
Generalia etyczne w filozofii społecznej Feliksa Konecznego

Aleksander Ćuk
Idea słowiańska w ujęciu Feliksa Konecznego

Andrzej Kasperek
Koncepcja przestrzeni Stefana Czarnowskiego
na tle francuskiej szkoły socjologicznej

Adam Olech
Jest w *Ziemi Ulro...*



GRAŻYNA SZUMERA

Cywilizacja a naród w ujęciu Erazma Majewskiego

W artykułach omawiających spuściznę twórczą polskiego myśliciela Erazma Majewskiego (1858–1922) zwraca się głównie uwagę na jego teorię cywilizacji. Oczywiście podkreślanie tego faktu jest słuszne, bo przecież problematyka cywilizacyjna nie cieszyła się zbyt dużym zainteresowaniem polskich myślicieli początku XX wieku. W tym kontekście można powiedzieć, że Majewski był prekursorem badań nad teorią cywilizacji¹. Jednakże należy zauważyć, że ten myśliciel zajmował się również zagadnieniami antropologicznymi² oraz interesowała go problematyka narodu. I właśnie temu kontekstowi jego twórczości postaram się przyrzec w tym artykule.

Głównym dziełem Majewskiego jest czterotomowa *Nauka o cywilizacji*, będąca syntezą wiedzy i poglądów na temat genezy człowieka i jego kultury oraz mechanizmów ich dalszego rozwoju, syntezą pisaną z pozycji naturalisty. Chyba warto przybliżyć myśli zawarte w tym dziele, o którego pierwszym tomie Ludwik Gumplowicz napisał, że to książka „która by autorowi od razu zdobyła sławę, gdyby na nieszczęście swoje nie był Polakiem”³. Majewski poszukiwał odpowiedzi na pytanie: co to jest cywilizacja? Starał się znaleźć takie cechy cywilizacji, które pozwalałyby przeciwstawić cywilizacji stan niecywilizacji, nie fikcyjny, lecz rzeczywisty. Majewski wziął pod uwagę cechy cywilizacji najwyższej, ponieważ

¹ Jak zauważa Czesław Głombik filozofia kultury jako samodzielna dyscyplina ukształtowała się w Polsce dopiero w latach dwudziestych XX wieku, a do tego czasu refleksja o kulturze stanowiła część rozważań ogólnofilozoficznych. Zob. C. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982, s. 12.

² Rozważania antropologiczne Majewskiego omawiam w artykule *Koncepcja człowieka w ujęciu Erazma Majewskiego a wybrane nurty rozważań nad jednostką ludzką*, [w:] *Ewolucja koncepcji natury ludzkiej w świetle nauk filozoficznych, psychologii, teologii i politologii*, red: E. Jarmoch, J. Jaroń, I.A. Trzpił, Siedlce 2007.

³ L. Gumplowicz, *O pojęciu cywilizacji*, „Krytyka” 1909, t. 1, s. 21.

one jego zdaniem dają, najwięcej materiału porównawczego. Do tych cech należy dorobek materialny związany z udoskonaleniami technicznymi, pismo, występowanie dużych skupień ludzkich (miast) oraz istnienie dużej aglomeracji miejskiej, która odgrywa rolę „głównego ogniska” danej cywilizacji. W takich „jądrach cywilizacji” – pisze Majewski – wytwarza się najobficiej to, co stanowi istotę cywilizacji. Jeżeli porównać ludność żyjącą w tych wielkich miastach z ludnością mieszkającą na obszarach, gdzie brak miast, to daje się zauważyć „wielkie zróżnicowanie funkcji osobników i wynikająca z tego wielka zależność wzajemna osobników”⁴. To osobniki mieszkające w dużych miastach są najbardziej zróżnicowane pod względem funkcji i uzdolnień, w takich też skupiskach najlepiej widać wzajemną zależność. Wraz z obniżaniem się poziomu cywilizacji maleją zależności i zmniejsza się skala różnic funkcjonalnych. Majewski podkreśla jednakże, że nawet w „najniższej” gromadzie obowiązuje pewien podział pracy, funkcji. Według Majewskiego, najistotniejszą cechą rodu ludzkiego stanowi zróżnicowanie funkcjonalne i psychiczne osobników genetycznie i morfologicznie jednakowych. Osobniki społeczne wykazują zdolność dalszego różnicowania funkcjonalnego, bez konieczności przeobrażania się morfologicznego. Dlatego cywilizacja jest „w gruncie rzeczy funkcjonowaniem społeczeństw i wynikiem funkcji osobników, żyjących w gromadzie, jest ona przeto funkcjonowaniem zróżnicowanym osobników jednorodnych i morfologicznie jednakowych, żyjących w gromadzie, oraz wynikiem zróżnicowanego ich funkcjonowania”⁵. Można mówić o cywilizacji wówczas, gdy w bycie gromadnym występuje zróżnicowanie funkcji osobników. Im zróżnicowanie większe, tym stopień cywilizacji wyższy.

Prawo rządzące pochodem wysoko rozwiniętej cywilizacji – uważa Majewski – musi być prawem natury, od woli człowieka niezależnym, ponieważ wszystko odbywa się „tu z nieubłaganą koniecznością”. Konieczności tej nie należy rozumieć w sensie fatalistycznym, lecz jako „rezultat przyczyn koniecznych i dostatecznych, a nie leżących w zakresie sił i woli człowieka i ludów”⁶. To, co nazywamy cywilizacją danego społeczeństwa stanowi – zdaniem Majewskiego – całość naturalną i realną oraz odznacza się cechami, które przyznajemy indywidualom żywym. Jedne cywilizacje są – pisze Majewski – „utworami drobnymi” i złożonymi z niewielkiej liczby słabo zróżnicowanych elementów składowych, inne zaś dochodzą do rozmiarów ogromnych, a „różnowartościowość ich elementów składowych jest bardzo wielka i tym wyżej sięga, im cywilizacja jest «wyższa»”⁷. Po-

⁴ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 2, *Teoria człowieka i cywilizacji*, Warszawa 1911, s. 45.

⁵ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 1, *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*, Warszawa 1908, s. 48.

⁶ *Ibidem*, s. 331.

⁷ E. Majewski, *Wstęp do ekologii cywilizacji*, Warszawa 1912, s. 3.

jęcie cywilizacji – dodaje Majewski – rozumiane jest bardzo szeroko, wskutek czego utraciło „treść specjalną”, którą określamy tym wyrazem. Ma ono związek z „człowieczeństwem”, czyli z duszą ludzką. Dlatego oddzielić tej szerokiej treści od terminu „cywilizacja” już nie można. Rozwój historyczny nie przebiega po linii ciągłej – twierdzi Majewski – lecz dokonuje się przez falowanie naprzód i wstecz, czemu towarzyszą coraz to inne cechy. Jedne ludy upadają, a inne podnoszą się na wyżyny rozwoju. Każdy lud tworzy nową indywidualność, która własnym wysiłkiem dźwiga się na wyżyny rozwoju, by potem utracić wszystko, co osiągnęła, i pograć się w stanie barbarzyństwa. Za punkt wyjścia przyjmuje Majewski zasadę mechaniczną, zgodnie z którą człowiek stanowi „wypadkową sił czynnych w przyrodzie”, że to, co jest, jest konieczne w danych warunkach. Aspekt duchowy człowieka to wynik czynności społecznych innych ludzi. Dlatego każda jednostka stanowi dzieło społeczeństwa i jako wynik jego działalności, należy do cywilizacji.

Majewski sądzi, że aby organizmy ludzkie mogły się połączyć w realnie istniejącą całość, zdolną do kumulowania osiągnięć i życia własnym, historycznym życiem, musi istnieć coś, co je łączy, tworząc między nimi interpsychiczną więź, a jednocześnie różnicuje, umożliwiając powstanie i ewolucję myśli, jej specjalizację oraz podział pracy. Dlatego całe zagadnienie koncentruje się w pytaniu, co może być łącznikiem społecznym (czymś, co spaja elementy podstawowe w całość), czyli przyczyną społeczną. Zdaniem Majewskiego, łącznikiem społecznym może być tylko to, co oddziałuje na zmysły osobnika od zewnątrz. Po szczegółowej analizie tego zagadnienia, Majewski dochodzi do wniosku, że „urozmaicone funkcje aparatu głosu, udoskonalona i doskonaląca się wciąż sygnalizacja akustyczna, zwana mową, uczyniła ludzi całostkami otwartymi względem siebie obustronnie, i to w stopniu bardzo znacznym. Ona to wytworzyła tę część mózgu ludzkiego, którego nie posiadają zwierzęta”⁸. Uboga zrazu sygnalizacja ulegała w ciągu pokoleń coraz większemu urozmaiceniu, a jednocześnie zaczęła przeobrażać „pierwotnie prostą, półświadomą wrażliwość” w coraz mocniej komplikującą się *psyche*. Mowa powstała z sygnalizacji zwierzęcej i to ona przekształciła osobniki pierwotnie jednakowe psychofizycznie w niejednakowe pod względem psychicznym. Mowa przeobraziła wolne oraz równe jednostki w nierówne funkcjonalnie części „realności D”. Mowa okazuje się poszukiwanym łącznikiem fizycznym między osobnikami⁹, przyczyną społecznej formy bytu i wielkiego rozwoju mózgu oraz funkcjonalnego zróżnicowania osobników. Mowa („aparat ludzki” – jak ją nazy-

⁸ E. Majewski, *Podstawy do nauki o cywilizacji*, Warszawa 1908, s. 13.

⁹ Ów łącznik fizyczny był – przyznaje Majewski – wysoko ceniony w nauce dużo wcześniej, ale zawsze rozpatrywano go tylko jako narzędzie do komunikowania się gotowych dusz, a nie jako warunek społecznej formy bytu oraz psychiki.

wa Majewski) była pierwszym w przyrodzie zmysłem wysyłającym, działającym odśrodkowo. Korzystanie z tego środka komunikacji miało doniosłe skutki: człowiek mógł gromadzić coraz więcej wiedzy i dzielić się z innymi swym doświadczeniem. Dzięki mowie wrażliwość – pisze Majewski – przetworzyła się w „subtelne odczucie” otaczającej rzeczywistości, a człowiek stał się jestestwem rozumnym, a zarazem świadomym siebie i świata. Majewski charakteryzuje człowieka jako zwierzę. mówiące, społeczne i mądre. Twierdzi: „To dzięki mowie stało się ono społecznym i mądrym – stało się człowiekiem”¹⁰. Mądrość ludzka nie jest darem natury, wykształciła ją dopiero społeczna forma bytu. Mowa przyczyniła się do powiększenia tych części mózgu, które odbierają dźwięki. Okazała się – według Majewskiego – przyczyną i koniecznym warunkiem człowieczeństwa, społeczeństwa i cywilizacji. W umyśle i mózgu człowieka nie powstało nic nowego, tylko to, co było, skomplikowało się przy współudziale mowy. Rozwój człowieka nie jest rozwojem filogenetycznym, choćby dlatego – uważa Majewski – że to, co się skomplikowało, może znowu powrócić do stanu pierwotnego. A stałoby się tak wówczas, gdyby doszło do zaniku mowy. Wtedy człowiek trwałby nadal, tylko powróciłby do stanu zwierzęcego. Dzięki mowie nastąpiło jedynie „związanie się” fizyczne osobników w obszerniejszą „istność” i uzależnienie się wzajemne wskutek zróżnicowania. To rozwinęło dusze ludzkie, a nie ciała, jak też przyczyniło się do rozwoju cywilizacji, a za jej pośrednictwem zapewniło rozwój duszom ludzkim, stanowiącym jej cząstki. Człowiek jest wytworem społeczeństwa. Dzięki rozwojowi systemu komunikacji językowej (mowa, a później pismo i druk) człowiek zaczął przekształcać proste życie gromadne w życie społeczne, coraz bardziej skomplikowane i zróżnicowane funkcjonalnie, a jednocześnie stwarzające i doskonalące interpsychiczną więź między osobnikami. W rezultacie powstała cywilizacja, czyli wyższa realność, najwyższy w przyrodzie „układ żyjący”. Ową odrębną, najwyższą realność – a tym samym najwyższą formę życia na Ziemi – nazwał cywilizacją, czyli „realnością D”. Właśnie cywilizacja wytworzyła „duszę”, czyli interpsychiczną więź podmiotów ludzkich, podmiotowy aspekt „realności D”. Poszczególne ludzkie są tylko fragmentami tej wyższej całości, a więc – wbrew potocznemu mniemaniu – nie należy ich traktować jako istot wolnych, skończonych w sobie i współpracujących z sobą dobrowolnie, wskutek tkwiącego w nich instynktu towarzyskości. W rzeczywistości – wyjaśnia Majewski – nie ma osobników wolnych, wszyscy jesteśmy „doskonałymi niewolnikami” ustroju, w którym żyjemy. Stanowisko człowieka w tak pojętej cywilizacji można porównać – jak metaforycznie ujął to Majewski – do stanowiska jedwabnika w kokonie, ponieważ cywilizacja jako wytwór społeczeństwa, otula osobniki do niej należące, jak kokon otula je-

¹⁰ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 1, s. 159.

dwabnika, i „wysnuta” jest z jednostek; z tą wszakże różnicą, że jedwabnik snuje nić kokona z siebie i dla siebie, natomiast osobniki ludzkie otula niezmierny „kokon przędzy-idei, wysnuty ze wszystkich, przez wszystkich i dla wszystkich”¹¹. Przędza jedwabnika otula go tylko w jednym stadium jego życia, a kokon – złożony z idei, dzieł ludzkich – otacza człowieka całe życie, żyjemy w nim, nie znając poza nim świata. On nie tyle ukazuje człowiekowi świat, ile mu go zasłania. Jest dla człowieka „więzieniem”, a każda jednostka tylko snuje dalszy ciąg nici, które ją wcześniej opłoty. Tak pojęta cywilizacja staje się – pisze Ludwik Gumplowicz – w wyobraźni autora nieśmiertelną istotą zbiorową, osnuwającą jednostki ludzkie przędzą wspólnych idei. Wskutek tego pośród osobników jednej cywilizacji panuje doskonała jedność, nikt bowiem nie próbuje wprowadzać myśli sprzecznych z tym, co mu zaszczepiła otaczająca go cywilizacja¹². Jednostka ludzka jest zdeterminowana przez cywilizację, w której przychodzi na świat. Jesteśmy – uważa Majewski – dziełem cywilizacji, w której się „zrodziliśmy”. Drogą do poznania zjawisk cywilizacyjnych nie są więc – według Majewskiego – badania psychologiczne, ale odwrotnie: psychika jednostek wytłumaczalna jest jedynie na gruncie cywilizacji, do której dane jednostki należą. Faktem jest – twierdzi Majewski – że w rodzie ludzkim nie znamy stanu absolutnej niecywilizacji. Nie ma ludzi i nie ma społeczeństw bez cywilizacji, a cywilizacja wysoka wynika ze spotęgowania się i zróżnicowania się tych samych zjawisk, które możemy zauważyć w cywilizacji najniższej.

Mowa była czynnikiem cywilizacyjnym bezpośrednim, język więc jest granicą „realności D”. Stanowisko realizmu krytycznego – pisze Majewski – każe uważać naród za przedmiot realny w przyrodzie, nie zaś za abstrakcyjne pojęcie. W „realności D” – twierdzi Majewski – przebiega wielki proces „interfizjologiczny”, polegający na porozumiewaniu się za pomocą określonego języka. Dlatego mowa jest pierwiastkiem decydującym o granicach cywilizacji – narodu. Symbolika akustyczna stanowi przeciwieństwo jedyną formę myślenia ludzkiego. Gdy więc myśli Polaka – pisze Majewski – przenikają do Francuza, następuje to tylko wyniku podstawienia mowy francuskiej pod mowę polską, czyli nie jest to komunikacja bezpośrednia. Jeśli ktoś chce rozumieć dany język, musi własne myśli, formułowane w jego własnym języku, podstawiać pod język obcy.

Warto uzupełnić rozważania Majewskiego uwagami Herdera o języku. Według autora *Myśli o filozofii dziejów* język podstawowym czynnikiem tożsamości narodu. „Geniusz” danego narodu najwyraźniej przejawia się w „fizjonomii mowy”. Myśliciel ten uważał, że „każdy naród mówi w taki sposób, w jaki myśli,

¹¹ Ibidem, s. 307.

¹² Zob. L. Gumplowicz, *O pojęciu cywilizacji*, „Krytyka” 1909, t. 1, s. 89.

i myśli w taki sposób, w jaki mówi”¹³. Herder pisał o czysto ludzkim uwarunkowaniu genezy mowy ludzkiej oraz o nierozzerwalnej łączności języka i myśli. „Tylko mowa uczłowieczyła człowieka, ujmując w tamy olbrzymi nurt jego afektów i stawiając mu za pomocą słów rozumowe pomniki”¹⁴. To dzięki mowie ludzie połączyli się, ona wpłynęła na powstanie praw, połączenie rodów, a także przyczyniła się do rozwoju techniki. Tylko dzięki niej stały się możliwe dzieje ludzkości, „jako dziedziczone formy uczuciowości i psychiki”. Według Herdera mowa to cecha charakterystyczna ludzkiego rozumu, to wyłącznie ona nadała mu jego postać, ale też dzięki niej może on się dalej rozwijać.

Zdaniem Majewskiego, cywilizacje oddziałują na siebie wielostronnie. Oprócz komunikacji myśli czy dzieł zachodzi między nimi wymiana jednostek. Cywilizacje zatem są całościami nie bezwzględnie izolowanymi, choć ich granicami w czasie i przestrzeni jest język. Przytoczę w tym miejscu, wypowiedź Grażyny Jastrzębskiej, która pisze, że Majewski „przedstawia historię cywilizacji jako proces zamkniętych w sobie organizmów, które rodzą się i umierają, nie korzystając wzajemnie ze swego dorobku. [...] Majewski przyjmuje koncepcję dynamiki nieciągłej, której wszystkie elementy ulegają rozproszeniu i śmierci”¹⁵. Oczywiście, Majewski mówił o upadku cywilizacji, ale przecież nie głosił całkowitej izolacji cywilizacji. Zdawał sobie sprawę z faktu, że zawsze trwa imigracja nie tylko ludzi, ale też myśli, wynalazków. Nawet jeśli cywilizacja upadała, nie oznaczało to kresu istnienia jej jednostek ludzkich, które w takim przypadku przechodziły do nowej cywilizacji, a wraz z nimi niektóre pierwiastki ginącej cywilizacji.

Odnosnie do państwa Majewski uważa, że może być ono synonimem narodu, jeżeli składa się z jednojęzycznego ludu. Państwo jest przeważnie grupą wieloetniczną, czyli składa się z wielu cywilizacji. W państwie etnicznie niejednolitym „całość D” panuje nad innymi całościami, lecz nie jest to całość jednolita ani naturalna. Nie dziwi więc, że skład – pisze Majewski – takich „nieprzetrawionych mieszanin etnicznych” bywa przeważnie zmienny, burzliwy i nietrwały. Wynika z tych słów, że Majewskiemu bliskie były hasła głoszone w kręgach endecji. Choćby Zygmunt Balicki pisał, że zwieńczeniem ponadjednostkowej podmiotowości społecznej jest państwo narodowe.

Język to najcenniejsza i „iście cudowna” w swych skutkach tkanka, uważa Majewski, która nie pozwala narodowi rozsypać się na oddzielne grupy, ponieważ stanowi element spajający. Język to jakby „rusztowanie”, które utrzymuje od wie-

¹³ J. G. Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, cyt. za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa 1983, s. 144.

¹⁴ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. J. Gałęcki, t. 1, Warszawa 1962, s. 397.

¹⁵ G. Jastrzębska, *Człowiek w obliczu katastrofy*, [w:] *Zagadnienia historiozoficzne*, red. J. Litwin, Wrocław 1977, s. 243.

ków ducha narodu z wszystkimi jego odmiennościami, a jeśli duch w narodzie rozrasta się i potężnieje, to może oznaczać tylko jedno: że on doskonale służy narodowi.

Majewski jest przeciwny powstaniu jednego języka uniwersalnego na świecie. Uważa, że ze szkodą dla cywilizacji byłoby, gdyby wszyscy ludzie „wtłaczali swoją treść psychiczną” w jeden szablon. Wówczas bowiem różnorodność odczuć osobników płynęłaby jednym nurtem. Majewski sądzi, że skład psychiczny ludności jednego obszaru naturalnego nie ma podobnego do siebie na całej Ziemi. Różnorodność psychiczna danego obszaru, zamknięta w ramach konkretnego języka, określa w rezultacie psychikę ludu czy narodu. Gdy jest dużo języków (czyli narodów), mamy wówczas do czynienia z całością niepodobnymi do siebie, z indywidualnościami, ze sporymi pokładami treści psychicznej, różnorodnością myśli. W mówieniu bowiem przejawia się indywidualność psychiczna narodu, „odmienność naturalnych tworców przyrody”. By zrozumieć obcy tekst, należy „przetopić jedną całość na nową całość inną”. Bieg i kształt myśli są w każdym języku odmienne, bo też z powodu odmiennych mechanizmów myślenia i „skład umysłu” w każdym narodzie jest inny.

Skoro ludźmi jesteśmy tylko dzięki „interpsyche”, która stanowi dzieło języka oraz środowiska społecznego i oznacza się różnorodnością, to jako typ zoologiczny należymy do jednego gatunku, ale pod względem psychicznym tworzymy rozmaite „gatunki psychiczne”. To język nadaje charakter specyficzny każdej cywilizacji. Nie ma jednej myśli „ludzkiej”, bo nie ma jednej mowy, istnieje wiele języków. Nie ma także „ludzkości” – twierdzi Majewski – są tylko konkretne ludy lub narody, niepodobne do siebie. Nie ma również jakiejś ogólnej „cywilizacji”, ponieważ istnieją tylko oddzielne, niepodobne do siebie cywilizacje. Nie ma człowieka, realnie istnieje Polak, Francuz itd. Myśliciel jest zwolennikiem odrębności psychicznej narodów, pisze też o różnicach w ich charakterze¹⁶. Takie

¹⁶ To między innymi Zygmunt Balicki głosił, że każdy naród ma urobiony w trakcie swego istnienia indywidualny i jednorodny charakter narodowy. Problematykę charakteru narodowego podejmowano w myśli polskiej często; pisali o niej: Florian Znaniecki, Mieczysław Szerer, Józef Chałasiński, Bogdan Suchodolski. Na temat psychiki narodu pisał też J. K. Kochanowski. Tego historyzofa interesowały różnice psychiczne między narodami. Uważał, że każdy naród ma „swoisty” typ psychiczny, będący źródłem właściwej mu kultury. „Swoistość” każdego narodu sprawia, że reaguje on na czynniki zewnętrzne i kształtuje czynniki wewnętrzne w sposób sobie właściwy. Psychika ludów jest – uważa Kochanowski – niezmienna, to ona stanowi źródło ich czynów. Narody i ich dusze są tak bardzo różne, że rozumieć się mogą tylko powierzchownie. Kochanowski, podejmując się wy tłumaczenia odrębności psychiki naszego narodu, sięgnął do tradycji romantycznej. Ta odrębność typu psychiki narodu polskiego ściśle wiąże się ze swoistym stosunkiem jednostki do zbiorowości. Zachód wydoskonalił społeczeństwo, „urabiał” swój ideał pod wpływem oddziaływania zbiorowości. W Polsce ta droga przebiegała inaczej, gdyż typ psychiczny „urabiał” ideał w wolnym indywidualium ludzkim, we wnętrzu jednostki, i to sprawiło, że „potęga psychiczna”

założenia pozwalają dopatrzeć się w poglądach Majewskiego zwrotu w kierunku psychizmu, co zauważył już Władysław Kozłowski¹⁷. Odmienność psychiki płynie – zdaniem Majewskiego – z uwarunkowań językowych. Najsubtelniejsze myśli formują się na słowach, które w każdym języku mają różną historię zarówno fonetyczną, jak i semazjologiczną, dlatego psychika każdego narodu odznacza się tak dużą odmiennością. Różne życie duchowe, odmienne obyczaje, język, ideały, odmienna forma myślenia – wszystko to wpłynęło na świat duchowy każdego narodu i nadało mu właściwe kształty. Majewski wyklucza antagonizm na tle rasowym, natomiast daje wyraz przekonaniu o istnieniu podziałów, których podłoże stanowi język i cywilizacja.

Jako organizm, człowiek, kieruje się egoizmem osobistym, brutalnym, zamaskowanym. Natomiast jako cząstka społeczeństwa, kieruje się altruizmem, który jest egoizmem klasy, do której należy. Jeśli wziąć pod uwagę społeczeństwo, to występuje w nim jeszcze wyższa forma altruizmu: egoizm narodowy. Stawiając na pierwszym miejscu ten ostatni, jednostka poświęca często to, co ma najdroższego, nawet życie. Egoizm narodowy nazywa Majewski naturalnym instynktem zachowawczym „realności D”. Przedstawione tu myśli Majewskiego korespondują w pewnym stopniu z opinią Z. Balickiego, zawartą w pracy *Egoizm narodowy wobec etyki*. Według Balickiego altruizm, którego wymaga od jednostek „etyka społeczna”, jest świadomym służeniem narodowemu egoizmowi. Podobnie twierdził L. Gumplowicz, pisząc, że egoizm społeczny to egoizm działający w interesie własnej grupy społecznej.

Istotą narodu jest język, dusza każdego osobnika – uważa Majewski – „płyń” z narodu. Dusza narodu to nie przenośnia retoryczna czy poetycka, lecz „zupełnie realna i rozległa sprawa psychofizyczna, której granice wyznacza język narodu”¹⁸. Każdy osobnik jest widzem duszy narodu, ale ogląda ją od wewnątrz, więc w sobie i tylko tyle, ile zdoła w sobie „wzbudzić” pod wpływem narodu. Gdy siła duchowa narodu rozkwita, wówczas i naród nie ulegnie zagładzie.

To Majewski, obok Z. Balickiego, J. K. Kochanowskiego, ujmował naród w kategoriach psychosocjologicznych. Charakterystyczne jest także w teorii Majewskiego rozróżnienie między narodem i państwem, co było nieczęstym ujęciem w socjologii początku XX wieku.

naszego narodu jest na skali idealizmu typem najwyższym. Dlatego typ polski charakteryzuje się wewnętrznym poczuciem wolności. Typ polski – pisał Kochanowski – wolny wewnątrz człowiek, okazał się źródłem potęgi, nie tracąc wśród klęsk „mocy swej – narodu”. Zob. J. K. Kochanowski, *Polska w świetle psychiki własnej i obcej*, Częstochowa 1925.

¹⁷ Zob. W. M. Kozłowski, *Czym jest cywilizacja?* „Przegląd Filozoficzny” 1909, t. 12, s. 179.

¹⁸ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 3, *Kapitał*, Warszawa 1914, s. 39.

Uderzające są zbieżności poglądów Majewskiego z teoriami Herdera i Humboldta. Należy też zwrócić uwagę na inne źródło inspiracji odniesień narodu i języka. Otóż pewien wpływ mogła tu mieć sytuacja polityczna. Na pewno Majewskiemu trudno było pogodzić się z upadkiem politycznym, toteż mógł poszukiwać czynnika narodotwórczego właśnie w języku, jako tym elemencie, który ciągle trwa w narodzie. A nawet jest jeszcze bardziej pielęgnowany, niż to było za czasów niepodległości. Pojęcie ducha narodów ma swą genezę w filozofii romantyzmu. Przecież gdy Majewski pisał *Naukę o cywilizacji*, w myśli polskiej silne były nastroje neoromantyczne. Tak o narodzie wypowiadał się między innymi Jan Karol Kochanowski czy Wincenty Lutosławski, według którego naród to „duchowy związek ludzi duchowo do siebie podobnych”¹⁹.

Majewski nie pozostawił ścisłej definicji narodu. Jak ujął to Jan Stanisław Bystroń, naród w rozumieniu Majewskiego to „rozrastająca się i podległa interpsychicznemu rozwojowi wielka całość psychofizyczna, posiadająca własną duszę, ciało i własnego ducha, czyli własną psychikę, której dusze ludzkie stanowią części składowe i nieodłączne”²⁰.

O ile w przyszłość rodu ludzkiego Majewski spogląda z optymizmem, o tyle trochę inne zdanie ma odnośnie do narodów. Przyszłość jest bowiem tylko przed najzdolniejszymi do życia w coraz bardziej skomplikowanym otoczeniu, czyli przed obdarzonymi instynktem ładu i karności. Toteż przed narodami opóźnionymi, ale zdolnymi do rozwoju jedną widzi alternatywę: albo wybić się, albo roztopić w mocniejszych całościach. Także naród polski czeka ogromne wyzwania. „Duch nasz chadzał” – pisał – już po wszystkich wyżynach dostępnych człowiekowi, nie ma takiej dziedziny, do której nie wnieśliśmy jakiejś części. Jednak nasz naród ciągle pozostaje w uśpieniu, dumny ze swej przeszłości, ale nie potrafiący podążać za wyzwaniami współczesności. Szczycimy się – pisze Majewski – dostojną cywilizacją, uważamy ją za skarb, który nas uchroni przed zgubą, ale to wszystko to tylko złudzenie. Uważa, że wszystkie klęski, jakie spadły na nasz naród, są wynikiem własnej winy, a nie efektem „fatalnego” położenia geograficznego. Dlatego nie należy obwiniać innych za nasz upadek polityczny, ale zastanowić się nad jego przyczynami, aby wzmocnić moc duchową narodu, tak mu potrzebną do odbudowy swej państwowości. Widać z tych słów, że Majewskiemu bliskie było stanowisko tych historyków, myślicieli, którzy przyczyny upadku Polski poszukiwali w wadach Polaków, a nie tylko w zmowie państw ościennych. Stanął raczej po stronie krakowskich historyków, którzy w przeciwieństwie do środowiska warszawskiego podkreślali nasze wady, które doprowadziły do zguby byt pań-

¹⁹ W. Lutosławski, *Ludzkość odrodzona. Wizje przyszłości*, Warszawa 1910, s. 48.

²⁰ J. S. Bystroń, *Pojęcie narodu jako łącznik socjologii polskiej*, [w:] *Dusza społeczeństwa. Naród w polskiej myśli socjologicznej*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2002, s. 117.

stwowy. Wyrzuca naszemu narodowi, że wciąż żyje przeszłością zamiast podążać z duchem czasu. Cywilizacja nasza – twierdzi Majewski – musi być ciągle żywa, ona musi tkwić w samych Polakach, musi być cywilizacją całego narodu, gdyż dotąd nią nie była. Duch jednostek osiągał szczyty rozwoju, ale cały naród nigdy nie wznosił się na wyżyny rozwoju, dlatego nie ma w nim ciągłości.

Dla Majewskiego cywilizacje okazują się całościami jednojęzycznymi. Skoro język kształtuje myślenie abstrakcyjne, psychikę indywidualną i zbiorową, zapewnia łączność między ludźmi, wiedzę, to jego rola w tworzeniu cywilizacji i nadawaniu jej życia jest pierwszoplanowa, a jednostki posługujące się danym językiem należą do tej samej cywilizacji. Wszelka cywilizacja, wszelkie życie duchowe są przeto – twierdził Majewski – produktami konkretnych, niepodobnych do siebie narodów.

Majewski nie wierzy w to, aby na świecie doszło kiedykolwiek do złączenia się narodów. Jest to niemożliwe do przyjęcia w jego teorii, bo to przecież język różnicuje narody. Myśliciel zdaje sobie sprawę z faktu, że wraz z postępem środków komunikacji dochodzi do coraz większej wymiany idei, osiągnięć materialnych. Przyznaje, że nie pozostawia to też wpływu na losy poszczególnych cywilizacji, rozwój jednych przyspieszy, innym przyniesie zgubę, ale nigdy nie połączy narodów. Żaden naród – podkreśla Majewski – nie rezygnuje dobrowolnie ze swego bytu i to decyduje ostatecznie o ewentualnym fiasku haseł o złączeniu narodów w jeden „zlepek”. Rozwój zbrojeń dobitnie świadczy o czymś odwrotnym. Miłość do ojczyzny rozpala się coraz bardziej w narodach, i to tym bardziej, im bardziej rozwinięta jest cywilizacja.

Egoizm narodowy nazywa Majewski naturalnym instynktem zachowawczym „realności D”. Jednocześnie nie może zaprzeczyć, że zauważa się w społeczeństwie pierwiastek wszechmiłości, uczucie – jak je określa – najbliższe miłości Boga. Majewski zastanawia się, jak pogodzić te dwa zjawiska. Ostatecznie przyznaje, że mamy w tym wypadku do czynienia z miłością ludzi, a nie „ludzkością”, obiektem jej jest człowiek, a nie „ludzkość”. To jest współczucie, które nie ogranicza się tylko do świata ludzkiego, lecz do wszystkich istot żywych. Tylko wzniosłe dusze stać na taką miłość, miłość ogarniającą wszystko, co bezbronne. Ta mniemana solidarność wszechludzka z innego płynie źródła niż egoizm narodowy. Ona płynie z miłości Boga. Tylko ten pierwiastek – twierdzi Majewski – może głosić prawo narodów do życia za równe prawo człowieka do życia i tylko on może złagodzić „instynkty tygrysie narodów”, stanowiące źródło zarówno ich siły, jak i słabości. Wprawdzie walki nie usunie – pisze Majewski – bo przekleństwem istot żyjących jest bujność życia i szczupłość miejsca do życia. Walka zawsze będzie towarzyszyła człowiekowi, gdyż pierwiastek egoizmu i chciwości

tkwi w samej istocie życia, ale skoro pojawił się pierwiastek wszechmiłości, to będzie on już rozwijał się zgodnie z prawem natury.

Za sprawą tego pierwiastka może zostanie – wyraża swe przypuszczenie Majewski – przynajmniej wykluczona brutalna walka między narodami. Przecież siła duchowa narodu wzbija się na wyżyny po przegranych walkach, ona w uścisku rozkwita. To po co – pyta myśliciel – „zaścielać ziemię kwiatem narodu, gdy wynik takiej walki nietrwały, a z kości pobitych zawsze wstają mściciele?”²¹. Naród, który nie ma warunków rozwoju, sam się rozplynie w innych, bo dusza narodu to siła realna i tylko jej jakość decyduje o przyszłości narodu. Gdy siła duchowa narodu rozkwita, wówczas i naród nie ulegnie zagładzie.

Erazm Majewski, wypowiadając się na temat narodu jako jedynej realności, tym bardziej utwierdza się w przekonaniu, że pojęcie „ludzkość” jest tylko nic nie znaczącym uogólnieniem. Gdyby ludzkość była tym, za co ją uważano, to walki wciąż toczące się na świecie byłyby zjawiskiem niezrozumiałym, anormalnym. Przecież siły przyrody układają się zawsze po linii najmniejszego oporu, a nie odwrotnie. Każda całość naturalna jest najekonomiczniejszą formą bytu w środowisku, które ją wydało. Gdyby ludzkość była czymś realnym, to jeżeliby nawet nasiliły się antagonizmy, musiałyby one zniknąć, „dążąc po liniach najmniejszego oporu do trwalszej równowagi”. Inaczej przeczyłoby to prawu natury. Gdyby tylko język stanowił przeszkodę w rozwoju ludzkości, dawno istniałaby jedna ludzkość, a nie odrębne narody. Skoro ciągle do tego nie doszło, to znaczy, „że narody są rzeczywiście osobnymi systemami sił, i to systemami różnoimiennymi”²².

Nie tylko Majewski utożsamiał naród z cywilizacją. Każda cywilizacja ma – jak podkreślał – swoiste cechy społeczno-narodowe, „ile materiału społecznego, tyle cywilizacji”. O cywilizacjach narodowych pisali: Florian Znaniecki, Zygmunt Wasilewski i Zygmunt Łempicki. W ujęciu Wasilewskiego rzeczywistość społeczna składa się, jak w teorii Majewskiego, z wielu cywilizacji narodowych. Twierdził Wasilewski: „[...] tyle narodów, ile cywilizacji”. Cywilizacja przetwarza środowisko psychologiczne jednostki i „uzdatnia” duszę do twórczości. Świat cywilizacji wyraża się w człowieku wartościami psychicznymi.

W cywilizacji zamyka się początek i koniec człowieka, życiowe nią zainteresowanie przenika centralnie wszystkie sfery duchowe, [...] interes duchowy poczyna się w głosie krwi, w rasie, przeto z motywów gromadzkich, którymi kierują się ludzie, mający jednakie warunki świadomości społecznej, jedną tradycję, jeden cel, jedno dążenie rozwojowe, najgłębszy [...] jest motyw narodowy²³.

²¹ E. Majewski, *Nauka o cywilizacji*, t. 2, s. 291.

²² *Ibidem*, s. 292.

²³ Z. Wasilewski, *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej. Wstęp do rozważań nad programowymi zagadnieniami doby obecnej*, Warszawa 1921, s. 21.

Każdy naród ma własną cywilizację. Naród – pisze Wasilewski – o swojej cywilizacji musi mówić kategorycznie, że ona jest jego cywilizacją, bo inaczej nie będzie można go uważać za podmiot dziejów. Cywilizacja narodu trwa wtedy, gdy wszystkie jej funkcje (państwo, instytucje) mają swą podstawę w duszy obywatela i stanowią jego wartość wewnętrzną. Wasilewski wyróżnia cywilizacje wyższe i niższe, co nie oznacza, że w wypadku konfrontacji między nimi tej pierwszej zawsze przypada zwycięstwo. Twierdzi, że wyższość dziejowa nie chroni od rozkładu, gdy nie ma „kryteriów w samowiedzy narodowej”. Każda cywilizacja potrafi obcą jednostkę przyciągnąć do siebie, jeśli jej dusza nie była dostatecznie mocno osadzona w kulturze ojczystej.

Celem życia dziejowego narodu jest wytworzenie „pełnej cywilizacji”. Naród – zdaniem Wasilewskiego – nie jest pojęciem statystycznym, on jest „istnością duchową ponad jednostką i pokoleniami, żyją w nim w tej chwili duchy ludzi, którzy już zeszli ze świata, którzy teraz są na ziemi i tych, którzy się jeszcze nie narodzili”²⁴. Naród to siła ducha, która tkwi w każdej jednostce. Cywilizacja narodowa jest „najogólniejszym ustrojem gromady ludzkiej”, zespolonej duchem i mową ojczystą. Na podstawie dorobku twórczego określa się siłę dziejową narodu, jego wartość. Twórcą cywilizacji jest każda jednostka, ale to od jednostek genialnych zależy wielkość narodu. Miarą ucywilizowania jednostki jest stopień, w jakim uświadamia sobie, że rozwój jej dokonywa się tylko dzięki czynnemu udziałowi w wytwarzaniu wielkiej cywilizacji, która niesie życie duchowe.

Jak już wspomniano, o cywilizacji narodowej pisał F. Znaniecki. Ten socjolog wyróżniał trzy etapy kulturowego rozwoju ludzkości. Tym trzecim szczeblem rozwoju kulturalno-społecznego ludzkości były cywilizacje narodowe. „Jesteśmy niewątpliwie świadkami pełni rozwoju i bezwzględnej przewagi na całym świecie cywilizacji narodowych”²⁵. Cywilizacje narodowe, twierdził, usiłują stworzyć sprzężony, dynamiczny i organiczny system kulturowy, składający się ze zróżnicowanych i z wzajemnie dopełniających się elementów. Znaniecki podkreślał, że każdy naród tworzy „zamkniętą całość społeczną”, która jest często wrogo nastawiona względem innych narodów. Socjolog dawał wyraz przekonaniu, że w przyszłości dojdzie do powstania cywilizacji ogólnoludzkiej (uniwersalnej), opartej na dwóch generalnych zasadach: stoickiej idei *cosmopolis* i wspólnej dla całej ludzkości filozofii wartości²⁶.

²⁴ Ibidem, s. 49.

²⁵ F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974, s. 20.

²⁶ F. Znaniecki, *Współczesne narody*, tłum. Z. Dolczewski, Warszawa 1990, s. 257.

SONIA BUKOWSKA

Chrześcijaństwo a cywilizacja. Poglądy Feliksa Konecznego

Zainteresowanie problemem stosunku chrześcijaństwa do kultury wiąże się z początkiem XX wieku. W tym okresie podjęcie takich rozważań uzasadniały zarówno powody teoretyczne, jak i praktyczne¹.

Pierwsze ściśle wiązały się z kryzysem kulturowym w Europie końca XIX wieku, kryzysem, który spowodował głębokie przemiany w tradycyjnych formach życia religijnego. Coraz wyraźniejsze stawało się przekonanie, że religię należy sprowadzać do innych dziedzin kultury, a zjawiska religijne o charakterze funkcjonalnym (mity, obrzędy, przeżycia, instytucje itd.) uznać za wyraz pozareligijnych jakości życia społecznego. Do takiej interpretacji religii odwoływało się w tym czasie wielu wybitnych myślicieli, począwszy od A. Comte'a, M. Müllera, B. Tylora i J.G. Frazera, a skończywszy na W. Wundtcie, E. Durkheimie czy E.de Martinie. Zgodnie z ich poglądami, religia może, a nawet powinna zostać zredukowana do takich elementów kultury, jak nauka, filozofia, sztuka, moralność.

Natomiast praktycznym powodem skłaniającym uczonych do postawienia generalnego pytania o stosunek chrześcijaństwa do kultury był postępujący proces izolacji Kościoła, spowodowany nie tyle problemami doktrynalnymi, ile ówczesną sytuacją społeczno-ekonomiczną. Wówczas nie chodziło już o spory dotyczące zgodności czy niezgodności religii z osiągnięciami nauki, z ocenami wartości dowodowej dogmatów wiary, czy nawet z układem stosunków między państwem a Kościołem; ważne było stanowisko Kościoła wobec gwałtownych przemian społecznych. W odpowiedzi na sytuację, w której nie zawsze był on w stanie sprostać nowym oczekiwaniom, formułowano liczne programy obro-

¹ Zob. J. Keller, *Chrześcijaństwo wobec kultury*, [w:] *Kultura a religia*, pr. zbiorowa. Warszawa 1977, s. 441.

ny chrześcijaństwa. Spośród nich należy wymienić próby sprowadzenia religii na płaszczyznę irracjonalną, na której argumentacja rozumowa nie była władna ani niczego uzasadnić, ani też podważyć (Schleiermacher, J. F. Fries, R. Otto). W ten sposób religia, jako pozarozumowa i pozalogiczna sfera życia, uniezależniała się od zarzutów ze strony nauki czy filozofii. Ale takie rozwiązanie nie wystarczało wszystkim apologetom chrześcijaństwa zwłaszcza, że nie rozstrzygało ono coraz wyraźniej rysującego się problemu stosunku religii chrześcijańskiej do kultury. Rozważania w tym zakresie podjęli m.in.: Ch. Dawson, J. Maritain i R. Guardini, a ich poglądy łączyło przede wszystkim dążenie do przywrócenia kulturze chrześcijańskiego oblicza. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że nie chodziło im o tworzenie kultury chrześcijańskiej, antagonistycznej wobec kultury świeckiej, ale o to, aby wszelką kulturę nasycić „duchem chrześcijaństwa”², i jak się wydaje, właśnie taki cel przyświecał także polskiemu historykowi i teoretykowi cywilizacji, Feliksowi Konecznemu (1862–1949).

F. Koneczny nie miał wątpliwości, że wszechstronna metoda życia zbiorowego³ musi obejmować religię⁴, którą pojmował jako „system, ujmujący stosunek świata przyrodzonego do nadprzyrodzonego”⁵. Ogólnie mówiąc, w myśl jego koncepcji religia stanowiła wyjątkową, bo najważniejszą część cywilizacji⁶. Rozważając problem stosunku religii do cywilizacji twierdził, że historia nie zna takiego przypadku, w którym religia nie posiadałaby żadnego wpływu na układ życia zbiorowego: „Wszystko ma styczność z religią (positive lub negative), chociaż nie wszystko z niej wypływa”⁷.

Czy w związku z tym należy przyjąć, że według polskiego myśliciela religia tworzy cywilizację? Odpowiedź na to pytanie okazuje się dość skomplikowana, ponieważ wymaga ścisłego określenia relacji, jakie zachodzą między tymi dwiema sferami. W zależności od tego, czy metoda życia zbiorowego wynikała z bezpośredniego nakazu religijnego, czy też rozwijała się tylko równoległe do religii, Koneczny podzielił cywilizacje na: sakralne („są zaś sakralnymi cywilizacje braмиńska, żydowska, w których cały kształt życia podlega przepisom religijnym”⁸), półsakralne („Być może, że cywilizacja tybetańska jest półsakralną, podobnie

² Zob. tamże, s. 442–455.

³ Według F. Konecznego: „Cywilizacja jest to metoda ustroju życia zbiorowego”. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 154.

⁴ „Nie może być całkowitem życie areligijne” – tamże, s. 236.

⁵ Tamże.

⁶ F. Koneczny, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin 1995, s. 1. Zob. też: tenże, *O wielości cywilizacji...*, s. 272.

⁷ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997, s. 70.

⁸ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Warszawa 1995, s. 32.

jak arabska⁹) i niesakralne. Dopuszczał zatem możliwość, że religia determinuje rodzaj cywilizacji, ale taka sytuacja zachodzi jedynie wtedy, gdy ustawodawstwo sakralne ogarnia swym zasięgiem wszystkie pięć kategorii bytu człowieka¹⁰, czyli rozstrzyga nie tylko w kwestiach moralności, ale także zdrowia, walki o byt, sztuki i nauki. Innymi słowy, dotyczy wyłącznie cywilizacji sakralnych. Identyczność cywilizacji i religii, z nieodłącznym od sakralności aprioryzmem, zdaniem F. Konecznego, niosła ze sobą nieuniknione niebezpieczeństwo stagnacji. Tam, gdzie wszystko zostało ustalone apriorycznie, gdzie właściwie nie było miejsca ani na nowe przejawy życia, ani na nowe pojęcia, nie istniała możliwość rozwoju. Dlatego też, jeśli Koneczny przyznawał, że sakralność może być źródłem cywilizacji, to taki pogląd łączył z przekonaniem, iż jej efektem będą wyłącznie cywilizacje niższego typu¹¹. Zauważmy, że odrzucenie prostego paralelizmu między religią a cywilizacją stawiało jego koncepcję w opozycji do poglądów takich uczonych, jak J. André, Le Bon, G. de Lagarde, Fustel de Coulanges.

Trzeba zaznaczyć, że religiom, które determinują oblicza całych cywilizacji, czyli braminizmowi i judaizmowi, Koneczny przeciwstawiał religię, która według niego, nie tylko nie wywiera żadnego wpływu na metodę życia zbiorowego, ale pozostając obojętną wobec wszystkich kategorii bytu ludzkiego, sama dostosowuje się do cywilizacji. Chodzi mianowicie o buddyzm, który przybiera taką postać, „jaka gdzie cywilizacja. Nie cywilizacje stosują się do buddyzmu, lecz on do nich”¹². Należy jednak odnotować, że w jego teorii buddyzm utracił z czasem znaczenie jednego z systemów religijnych: „[...] nie jest on religią, a tylko ateistycznym systemem etyki”¹³. Jest to pogląd bliski wielu współczesnym koncepcjom, które wskazując na charakterystyczny dla nauk Buddy brak spekulacji filozoficznych, występujących w innych systemach religijnych¹⁴, kładą nacisk na „niereligijny” aspekt buddyzmu.

Wróćmy jednak do głównego tematu rozważań, to znaczy związku między cywilizacją i religią chrześcijańską. F. Koneczny wielokrotnie podkreślał, że religia chrześcijańska nigdy nie chciała i nie chce tworzyć cywilizacji sakralnych, a mimo to wywarła najsilniejszy wpływ cywilizacyjny, głęboko przekształcając

⁹ Tenże, *O wielości cywilizacji...*, s. 276.

¹⁰ Koneczny kategorie te określił mianem *quincunxa*, czyli pięciokształtu człowieczego, obejmującego pełnię ludzkiej egzystencji i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. „Na wewnętrzną stronę duchową życia składa się pojęcie Dobra (moralności) i Prawdy, na cielesną zdrowia i dobrobytu, nadto istnieje kategoria Piękna, wspólna ciału i duszy”. Zob. F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Warszawa–Struga 1991, s. 13.

¹¹ Tenże, *O wielości cywilizacji...*, s. 276.

¹² Tamże, s. 255.

¹³ F. Koneczny, *Prawa dziejowe...*, s. 69.

¹⁴ Por. P. Vardy, P. Grosch, *Etyka. Poglądy i problemy*, Poznań 1995, s. 112.

życie wszystkich ludów, z którymi się zetknęła. Dokładniejsze określenie relacji między religią a cywilizacją, jego zdaniem, wymagało jednak uwzględnienia różnic wyznaniowych w ramach samego chrześcijaństwa.

Istotną różnicę między chrystianizmem wschodnim i zachodnim polski filozof upatrywał między innymi w odmiennym sposobie pojmowania stosunków między Kościołem a władzą państwową: Kościół wschodni odrzuca postulat niezależności religii od państwa, co doprowadziło do cesaropapizmu oraz uległości religii wobec ziemskich, w tym również politycznych, celów; Kościół zachodni natomiast, wychodząc z założenia, że w pewnych sytuacjach należy sprzeciwiać się sile materialnej w imię siły duchowej ma na uwadze przede wszystkim rozwój społeczeństwa. Kwestia ta łączyła się z różnym rozumieniem chrześcijańskiego uniwersalizmu, według F. Konecznego bowiem, katolicyzm dąży do uniwersalizmu w imię zasadniczego celu pomimo różnorodności w szczegółach, bizantyzm zaś rozumie uniwersalizm wyłącznie jako ujednoczenie, które nie jest możliwe bez przymusu ze strony państwa. „Kościół wschodni zatracił wręcz zdolność rozumienia prądów zmierzających do zróżnicowania w obrębie jedności”¹⁵ – pisał. Zaskakujący może się wydać pogląd Konecznego, iż „bizantyzm” określa także protestancki stosunek społeczny do państwa. Żadne z wyznań protestanckich, zdaniem naszego myśliciela, nie zdołałoby utworzyć zwartej społeczności religijnej gdyby rządy świeckie nie zajęły się dogmatycznym aspektem protestantyzmu. To nie dogmatyka protestancka wpływała na państwowość, twierdził, lecz przeciwnie, zwłaszcza w Niemczech, była ona raczej dziełem rządów niż teologów, „z których żaden – nawet Luter – nie byłby bez pomocy książąt zorganizował jakiegos kościoła”¹⁶. Z rozważań wynika zatem, że protestantyzm stanowi zorganizowany czynnik życia zbiorowego tylko wówczas, gdy jest zależny od państwa.

Religia katolicka zaś „tym się właśnie różni od wszystkich innych wyznań chrześcijańskich, że obok dogmatyki uprawia także etykę”¹⁷. W rezultacie Koneczny uznał, że tylko katolicyzm w pełni, bez żadnych ograniczeń, realizuje postulat niezależności Kościoła od władzy państwowej. „[...] ani Kościół wschodni, ani konfesje protestanckie nie uznają tego postulatu – pisał”¹⁸. Podkreślał przy tym, że jest to tylko jeden z czterech podstawowych wymogów, jakie etyka katolicka stawia społeczeństwu. Oprócz niezależności Kościoła od państwa trzy pozostałe postulaty to: nierozwiązywalność monogamicznego małżeństwa, dążenie do zniesienia niewolnictwa oraz zniesienie prywatnego sądownictwa (msty) na

¹⁵ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji...*, s.263.

¹⁶ Tenże, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Lublin 1995, s. 49.

¹⁷ Tenże, *Prawa dziejowe...*, s. 67.

¹⁸ F. Koneczny, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, [w:] tenże, *Kościół a cywilizacje*, Lublin 1996, s. 41.

rzecz sądownictwa publicznego. Co istotne, postulaty te „są od początku te same, niezienne i jednakie dla wszystkich rodzajów i szczebli cywilizacji, dla wszystkich krajów i ludów”¹⁹. Mimo, że wywierają one olbrzymi wpływ na cywilizację, z którymi się zetknęły²⁰, katolicyzm, jako religia powszechna, nie utożsamia się wyłącznie z żadną z metod organizacji życia zbiorowego: „Nawrócony Chińczyk pozostaje w swej cywilizacji, zatrzymując z niej wszystko a wszystko, co nie jest sprzeczne z etyką Kościoła”²¹. Innymi słowy fakt, że chrześcijaństwo odżegnuje się od sakralizacji metod ustroju życia zbiorowego (jedyną instytucją życia społecznego, którą uświęca jest małżeństwo) nie oznacza, że pozostaje ono wobec nich obojętne. Ewangelie uwzględniają wprawdzie tylko jedną spośród pięciu kategorii bytu człowieka, a mianowicie Dobro, ale do wytworzenia wyraźnych drogowskazów we wszystkim, również w dziedzinie państwowej, nie jest potrzebne nic więcej. „Ta kategoria – pisał Koneczny – określana jest tak dobitnie i dokładnie, iż starczy na wszystko, nie wyjmując państwa”²². I właśnie w tej perspektywie ujawnia się niepodważalna wyższość etyki katolickiej. W koncepcji sformułowanej przez Konecznego tylko katolicyzm zyskuje bowiem status religii silniejszej od cywilizacji i zdolnej narzucić jej swoje zasady etyczne, nie czyniąc z niej jednocześnie cywilizacji sakralnej. Najogólniej mówiąc, spośród etyk religijnych, jedynie etyka katolicka okazuje się etyką ponadcywilizacyjną, uniwersalną²³.

W przeciwieństwie do etyk sakralnych, opartych na szczegółowych przepisach Talmudu czy Koranu, etyka katolicka, która ma źródło w Ewangelii, podaje tylko ogólne zasady, pozostawiając ich stosowanie twórczości człowieka i jego odpowiedzialności. „Dla nas religijność jest tłem życia, a wypełnić to tło musimy sobie sami”²⁴ – pisał Koneczny. Tym samym uznał, że etyka katolicka jest wolna od ograniczeń, z którym nieustannie borykają się wszystkie etyki sakralne: są one bezradne wobec nowych dziedzin, nieobjętych przepisami religijnymi, co w praktyce oznacza, że zaczynają rozmijać się z większością spraw istotnych z punktu widzenia ludzkiej egzystencji. Dla naszego filozofa nie ulegało wątpliwości, że bez

¹⁹ Tamże, s. 37.

²⁰ „W stosunku do życia zbiorowego niesie etyka katolicka wszędzie ze sobą cztery postulaty [...]. Czterema klinami wbija się w każdą cywilizację [...]”. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji...*, s. 269.

²¹ F. Koneczny, *Kościół w Polsce wobec cywilizacji*, [w:] tenże, *Kościół a cywilizacje...*, s. 4.

²² „Nie tylko kościoły orientalne odwróciły się od Ewangelii, zwalniając państwo od etyki, a schylając się przed despocjami; to samo uczyniła Cerkiew bizantyńska i następnie protestantyzm”. F. Koneczny, *Prawa dziejowe...*, s. 67.

²³ Tenże, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 198.

²⁴ F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, Poznań 1921. t. 2, s. 251. Zob. też: tenże, *Kościół w Polsce wobec cywilizacji...*, s. 18–19; *Kościół jako polityczny wychowawca narodów...*, s. 36–37.

trudu znajdują one miejsce w etyce katolickiej: „Nie trzeba jej obmyślać, chodzi tylko o to, żeby ułatwiać jej stosowanie i żeby ją wprowadzać do wszystkiego”²⁵.

Warto odnotować, że wyższość katolicyzmu wobec innych wyznań, w tym chrześcijańskich, Koneczny uzasadniał również tym, że nie cofając się przed zaangażowaniem w sprawy społeczne i państwowe, rozstrzyga on zarazem kwestię zwierzchnictwa jednego z dwu zasadniczych systemów sił dziejowych: siły materialne podporządkowuje siłom duchowym. Próby organizowania niektórych sił duchowych filozof dostrzegał wprawdzie już w czasach przedchrześcijańskich (nauka, sztuka), ale nie miał też wątpliwości, że po raz pierwszy w historii wszystkie siły duchowe zostały zorganizowane dopiero przez Kościół katolicki. „Rola Kościoła w historii – pisał – polega na określaniu tego zagadnienia i na obronie tego stanowiska”²⁶.

Reasumując, z rozważań Feliksa Konecznego jasno wynika, że jedyną religią, która posiada zdolność kształtowania i modelowania cywilizacji przy jednoczesnym zachowaniu ich niesakralnego charakteru jest religia katolicka. Nie dostosowuje się ona do każdej cywilizacji, tak jak buddyzm, a nawet chrześcijaństwo wschodnie²⁷, ale w odróżnieniu od judaizmu i braminizmu, nie tworzy też cywilizacji sakralnych (choć nie ma takiej dziedziny bytu, w której nie można by się powołać na Ewangelie). Religia katolicka nie identyfikuje się z żadną cywilizacją, nawet z tą, którą, jak dowodził Koneczny, sama wytworzyła, czyli z cywilizacją łacińską²⁸. Wobec każdej innej cywilizacji Kościół zachowuje się identycznie jak niegdyś zachował się wobec cywilizacji klasycznej, to znaczy gotów jest ocalić z niej wszystko, co tylko da się pogodzić z wymaganiami etyki katolickiej. Natomiast sakralność, która niweluje różnice w imię swoiście pojmowanej stałości, nie może iść w parze z personalizmem. Dlatego, gdyby Kościół wkroczył na drogę sakralizowania którejkolwiek z metod ustroju życia zbiorowego, musiałoby to dla niego oznaczać wystąpienie przeciwko własnym podstawom²⁹.

²⁵ F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Komorów 1997, s. 111.

²⁶ Tenże, *Cywilizacja bizantyńska...*, s. 103.

²⁷ Wynikająca przede wszystkim z braku realizacji postulatu niezależności Kościoła od państwa wyjątkowa ustępliwość chrześcijaństwa wschodniego wobec napotkanych cywilizacji doprowadziła, zdaniem filozofa, również do tego, że „tam takie chrześcijaństwo, jaka gdzie cywilizacja”. F. Koneczny, *Kościół w Polsce wobec cywilizacji...*, s. 4. Zob. też: tenże, *O wielości cywilizacji...*, s. 265.

²⁸ „Łacińska cywilizacja jest dziełem samego Kościoła, który ocalił zarazem z ginącej cywilizacji rzymskiej wszystko „co dało się pogodzić z chrześcijaństwem”. F. Koneczny, *Rozwój moralności...*, s. 26.

²⁹ „Cała filozofia religijna katolicyzmu i cała cywilizacja łacińska oparte są na personalizmie”. [...] Jednostki, zrzeszając się do życia publicznego, natenczas tylko robią to prawdziwie, jeżeli działalność ta jest dobrowolna. Wtedy bowiem tylko formy tego życia stanowią prawdziwy

Wydaje się, że nawet ta krótka charakterystyka poglądów Feliksa Konecznego stanowi dostateczne uzasadnienie, aby stwierdzić, że polska myśl filozoficzna z początku XX wieku nie pozostawała obojętna wobec ważnych problemów podejmowanych w tym czasie przez filozofię europejską. Do takich problemów niewątpliwie należało zagadnienie stosunku chrześcijaństwa do kultury (cywilizacji).

wyraz woli danego zrzeczenia. A skoro zrzeczenie ma być tak urządzone, ażeby nie hamowało personalizmu, a zatem nie może opierać się na jednostajności [...]”. F. Koneczny, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów...*, s. 45–46.



BOGUMIŁA SZCZEPANIK

Analiza porównawcza pojęć „cywilizacja” i „kultura” u Feliksa Konecznego i Oswalda Spenglera

1. Wstęp

W moim artykule chciałabym przedstawić sylwetki dwóch wybitnych historyzofów żyjących i działających w pierwszej połowie XX wieku: Oswalda Spenglera i Feliksa Konecznego.

Żyli w tych samych czasach i na obu współczesne wydarzenia wywarły swoje piętno¹. Pierwszy tom głównego dzieła Spenglera *Zmierzch Zachodu*² został wydany w 1918, a drugi w 1922 r. Podstawowa praca Konecznego *O wielości cywilizacji*³ ukazała się w 1935 r. Jej autor niejednokrotnie odnosił się do *Zmierzchu Zachodu*, dlatego też koncepcję Spenglera przedstawię jako pierwszą. Obaj myśliciele obserwowali otaczającą ich rzeczywistość i obaj wyciągali wnioski dotyczące Europy. Uważali, że nad ich kontynentem wisi groźba zagłady i obaj widzieli wyjście z kryzysu. Dla pierwszego z nich kluczowym słowem było pojęcie cywilizacji, dla drugiego kultury.

¹ Feliks Koneczny urodził się w 1862. Zmarł w 1942 śmiercią naturalną. Oswald Spengler żył w latach 1880–1936 i zmarł na atak serca. (Wszelkie informacje dotyczące życiorysów zaczerpnęłam z dwóch pozycji: A. Kołakowski, *Spengler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981 i z R. Polak, *Cywilizacje a Moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2001.

² O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

³ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Skład Główny: Gebethner i Wolff, Kraków: 1935. Teoria cywilizacji filozofa nie została w tej książce przedstawiona po raz pierwszy. Pewne jej elementy, zwłaszcza wizję misji dziejowej Polaków, opisał już wcześniej (m.in. w: *Polskie Logos a Ethos*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów, Warszawa 2002).

2. Metodologia

2.1. Antypozytywistyczny biologizm Spenglera

Filozof w zamierzeniu chciał ująć dzieje jako całość, zrozumieć ich sens, mechanizmy nimi kierujące i kierunek rozwoju. Pragnął stworzyć nową filozofię, „filozofię przyszłości, której idea będzie morfologia dziejów powszechnych, przeciwstawiona morfologii przyrody”⁴. Chciał zrozumieć świat organiczny, żywy, jako jedną wielką całość. Ostro potępiał systematykę, która dzieliła otaczającą go rzeczywistość na części. Jego narzędziami miały być homologie i analogie. Krytykował współczesnych mu historyków właśnie za płytkość stosowanych przez nich analogii. W metodologii Spenglerowskiej nie można również pominąć roli intuicji w rozpatrywaniu wydarzeń z przeszłości. W jego badawczym podejściu widoczne były inspiracje Nietzschem i Goethem. Oni to dwaj byli jego inspiracją, czemu dał wyraz w motcie i we wstępie do *Zmierzchu Zachodu*: „od Goethego wzięłem metodę, od Nietzschego zaś sposób stawiania kwestii”⁵. Sprzeciwiał się pozytywistycznemu, ujęciu dziejów jako mechanizmu. Niestety unikając jednej pułapki wpadł w drugą: biologizmu. Historię, kulturę i cywilizację traktował jako jeden, wielki, żywy organizm. Świadczą o tym używane przez niego metafory rośnięcia, rozkwitu czy obumarcia. Niejednokrotnie pisał, że „kultura rodzi się (...), rozkwita na glebie dającego się ściśle ograniczyć krajobrazu, z którym pozostaje związana na sposób roślinny (...) i umiera”⁶. Niejednokrotnie podkreślał, że „przechodzi w swym istnieniu fazy wieku indywiduum ludzkiego. Każda ma swój wiek dziecięcy, młodość, dojrzałość i wreszcie starość”⁷.

Celem Spenglera było: „przedstawienie i uporządkowanie dziejów powszechnych w ich absolutnej całości”⁸. Ale jak zarzucają mu specjaliści, filozof niemiecki był ślepy na współczesne mu wydarzenia, ale także na to, że dość swobodnie traktował dane historyczne, wybierając tylko te, które służyły mu do dowiedzenia słuszności swoich tez⁹.

2.2. Indukcjonizm historyczny Konecznego

Koneczny krytycznie odnosił do współczesnych mu metod badawczych stosowanych przez historyków i historiozofów. Uważał, że syntetyczne ujęcia historii przez poprzedników były ujęciami niepełnymi i ułomnymi. Ostrzegał przed utoż-

⁴ A. Kołakowski, *Spengler...*, s. 51.

⁵ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu...*, s. 23.

⁶ Tamże, s. 100.

⁷ Tamże, s. 101.

⁸ A. Kołakowski, *Spengler...*, s. 57.

⁹ Tamże, s. 30.

samianiem nauki o cywilizacji z historią cywilizacji¹⁰. Krytykował także Spenglera za popełnianie starego błędu aprioryzmu jako „biologicznego podejścia do zagadnień historycznych, wyrażonych w przekonaniu, że cywilizacje (...) podobnie jak ludzie rodzą się i umierają”¹¹. Zarzucał mu także, że ten wszystkim cywilizacjom (według terminologii Konecznego) narzucał jednakowy schemat i był ślepy na oczywiste fakty: „jakoś nie spostrzeżono, że trzy najstarsze cywilizacje – żydowska, bramińska, chińska – istnieją wciąż!”¹²

Swoją metodologię przedstawił najpełniej w głównym dziele *O wielości cywilizacji*. Był nią indukcjonizm historyczny. Interesowały konkretne, realne wydarzenia. Jak twierdzi Jan Skoczyński, metoda ta była metodą empiryczną, analityczną i historyczną. Nie precyzował, jaki to ma być rodzaj indukcji, jak ma być dokonywana¹³. Chodziło mu o indukcję pojętą w sposób bardzo ogólny. Często nawiązywał do Bacona, którego uważał za ojca tej metody¹⁴. Nie cenił natomiast podejścia dedukcyjnego w historii, gdyż było ono „kulą u nogi kartezjańskich (dedukcyjnych – przyp. B.S.) filozofów”¹⁵. Zatem indukcja miałaby być metodą opracowywania faktów historycznych „poprzez odwołanie się do źródeł, faktów zdarzeń jednostkowych i dopiero na ich podstawie przesądzać o kształcie historii”¹⁶.

Ale metoda ta nie była metodą konsekwentną. Badacze są zdania, że w pewnych kwestiach indukcjonizm Konecznego jest przełamany, jakby filozof miał z góry określoną tezę i tylko szukał argumentów na jej potwierdzenie. Wyrazicielami tego poglądu są m.in.: Jan Skoczyński, Marek Jakubowski, Antoni Hilckman czy Stanisław Jedynak¹⁷.

3. Kultura

Obaj filozofowie odmienne pojmowali słowo: kultura. Dla Spenglera było to pojęcie centralne, natomiast dla Konecznego tylko element rozważań.

3.1. Pojęcie kultury w filozofii Spenglera

Kultura jest kluczowym terminem w filozofii Spenglera. Dotyczy ona tylko żywych organizmów, ciał i ich dusz, a także realizacji zawartych w nich możli-

¹⁰ F. Koneczny, *O wielości...*, s.160.

¹¹ J. Skoczyński, *Koneczny. Teoria cywilizacji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 41.

¹² F. Koneczny, *O wielości...*, s. 36.

¹³ J. Skoczyński, *Koneczny...*, s. 46.

¹⁴ F. Koneczny, *O wielości...*, s. 10.

¹⁵ Tamże, s. 11.

¹⁶ J. Skoczyński, *Koneczny...*, s. 47.

¹⁷ M. Jakubowski, *Ciągłość historii, historia ciągłości*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004, s. 261, przyp. 8.

wości. Autor *Zmierzchu Zachodu* rozumie kulturę dwojako: jak żywy organizm i jako etap rozwoju tegoż organizmu.

Każda kultura (w szerszym rozumieniu) była żywym organizmem i miała swoje etapy rozwoju, a cały cykl trwał około tysiąc lat. Jej rozwój był zdeterminowany¹⁸. Kulturey mogły: rodzić się rozkwitać i umierać; mieć swoje pory roku: wiosna, lato, jesień, zima. Mogły wreszcie być na etapie: okresu wstępnego, rozkwitu i wędnięcia¹⁹.

Spengler wyróżnił w historii osiem kultur: babilońską, egipską, chińską, hinduską, meksykańską, antyczną, zachodnioeuropejską i dopiero rodzącą się kulturę rosyjską²⁰. Każda z nich miała swoją specyfikę wynikłą z określonego typu duchowości, co zakładało izolacjonizm kulturowy. Tylko trzy kulturey „egipska, meksykańska i chińska rozwinęły się zupełnie samodzielnie”²¹. Wszystkie te z wymienionych powyżej kultur już nie istniały, wyjątkiem była kultura Zachodniej Europy, która zdaniem Spenglera obumierała na jego oczach. Poza kulturą meksykańską wszystkie umarły (lub obumrą w przypadku europejskiej) śmiercią naturalną, jak obumierają żywe organizmy. Natomiast kultura meksykańska została niejako zamordowana podczas najazdu Europejczyków²²

Kulturey były organizmami, które nie pozostają ze sobą w żadnym kontakcie ani związku. Są nieprzenikliwe. Jedyne, co można było z nimi zrobić, to poszukać homologii pomiędzy nimi. Dzieje się tak, ponieważ każda kultura przeżywa te same stadia, więc możliwe jest wyróżnienie analogii dotyczących tego samego stadium. Oczywiście każda z kultur mimo analogiczności pewnych etapów charakteryzuje się własną, niepowtarzalną formą wyrazu. Mimo to u Spenglera niejednokrotnie pojawiały się opinie, że odizolowanie kultur nie było jednak zupełne. Dowodził, iż między kulturami istniał szereg wzajemnych relacji: dobra jednej kulturey ulegały wymianie z dobrami innej i inspirowały wzajemnie do tworzenia jeszcze innych, nowych wytworów. Przykładem opowiadającym się za tą teorią może być pseudomorfoza. Termin ten autor *Zmierzchu Zachodu* zaczerpnął z geologii. Oznaczał on fałszywy kryształ i opisywał specyficzne zjawisko, gdy kultura młoda nie może się rozwinąć przez starą, ciężącą jej siostrę. Stara kultura narzucała swojej młodszej „podopiecznej” własne formy wyrazu i ekspresji²³. Doskonałymi przykładami takiej sytuacji były kultura arabska i Rosja za czasów

¹⁸ R. Polak, *Cywilizacje...*, s. 51.

¹⁹ Patrz np. O. Spengler, *Zmierzch...*, s.: 98, 101.

²⁰ A. Kołakowski, *Wstęp*, [w:] O. Spengler, *Historia, kultura, polityka*, tłum. A. Kołakowski i J. Łoziński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 8. Patrz także: W. Kaniowski, *Oswald Spengler: Filozof i pisarz polityczny*, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 1997, s. 55.

²¹ W. Kaniowski, *Oswald...*, s. 55.

²² Tamże. s. 56.

²³ O. Spengler, *Zmierzch...*, s. 299.

Piotra I. W tym drugim przykładzie wspomniany car próbował narzucić swoim poddanym zachowania i wartości obecne w świecie Zachód, a zupełnie obce w jego państwie.

Zjawisko pseudomorfozy (...) gwałtem wtłacza pierwotną duszę rosyjską najpierw w obce formy późnego baroku, potem – oświecenia, wreszcie zaś – formy dziewiętnastowieczne. Piotr Wielki stał się zgubną postacią dla rosyjskości²⁴.

Tak, jak możliwe były analogie dotyczące rozwoju poszczególnych kultur, tak i możliwe były analogie między człowiekiem, a kulturą, w której był zanurzony. Oczywiście mimo powyższych wyjaśnień w dalszym ciągu obraz kultury pozostawał niejasny. Dlaczego? Być może wynikało to ze swoistego pojmowania kultury przez samego Spenglera.

Kultura jako organiczna całość (szerokie rozumienie tego terminu) zawierała w sobie istnienie bezwiedne. Istnienie to stopniowo, niczym Hegłowski byt, zaczynało wyłaniać z siebie sprzeczności, napięcia i nowe, nieznane zjawiska. W momencie szczytowym każdej kultury następowała równowaga pomiędzy sprzecznościami. Gdy drugi człon napięcia zaczynał przeważać zaczynała rodzić się cywilizacja.

Kultura jako etap rozwoju była przeciwstawna cywilizacji. Był to okres obejmujący rozwój całości kultury (rozumianej w pierwszym, szerokim znaczeniu) począwszy od powstawania napięć do ukształtowania się równowagi pomiędzy nimi²⁵.

W kulturze rozumianej w sposób wąski ludzie żyli w grupach, plemionach. Tworzyli małe skupiska. Byli religijni i czuli powiązanie z ziemią, naturą i innymi członkami plemienia. Skupiali się we wsiach, małych osadach, które były horyzontem ich myślenia i wyznaczały świat. Z czasem sytuacja zaczęła ulegać zmianie. Kultura jako całość zaczęła urzeczywistniać zawarte w niej możliwości. Zaczęła się rozwijać. Zaczęły pojawiać się różnice, napięcia między owymi wartościami zakorzenionymi w „życiu” a zjawiskami tworzonymi przez ludzi w toku ich działania, takimi jak: myślenie, nauka, praca, mowa moralność, miasta, dyplomacja, itp.”²⁶. Zmiany te przejawiały się w prasymbolach poprzez swoich przedstawicieli i ich dusze.

Prasymbol jest czymś pierwotnym w stosunku do symboli kultury pojmowanej w szerokim znaczeniu. Jest to określone zjawisko, które ukazuje metafizyczną stronę kultury, to, co jest dla niej najbardziej charakterystyczne i typowe.

Prasymbolem, zatem będzie dusza magiczna. Była ona wyrazicielem szczęścia kultur babilońskiej, egipskiej, chińskiej, hinduskiej, meksykańskiej i rosyjskiej. Człowiek tamtej epoki był zanurzony w świecie magicznym, na poły nierealnym,

²⁴ Tamże, s. 302.

²⁵ A. Kołakowski, *Wstęp...*, s. 9.

²⁶ Tamże.

gdzie mieszały się w sposób manichejski duch i dusza. Kultura magiczna była najbardziej pierwotna. W jej opisach dawały się zauważyć skojarzenia z bajkowością, baśniowością i Dalekim Wschodem. Człowiek utożsamiał się ze wspólnotą, cały nią był i dla niej żył. Symbolem duszy magicznej (arabskiej) jest jaskinia²⁷. Człowiek taki skupia się na własnym wnętrzu, jest, jak jaskinia: zamknięty, ograniczony przestrzennie. Ma w zamierzeniu kojarzyć się z baśniowością, tajemnicą i magią.

Kultura apolińska (starożytność europejska) była wyrażona przez człowieka rzymskiego antyku. Symbolem tej kultury było idealne, zindywidualizowane ciało²⁸. Był ludzki odpowiedzialny sam za siebie doskonale symbolizował cielesność, rozciągłość przestrzenną. Jego istnienie wyznaczało fatum, los, przeznaczenie. Był on zarazem konkretny i rzeczowy. Nakierowywał się na świat, a nie zatapiał się w nim. To, co go również charakteryzowało, to brak samowiedzy, refleksyjności i wewnętrznego rozdarcia (które miało się pojawić później). Człowiek apoliński był analogonem życia *Dasein*, jako bycia bezwiednego²⁹. Nie pojawiał się u niego dynamizm, walka, sprzeczności. Był osobnikiem jasnym, pogodnym i spokojnym. Jak już wspomniałam, duszę apolińską prezentowało ciało. Jego fizyczną formą był idealny, harmonijny, zastygły w jednej pozie posąg Apolla. To wyobrażenie tych cech, które konstytuowały cechy tego etapu rozwoju kultury jak; ograniczoność, skończoność. Kultura apolińska nie była ani dynamiczna, ani aktywna.

3.2. Kultura u Koniecznego

Feliks Konieczny nie traktował pojęcia kultury z jakimś szczególnym pietyzmem. Dla niego słowo to miało mniejsze znaczenie niż cywilizacja, o której jeszcze wspomnę w dalszej części artykułu. Sam był też świadomy swoistego „bała-

²⁷ O. Spengler, *Zmierzch...*, s. 138 i nast.

²⁸ Tamże, s. 125.

²⁹ Świat Spenglera dzieli się na dwie kategorie bytowe. Po jednej stronie tkwił *Dasein*, a po drugiej *Wachsein*. *Dasein* był bytem martwym, nieświadomym. Tłumacz przedstawił je jako istnienie bezwiedne. Miało się kojarzyć z tym, co roślinne, wegetatywne. Uznano je wewnętrznie jednolite. Miało swój własny pęd, rytm, przeznaczenie i kierunek rozwoju. *Wachsein* było świadome i samoświadome. W polskim tłumaczeniu zostało oddane jako istnienie świadome, miało ono charakter zwierzęco-ludzki. *Wachsein* było przepełnione napięciem i biegunowością. Jakby z samej istoty zawierało w sobie sprzeczności, które prowadziły do napięć i wewnętrznego rozdarcia. To był dwoisty przepełniony elementami opozycyjnymi, przeciwstawnymi. Tłumaczony jest jako istnienie czuwające. Zatem kultura w wąskim rozumieniu mogłaby zostać utożsamiona jako ontologiczna kategoria *Dasein*, a cywilizacja jako *Wachsein*. Andrzej Kołakowski w *Spenglerze* zastanawia się czy nie byłoby lepiej dodać jeszcze jedną, trzecią kategorię bytową. Wtedy *Dasein* byłoby reprezentantem kultury magicznej, *Wachsein* kultury, a trzecia kategoria oznaczać miałaby „byt zamierający”. Kołakowski szerzej omawia ten problem w swojej książce *Spengler* na s. 60 n. por. F. Konieczny, *O wielości...*, s. 156.

ganu terminologicznego”, jaki panował wśród rozmaitych filozofów. Miał on na myśli rozmaite rozumienie przez nich pojęć kultury i cywilizacji. Dla Humbolta, podobnie jak dla Kanta kultura zawierała w sobie sztukę i naukę, podczas gdy cywilizacja oznaczała „zewnątrzną ogładę”³⁰. Dla Wundta kultura reprezentowała pewną duchowość, a cywilizacja ludzkie działania. Ostatecznie swoje wywody kończy stwierdzeniem:

Na ogół jednak przeważało w piśmiennictwie niemieckim i francuskim oznaczanie wewnętrznego życia cywilizacją, a kulturą zewnętrznego – podczas gdy u polskich autorów odwrotnie się tych wyrazów używa³¹.

Zatem jak rozumie Koneczny kulturę? To tylko część większej całości, jaką jest cywilizacja. Poszczególne kultury stanowią elementy składowe tej samej cywilizacji i sprawiają, że różni się ona w swych przejawach. Zatem jak pisze filozof w ramach cywilizacji łacińskiej możemy wymienić średniowieczną kulturę Francji i Polski, styl życia na wsi i w mieście³². Same próby odróżniania kultur od cywilizacji są dla autora „O wielości cywilizacji” zbędne i bezwartościowe³³.

4. Cywilizacja

4.1. Cywilizacja u Spenglera

Cywilizacja u Spenglera to stadium rozwojowe kultury pojętej szeroko. Twierdził on, że każda kultura (pojęta szeroko) miała swoją własną, nieuchronną cywilizację. Występowała w momencie zaniku napięć i przewagi drugiej części dychotomii. Pojawiała się ona zawsze w okresie schyłkowym, gdy kultura umiera. Jej pojawienie stanowiła naturalną, historyczną konsekwencją rozwoju. Polegała ona na „stopniowym eksploatowaniu nieorganicznych, obumarłych form”³⁴. Jej symbolami były masy ludzkie zamieszkujące wielkie metropolie i powstające jako skupiska ludzkie prowincje symbolizujące tereny poślednie: „obszar wiejski spada do rangi prowincji”³⁵. To właśnie one odrywały ludzi od tego, co pierwotne, dobre i nieskażone: od ziemi, rodu i tradycji.

Spengler potępia zarówno miasta, jak i mieszkające w nich masy. Były one tworamami sztucznymi. Masy żyły w przeintelektualizowanym świecie, bez spontaniczności i własnej inicjatywy. Tak samo negatywnie wyrażał się na temat miasta, siedliska mas. Był to:

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 15.

³² Tamże, s. 159.

³³ Tamże.

³⁴ O. Spengler, *Zmierzch...*, s. 49.

³⁵ Tamże.

punkt, w którym skupia się całe życie szerszych regionów, podczas gdy reszta usycha; zamiast typowego, zrosniętego z ziemią ludu – nowy nomada, pasożyt mieszkawiec wielkiego miasta, ów wyzbyty tradycji, występujący w bezkształtnej płynnej masie człowiek czystych faktów, irreligijny, inteligentny, nieplodny, czujący głęboką niechęć do chłopstwa (z jego najwyższą formą ziemiaństwem)³⁶.

To właśnie demokracja i pochodne jej zjawiska społeczne stanowiły przejaw cywilizacji. Pojawiły się wtedy partykularne interesy, nacisk na indywidualizm. Narodziły się prywatne wojny, państwa i ustroje. Powstał się imperializm i będący jego manifestacją socjalizm.

Jaki był prasympol cywilizacji? To człowiek faustyczny. Stanowił on zupełne przeciwieństwo, a jednocześnie dopełnieniem człowieka apolińskiego. Moim zdaniem stał on, na granicy obu epok. Przedstawiał on swoją duszą i ciałem kulturę zachodnio-europejską. Narodził się już koło X w.³⁷. Był oderwany od świata mu danego w tym oto czasie i miejscu. Nakierowywał się na samego siebie i na przestrzeń. Jego myśl nieustannie porzucała codzienność wędrowała gdzieś w przestrzeni umysłu. Charakteryzowała go samotność samoświadomość, która umożliwiała i prowokowała jednocześnie rozdarcie wewnętrzne. W jego postaci można było zobaczyć zbliżającą się lub nawet obecną cywilizację. Ta jednostka pełna dynamizmu, aktywności i historyczności prezentowała szereg cech volkistowskich, typowych symboli od czasu romantyzmu³⁸. Kultura faustyczna miała charakter wybitnie germański. Dowodzą tego i sama nazwa, i główni bohaterzy tej kultury jak Zygfyrd, Walhalla, Kantowski imperatyw moralny, rola techniki³⁹. Reprezentantem kultury faustycznej była też przestrzeń rozumiana jako głębia, rozciągłość nieskończona. To coś, co jest jak Faust nienasycone, w ciągłym biegu, nieukozone, nienasycone, wiecznie pragnące i poszukujące.

Narodziny kultury faustycznej wiążą się z momentem wyginięcia źródłowych dla kultury wartości, które są związane ze wsią. Kolejnym wyznacznikiem były procesy urbanizacyjne prowadzące do powstawania metropolii, miast molochoń skupiających narastające masy ludzkie, następujący zanik więzi wspólnotowych, atomizacja i partykularyzacja społeczności ludzkich. Politycznymi formami tego stadium kultury są liberalizm, demokracja, parlamentarne systemy partii politycznych, egoizm działań gospodarczych⁴⁰.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 125.

³⁸ *Volk* znaczy po niemiecku lud. Zatem byłyby to ideały chłopstwa, przywiązania do gleby, miejsca, kultury wsi. Jednym słowem wydaje mi się, że Spengler miał na myśli odwołanie się do pierwotnych kultur magicznych w wersji nakreślonej przez romantyzm.

³⁹ A. Kołakowski, *Wstęp...*, s. 17.

⁴⁰ Tamże.

4.2. Cywilizacja u Konecznego

Jak już wspomniałam, pojęcie cywilizacji było pojęciem centralnym w filozofii Konecznego. Dla niego nie było i nie będzie jednej uniwersalnej cywilizacji. Stwierdził on, że jest ich wiele. Świadczył o tym chociażby już tytuł jego głównej książki *O wielości cywilizacji*. Zdaniem Marka Jakubowskiego filozof zaprezentował swoją postawą tendencje antypozytywistyczne panujące wśród historiozofów na przełomie XIX i XX wieku, a także w pierwszej połowie wieku XX. Na rozwój koncepcji dotyczących pluralizmu cywilizacyjnego miały wpływ dynamicznie rozwijające się dyscypliny jak: socjologia czy antropologia kulturowa⁴¹.

Czym zatem była cywilizacja? Koncepcja Konecznego była różna od koncepcji Spenglera. Nie miała charakteru biologicznego, nie miała etapów rozwoju analogicznych do rozwoju ludzkiego. Najśłynniejsza z definicji została podana w głównym dziele badacza *O wielości cywilizacji*, w którym cywilizacja „to suma wszystkiego, o pewnym odłamowi ludzkości jest wspólnego; a zarazem suma tego wszystkiego czem się taki odłam różni od innych”⁴². Pisał też, że to nic innego jak „metoda ustroju życia zbiorowego”⁴³. Była to suma tego, co wyróżnia daną społeczność na tle innych. Samych cywilizacji w przeszłości mogło być wiele i nikt nie był i nie jest w stanie dokładnie powiedzieć ile ich było. Cywilizacje mogły być pełne i niepełne; jedno wiele i wszechstronne, jednolite i mieszane, oryginalne i naśladowcze⁴⁴.

Ile było wielkich cywilizacji? 22, ale do dziś zachowało się tylko 7 (żydowska, bramińska, turańska, chińska, arabska, bizantyjska, łaćnińska).

Cywilizacja zaczynała się tworzyć stopniowo począwszy od opanowania przez człowieka pewnych czynników zewnętrznych (ognia, sposobu hodowli zwierząt i założenia rodziny)⁴⁵. Wraz z tymi elementami pojawiały się czynniki wewnętrzne (język, tradycja i poczucie własnej śmiertelności)⁴⁶. Pierwowzorem cywilizacji była monogamiczna rodzina:

Faktem jest, że na początku była monogamia. Już nie można mówić o rzekomej pierwotności bezładnej gromadności bez narażania się wprost na śmieszność. Jednożeństwo panuje u Pigmejów, przedstawicieli „najstarszej kultury świata”, których istnienie stwierdzone od lat niemal półczwarta tysiąca⁴⁷.

⁴¹ M. Jakubowski, *Ciągłość...*, s. 264.

⁴² F. Koneczny, *O wielości...*, s. 154.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 155.

⁴⁵ Patrz: J. Skoczyński, *Koneczny...*, s. 53.

⁴⁶ Tamże, s. 54.

⁴⁷ F. Koneczny, *O wielości...*, s. 68.

Dla Konecznego argumentem przemawiającym za monogamią był także fakt pierwotnej endogamii i braku kobiet⁴⁸. Jak już wspominałam, charakteryzując metodologię Konecznego, jego indukcja nie była indukcją „czystą”. Szukał on w przeszłości dowodów podkreślający pierwszeństwo monogamii, wspominając tylko o poligamii i poliandrii i opisując te formy jako wtórne (poligamia)⁴⁹ i rzadkie (poliandria)⁵⁰.

Od samego początku we wspólnocie rodzinnej wyraźna była tendencja do jej ekspansji i podziału na mniejsze grupy. Z rodziny wyłaniał się ród połączony wspólnym przodkiem, tak samo wyposażony niejako z natury w tendencje ekspansyjne. Każdy ród podlegał ewolucjom, jakim była spółka rodowa i despotcja. Pierwsza z form była zrzeszeniem spadkobierców pierwotnego seniora – protoplasty, a druga bezprawnym panowaniem najstarszego w rodzie. Ze wspólnot rodowych powstawały wreszcie cywilizacje jako „ostateczny efekt procesu dziejowego”⁵¹. Wszystkie zbiorowości tworzyły się w oparciu o trójprawo (początkowo) i quincunxa (w późniejszym okresie).

Trójprawo było system trzech rodzajów prawa, które powstały w obrębie ustroju rodowego, w trakcie formułowania się cywilizacji. Składało się ono z prawa rodzinnego wyznaczającego relacje w rodzinie, majątkowego i spadkowego.

Prawo rodzinne, zwane u Konecznego familijnym wyznaczało charakter rodziny, rolę kobiety i „właściciela” dzieci. Jak już wcześniej wspomniałam, idealnym i pierwotnym rodzajem relacji w rodzinie była monogamiczna rodzina. Właśnie prawo familijne zostało utworzone po to, aby jej bronić. Prawo majątkowe i spadkowe miało w założeniu bronić własności indywidualnej, która dla Konecznego była niezwykle ważna.

Wraz z rozwojem społeczności i różnicowania się rozmaitych metod organizowania życia pojawił się quincunx. Był on konieczny, aby cywilizacja mogła się dalej rozwijać. Musiała ona reprezentować równowagę pomiędzy pięcioma wartościami. Koneczny nazywał je właśnie *quincunxem*. Termin ten znaczy dosłownie tyle, co „pięć uncji”, czyli w tłumaczeniu dosłownym pięć dwunastych jakiejś całości. Jan Skoczyński twierdzi, że miara pięciu uncji była używana w starożytnym Rzymie w rozmaitych celach. Prawdopodobnie Koneczny wybrał tę nazwę dla oznaczenia układu wartości jako pięciu punktów na kostce do gry. Tak, jak układały się punkty na kostce do gry, tak też układały się wartości *quincunxa*. Inną inspiracją dla zastosowania przez filozofa tej nazwy mogło być również dzieło Stanisława Orzechowskiego „Quincunx, to jest wzór korony polskiej...”⁵².

⁴⁸ Tamże, s. 72 n.

⁴⁹ Tamże, s. 111.

⁵⁰ Tamże, s. 109.

⁵¹ R. Polak, *Cywilizacje...*, s. 35.

⁵² J. Skoczyński, *Koneczny...*, s. 58.

Elementy pięciomianu reprezentowały jedność pierwiastka duchowego z cielesnym, był idealnym połączeniem obu tych sfer. Dwoisty podział na sferę duchową i cielesną według Leszka Gawora był nawiązaniem do „tradycyjnego dla chrześcijańskiego światopoglądu, inspirowanego filozofią św. Tomasza”⁵³.

Jak zatem charakteryzował się pięciomian? Zdrowie i dobrobyt reprezentowały część materialną, fizyczną, natomiast dobro i prawda część spirytualistyczną. Kategorią łączącą oba te wymiary było piękno. „Dobro (...) określa sferę moralności, (...) prawda, która jest jakby kierunkowskazem zarówno poznania przyrodzonego, jak i nadprzyrodzonego”⁵⁴. Zdrowie „określa relacje człowieka z własną cielesnością (co przejawia się w szczególności w sferze obyczaju”, a dobrobyt „przede wszystkim ekonomiczne relacje międzyludzkie”⁵⁵. Piękno natomiast przejawiało się w sztuce. Wszystkie jej dziedziny życia tworzyły jedną harmonijną całość. Cywilizacjami ułomnymi były te, które nie dbały o wzajemne dobre relacje między wszystkimi kategoriami pięciomianu. Przykładem mogłaby być cywilizacja turańska, która miała charakter gromadnościowy i skupiała się na wartościach materialnych, zwłaszcza na zdrowiu i tężyznie fizycznej. *Quincunx* stanowił „uniwersalny schemat pojęciowy strukturalizujący życie zbiorowości ludzkiej, (...) [był] aksjologiczną siatką, na kanwie której zachodziło organizowanie życia indywidualnego i społecznego”⁵⁶. Był uniwersalnym kluczem do cywilizacji.

Każda cywilizacja, o ile była żywotna, dążyła do ekspansji, walczyła aż do zniszczenia wroga, czyli innej cywilizacji. Agresja może mieć charakter dwojaki: militarny i kulturowy. Nie mogła ona wroga wchłonąć, bo wszelkie mieszanki cywilizacyjne były szkodliwe i zbędne⁵⁷.

4.2.1. Charakterystyka głównych cywilizacji u Konecznego

Przedstawiając koncepcję cywilizacji Konecznego, wspomniałam, że według filozofa tylko siedem przetrwało do czasów mu współczesnych. Były to: cywilizacja łacińska, turańska, bizantyńska, żydowska, bramińska, chińska i wreszcie arabska.

Najpełniejszą i najdoskonalszą cywilizacją była cywilizacja łacińska, jedyna o charakterze personalistycznym. To, co ją wyróżniało od innych to prymat

⁵³ L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 43.

⁵⁴ M. Jakubowski, *Ciągłość...*, s. 266–267.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ L. Gawor, *O wielości...*, s. 44.

⁵⁷ Szerzej na temat rozwoju cywilizacji praw rządzących ich rozwojem i historią w: Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 310 n., a także *O ład w historii*, Nortom, Wrocław 1999. Osobny rozdział poświęcił tej tematyce też Jan Skoczyński, *Koneczny...*, s. 125 n., a także Leszek Gawor, *O wielości*, s. 140 n.

sił duchowych nad materialnymi, „oparcie państwa na społeczeństwie, a prawa na etyce”⁵⁸. Tylko w niej wszystkie wartości quincunxa były realizowane wspólnie. Dodatkowo ludność wierzyła w Boga, Kościół był oderwany od państwa, a stosunki między ludzkie regulowało prawo. Panował pluralizm polityczny. Każda jednostka miała prawo do autokracji. Gwarantowała też ta cywilizacja poszanowanie godności osoby ludzkiej. Rozwinęła się na terenie Europy.

Formą szczególnie potępianą przez autora *O wielości cywilizacji*, była cywilizacja turańska. Miała ona charakter obozowy, ludność żyła jak w koszarach. Zajmowała obszar od Wschodniej Słowiańszczyzny do Azji i dzieliła się na dwa kręgi kulturowe: moskiewski i kozacki. Pisał o nich, że były to społeczności „zamieniające się czasem w armię, lecz nigdy [...] w społeczeństwo”⁵⁹. Wielką rolę odgrywał wódz, będący zarazem „półbogiem, panem życia i śmierci każdego bez wyjątku”⁶⁰. Gdy ludność nie prowadziła wojny, to popadała w stan zepsucia.

Kolejną cywilizacją charakteryzowaną przez filozofa była cywilizacja bizantyńska. Ona to powstała na terenie dawnego Cesarstwa Bizantyńskiego, ale „nie stała się wcale dalszym ciągiem rzymskiej”⁶¹. Rozwinęła się w antycznym Bizancjum i przeniosła się do Hiszpanii i wraz z poślubieniem przez władcę Cesarstwa Niemieckiego bizantyjskiej księżniczki przeniosła się do Niemiec. Metoda organizowania życia charakteryzowała się też utożsamieniem prawa publicznego z osobą władcy, której wszystko zostało podporządkowane, a co zaowocowało w późniejszym okresie etatyzmem i państwem totalnym⁶². Tak samo jak religia, tak i każdy przejaw działalności społeczeństwa musiał być podporządkowany państwu⁶³. Panował tam również prymat wartości materialnych nad duchowymi.

Kolejną opisywaną cywilizacją jest cywilizacja żydowska. Należy ona do gatunku tych, które mają charakter sakralny: tzn., że każdy przejaw życia jest określony przez religię, a prawo publiczne jest prawem religijnym. „Cywilizacja żydowska była i jest sakralną”⁶⁴. Nie straciła go mimo wielu zmian w samej doktrynie religijnej⁶⁵. Ma ona charakter gromadnościowy, przez co nie szanuje odrębności jednostki, tak samo nie toleruje wolności i indywidualności.

Cywilizacja bramińska była niejednokrotnie utożsamiania z samą religią bramińską. Charakteryzowała się ona ustrojem rodowym i kastowym⁶⁶. Charak-

⁵⁸ R. Polak, *Cywilizacje...*, s. 38.

⁵⁹ F. Koneczny, *O wielości...*, s. 289.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 293.

⁶² R. Polak, *Cywilizacje...*, s. 42.

⁶³ F. Koneczny, *O wielości...*, s. 293.

⁶⁴ Tamże, s. 248.

⁶⁵ Tamże, s. 247.

⁶⁶ Tamże, s. 291.

ter występujących w jej obrębie państw był zawsze despotyczny, a władza zawsze obejmowała tylko to, co nie podlegało zwierzchnictwu kast, bo kasta pod tym względem posiadała całkowitą autonomię. Ani rozwój państwa, ani społeczeństwa nie był rozwojem pełnym⁶⁷.

Prawo państwowe w cywilizacji chińskiej opierało się na ustroju rodowym z cesarzem jako „starostą rodowym całej ludzkości”⁶⁸. Wszelkie konflikty były rozwiązywane z wolą cesarza, a ludność była wielką rodziną słuchającą bezwzględnie swojego ojca-cesarza. Podobnie jak w cywilizacji bramińskiej, społeczność miała ograniczony wpływ. Mogła decydować o tym, co nie podlegało państwu, które funkcjonowało tylko dzięki biurokracji. Sytuacja ta zaowocowała totalnym brakiem zdolności do utrzymania biurokracji przez ludność chińską.

Ostatnią z charakteryzowanych przeze mnie metod ustroju była cywilizacja arabska. W niej prawo publiczne wywodziło się z życia prywatnego i musiano je „wyprowadzić jakoś z Koranu (...), służbę wojskową wydedukowano z obowiązku wojny świętej, a podciągnięto pod obowiązek udzielania jałmużny”⁶⁹. Miała ona bardzo rozbudowany aparat urzędniczy, który blokował swobodny rozwój społeczeństwa. Podobnie jak w cywilizacji turańskiej, władca w każdej chwili mógł się wtrącić w najdrobniejszą ze spraw.

5. Zakończenie

W swoim artykule chciałam pokrótce porównać dwóch filozofów działających w pierwszej połowie XX w. Obaj byli przekonani o słuszności i niejkiej wyjątkowości swoich koncepcji. Obaj widzieli nadchodzący kryzys w otaczającym ich świecie i obaj widzieli wyjście z tej patowej sytuacji.

Dla Spenglera katastrofa była nieunikniona. Śmierć kultury była niejako wpisana w jej istotę i nie dało się tego procesu odwrócić, tak samo jak nie da się zapobiec śmierci wśród starców czy chorych roślin. Jedyne, co można było zrobić w ówczesnej sytuacji, to odejść w „wielkim stylu”. Chociaż niemiecki filozof widział rolę swoich rodaków w odchodzeniu w przeszłość. Krytykował ustrój polityczny Republiki Weimarskiej, demokrację, liberalizm, parlamentaryzm, system partyjny⁷⁰. Na czele państwa miał stać nieokreślony wódz, dyktator, cesarz⁷¹. Pomóc mu miała idea pruskiego socjalizmu, rozumianego swoiście. Miała to być chęć czynu, potęga, poczucie tożsamości z innymi obywatelami. Socjalizm był

⁶⁷ Tamże, s. 290.

⁶⁸ Tamże, s. 291.

⁶⁹ Tamże, s. 290.

⁷⁰ Szerzej: O. Spengler, *Duch pruski i socjalizm*, [w:] Spengler, *Historia...*

⁷¹ A. Kołakowski, *Spengler...*, s. 114–115.

czymś wrodzonym i miał wybitnie pruski charakter. Chodziło mu o wyhodowanie zdyscyplinowanego niczym żołnierze społeczeństwa⁷². Spengler uważał, że w Europie, w której żył konflikt był nieunikniony. Miała nastąpić wojna, walka Niemiec, jako posłanników z ponadkulturowymi, monstualnymi masami.

Wiemy teraz, o co toczy się gra: nie chodzi tylko o los niemiecki, lecz o los całej cywilizacji.

W ten oto sposób cywilizacja europejska odejdzie w mroki historii.

Natomiast dla Konecznego dzieje Europy nie muszą zakończyć się zalaniem kontynentu przez trzy wrogie cywilizacje. Widział on nie totalną katastrofę, a kryzys, który można przezwyciężyć. Misja uratowania Europy została powierzona Polakom. Byli oni ze wszystkich stron otoczeni. Polska stanowiła granicę cywilizacji łacińskiej, a „od wieku X była walczącym przedmurzem wiary katolickiej”⁷³. Dodatkowo obszar Polski stanowił zawsze miejsce, gdzie walczyły ze sobą wpływy trzech obcych cywilizacji: turańskiej, bizantyńskiej i żydowskiej. Jak już wcześniej wspominałam, cywilizacje są w stanie konfliktu i mają ekspansywne zamiary. Zatem Polska jest w ciągłym zagrożeniu. Dodatkowo, jako przedstawicielka bardziej wysublimowanej z metod, ma mniejsze szanse w konflikcie z bardziej prymitywnymi⁷⁴. Pojawił się u filozofa postulat, aby cała Europa udzieliła niezbędnej pomocy będącej przedmurzem Polsce⁷⁵. Sami Polacy powinni byli nie ulegać pokusie stworzenia cywilizacyjnej mieszanki, tylko stać wiernie na straży cywilizacji łacińskiej, w której to należy im się miejsce poczesne. Powinni byli dbać o jedność, siłę a także o uetycznienie „wszelkich form życia społecznego [jako] jedyne go sposobu przezwyciężenia kryzysu, jaki przychodzi”⁷⁶.

⁷² Tamże, s. 118.

⁷³ L. Gawor, *O wielości...*, s. 166.

⁷⁴ Mam tu na myśli pięć praw dziejowych, o których wspominałam wcześniej.

⁷⁵ Szerzej w: F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Warszawa 2002.

⁷⁶ L. Gawor, *O wielości...*, s. 168.

EWA OLSZÓWKA

Generalia etyczne w filozofii społecznej Feliksa Konecznego

W powszechnym przekonaniu dobro jako pozytywna wartość wszelkich czynów i zachowań realizuje się wówczas, kiedy wybieramy to, co najlepsze spośród tego, co jest możliwe. Takie przekonanie w swoim pracach wyrażał także jeden z największych polskich filozofów pierwszej połowy XX wieku Feliks Koneczny. Był nie tylko twórcą spójnej koncepcji filozoficznej, wyjaśniającej prawidłowości funkcjonowania ludzkich społeczeństw, ale także spadkobiercą całej tradycji polskiej filozofii. Głosił bowiem tak jak niegdyś polscy mesjaniści, że żyjemy w kraju, w którym wiara, uczciwość, dobro były zawsze wysoce cenione, a przez to Polacy są w pewnym sensie wzorem moralnym dla społeczeństw na całym świecie. Wszystko jednak ulega zmianom, również ludzkie postępowanie, w tym i wyznawane wartości. Podkreślał także, że istnieje przekonanie, iż „dawniej” społeczeństwa były bardziej moralne i wierzące, a stąd w filozofii przyjęło się, że współczesna etyka akceptuje jako kryteria naszych czasów – obojętność, nietolerancję, cwaniactwo.

W życiu jednak kierujemy się pewnymi wzorcami, obdarzamy szacunkiem ludzi ofiarnych, cenimy prawość, odczuwamy pogardę do ludzi biernie poddających się cudzej woli. Podobają nam się nam za to ludzie szlachetni, bez skazy. Właściwie trudno dziś mówić o wartościach, które wyznaczałyby obszar społecznie aprobowanego postępowania. Ludzie obierają różne zasady moralne towarzyszące przy dokonywaniu wyborów. Brak jest standardów, które tworzyłyby uniwersalne i obowiązujące wartości, zakreślałyby obszary moralnego postępowania.

To właśnie polski historyk był tym uczonym, który dokonał szczegółowej klasyfikacji ludzkich zachowań ze względu na kryteria moralne. Zapewne także dlatego w ciągu ostatnich kilku lat nastąpił wyraźny wzrost zainteresowań dorobkiem naukowym tego filozofa. Feliks Koneczny był postacią niemal całkowicie za-

pomnianą jeszcze na początku lat 90. ubiegłego stulecia. Nieliczne publikacje poświęcone jego twórczości miały charakter sporadyczny, incydentalny. Ich autorzy koncentrowali się głównie na aspekcie filozoficznym i socjologicznym zawartym w tworzonej przez Konecznego nauce o cywilizacji¹. Tymczasem jego bogaty dorobek naukowy obejmuje tematykę pozwalającą na orientację w dziejach rodzimej historii, jak również w dziejach kultury i cywilizacji powszechnej. Jak słusznie zauważają historycy polskiej filozofii: „Pomaga zrozumieć i odczytać we właściwym świetle rytm zmian politycznych i społecznych przebiegających także przez współczesną scenę europejską”².

Koneczny jest twórcą teorii zwanej „nauką o cywilizacji”, której punktem wyjścia uczynił jednostkowe fakty, celem zaś prawa dziejowe. „Cywilizacja – to suma wszystkiego, co pewnemu odłamowi ludzkości jest wspólne; a zarazem suma tego wszystkiego, czem się taki odłam różni od innych [...] Cywilizacja jest to metoda ustroju życia zbiorowego”³. Jedyłą personalistyczną czyli taką, która w pełni szanuje godność osobową człowieka, jest według niego cywilizacja łacińska. Ukształtowała się w średniowieczu w Europie na bazie tradycji prawa rzymskiego, filozofii greckiej i religii chrześcijańskiej. Cywilizacja łacińska wyróżnia się na tle innych cywilizacji autonomią jednostki względem społeczeństwa z zachowaniem osobistej odpowiedzialności, wyraźnie zakreślonym zakresem obowiązków względem innych oraz istnienia poczucia narodowego.

Istotnym składnikiem każdej cywilizacji jest moralność. Wileński filozof łączył moralność z początkami życia zbiorowego, akcentując jej pierwszeństwo względem prawa. Prawo jedynie potwierdzało i wzmacniało postawy moralne, jednocześnie pozostając w ścisłym związku z etyką. „Tak prawo, jako też etyka, były zbiorami norm wskazujących, jak postępować w danej sytuacji życia”⁴.

Zastanawiając się nad tym czy istnieją jakieś wartości wspólne, które miałyby odzwierciedlenie w większości systemów etycznych Koneczny doszedł do wniosku, że istnieją „pewne normy umysłowe, [...] pewne pojęcia abstrakcyjne, które znajdujemy w każdej cywilizacji, tylko że z pojęcia wspólnego wysnuwa każda inne wnioski. Czyli innymi słowy: wspólną zasadę stosuje każda cywilizacja odmiennie”⁵. Określił je mianem generalistów etyk.

Zdaniem Ryszarda Polaka „generalia etyk” wileński historyk wprowadził po to, aby dzięki nim dokonać szczegółowego opisu cywilizacji światowych. a tak-

¹ J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991, s. 45.

² Z. Miedziński, *Nauka o cywilizacji Feliksa Konecznego*, „Odpowiedzialność i Czyn” 1990, nr 2, s. 8.

³ F. Koneczny Feliks, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 154.

⁴ F. Koneczny, *Etyki a cywilizacje*, Krzeszowice 2004, s. 29.

⁵ F. Koneczny, *Harmider etyk*, „Myśl Narodowa” 1936, nr 24, s. 2.

że porównać poziom cywilizacyjnego rozwoju jednostek i społeczeństw⁶. Do tych generaliów zaliczył: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy. „Jeżeli się zna tych siedem rzędnych, można określić rodzaj i szczebel etyki wszędzie i gdziekolwiek”⁷.

Generalia etyk występują od początków istnienia społeczeństw zorganizowanych i towarzyszą wszystkim działaniom człowieka o charakterze moralnym. Skonstruowane przez historiozofa pojęcia – jak pisze Polak – posłużyły mu do opisu zachowań moralnych zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw oraz do ich oceny⁸.

Spośród siedmiu generaliów etyki na pierwszym miejscu Feliks Koneczny wymienia obowiązek. „Jasne poczucie obowiązku można przyznać tylko temu, kto wznosi się do bezinteresowności”⁹. Prezentuje tu pogląd, iż pojęcie to jest niejednoznaczne, bowiem istnieją rozmaite obowiązki: warunkowe i bezwarunkowe, dziedziczne i osobiste, powszechnie i zawodowe, stałe i czasowe. Wśród obowiązków są takie, które istnieją od początków istnienia cywilizacji i ich liczba jest stała. Tylko „etyka katolicka przyjęta przez cywilizację łacińską ma to do siebie, że w miarę rozwoju cywilizacyjnego powiększa się w niej ilość obowiązków”¹⁰. W etyce katolickiej obowiązki wypełniane są dobrowolnie, obejmują różnorodne dziedziny życia między innymi sztukę, prawo. Do nadrzędnych obowiązków wileński filozof zaliczył obowiązki wobec Stwórcy, zawarte w Dekalogu, jak również obowiązki względem osób drugich. W cywilizacji łacińskiej, twierdził, istnieją także „obowiązki pewnego rodzaju nie znane nigdzie indziej, mianowicie obowiązki względem samego siebie”¹¹. Dzięki nim człowiek kształtuje w sobie samodyscyplinę moralną, uczy się systematyczności, pilności.

W cywilizacji łacińskiej, według Konecznego, rzetelne wypełnianie obowiązku świadczy o moralnym rozwoju społeczności, w innych natomiast cywilizacjach ta sama kategoria może powodować etyczną degradację¹². Dzieje się tak w cywilizacji bramińskiej, chińskiej i żydowskiej, gdzie „szczególny obowiązek spłodzenia syna” przyczynił się do rozluźnienia obyczajów. „Bywają więc obowiązki torujące drogę niemoralności w rozumieniu innej cywilizacji”. Surowość w przestrzeganiu obowiązków, jak pisał, w każdej cywilizacji zależy od poziomu rozwoju społecznego, „nauka katolicka głosi, że im wyższy szczebel, tym więcej obowiązków

⁶ R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 17.

⁷ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 64.

⁸ R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 112.

⁹ F. Koneczny, *Harmider etyk*, „Myśl Narodowa” 1936, nr 24, s. 2.

¹⁰ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 64.

¹¹ F. Koneczny, *Harmider etyk*, „Myśl Narodowa” 1936, nr 24, s. 2.

¹² F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981, s. 17.

i tym surowsze ich przestrzeganie, gdy tymczasem braminizm trzyma się prawidła wręcz przeciwnego”. Cywilizacja żydowska i bramińska nakładają na społeczeństwo obowiązki o charakterze sakralnym. Nie przestrzegając ich człowiek staje się grzesznikiem, „mimo że jego czyny nie są – obiektywnie rzecz ujmując – złe i nie przynoszą szkody innym ludziom, z którymi współżyje”¹³.

Z kwestią obowiązku wiąże się kryterium bezinteresowności. Autor *Zwierzchnictwa moralności* wyraził opinię, iż „jasne poczucie obowiązku przyznać można tylko takiemu, kto wznosi się do bezinteresowności”. Człowiek bezinteresowny, jego zdaniem, „przestrzega obowiązków wbrew interesom własnym”¹⁴, a o ich wykonaniu powinna decydować przede wszystkim siła woli.

„Siła bezinteresowności jest nadzwyczajna”, twierdził Koneczny, bo od jej rozmiaru zależą w znacznej mierze losy narodu i państwa. Tylko w ramach cywilizacji łańskiejskiej człowiek może bezinteresownie wypełniać swoje obowiązki względem siebie i innych, a samo życie w społeczeństwie jest źródłem radości i zadowolenia. Zapewne dlatego uznawał bezinteresowność jako jeden z najważniejszych czynników decydujących o zachowaniach moralnych jednostek ludzkich i społeczeństw bowiem „źródło etyki tkwi bezwarunkowo w bezinteresowności”¹⁵.

Kryterium odpowiedzialności umożliwia zakwalifikowanie człowieka do odpowiedniej metody ustroju życia zbiorowego, do określonej cywilizacji. Istnienie poczucia odpowiedzialności warunkuje byt na wyższym szczeblu etycznego rozwoju. Wileński filozof twierdzi, iż „luki w poczuciu odpowiedzialności stanowią kalektwo moralne, które wcześniej czy później pociągnie za sobą niedomagania nie tylko duchowe, ale aż nazbyt dotykające, szerzące spustoszenia w kategoriach cielesnych”. Najważniejsza jest odpowiedzialność moralna, pisał, to ona ma decydujący wpływ na ludzkie działania etyczne, a tylko w cywilizacji łańskiejskiej występuje pełna odpowiedzialność i świadomość za swoje czyny we wszystkich sferach życia. Stąd sugeruje, iż „w życiu zbiorowym musi być odpowiedzialność spotęgowana, inaczej zrzeszenie będzie się staczać do upadku”¹⁶, brak lub ograniczenie odpowiedzialności powoduje bowiem prymitywizm etyczny ludzi i zastój w ich rozwoju.

Sprawiedliwość – czwarta kategoria generalistów, stanowi syntezę obowiązku, bezinteresowności i odpowiedzialności. Cecha ta istniała i istnieje we wszystkich kulturach i cywilizacjach od zarania dziejów – „nie ma ludu, który by zgoda był pozbawiony tego poczucia”. Sprawiedliwość towarzyszy wszelkim zachowaniom

¹³ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 38–40.

¹⁴ Tamże, s. 40–41.

¹⁵ F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łańskiejskiej*, Londyn 1981, s. 9.

¹⁶ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 49–50.

człowieka o charakterze moralnym „wałną część każdej etyki stanowi tedy poczucie sprawiedliwości; można śmiało powiedzieć, jako bez niego nie ma w ogóle żadnej etyki”¹⁷. Nie ma zgodności, pisał Koneczny, „co do tego co uważać za sprawiedliwość, a co za niesprawiedliwość”, różnice w rozumieniu tego, co jest i nie jest godziwe w postępowaniu człowieka, wynikają z odmienności zachowań etycznych w cywilizacjach. W społeczeństwach o wysokim stopniu rozwoju cywilizacyjnego poczucie sprawiedliwości wyraża się poprzez prawo. Cywilizacja łaćcińska „wszystkie postulaty etyczne stara się wcielić w życie poprzez odpowiednie sformułowania prawne”. W innych cywilizacjach poczucie sprawiedliwości jest zagłuszone obowiązkiem wykonywania przepisów religijnych bądź państwowych. Poddani, albo wierni, jak pisze Ryszard Polak, nie mają tam możliwości wpływu na kształtowanie się sprawiedliwych stosunków w państwach i społecznościach, w których żyją¹⁸.

Sumienie jako synteza wszystkich składników etyki definiowane jest przez Konecznego jako autokrytyka moralna – „autokrytyka etyczna objawia się żalem wstydem przed samym sobą. Pozbył się sumienia, kto nie wie, co to znaczy zawstydzić się samemu wobec siebie samego”¹⁹. Przeciwwstawiając się popularnej w okresie międzywojennym etyce utylitarystów, sugerował iż postępowanie człowieka opierające się tylko na przestrzeganiu obowiązującego prawa zagłusza autentyczny głos sumienia w duszy człowieka. Osoby żyjące w ramach różnych cywilizacji mają „niejako różne sumienia. Sposób kształtowania swego sumienia zależy zarówno od woli człowieka (która jest z natury wolna) jak i od rozumu czerpiącego wiedzę teoretyczną z otaczającego świata. To dzięki rozumowi człowiek poznaje prawa, zachowania ludzkie właściwe różnym kulturom i cywilizacjom. Posiadając pewien zasób teoretycznych obserwacji, posługując się wolną wolą, człowiek dokonuje czynów o znaczeniu moralnym.

Rozważając rozwój cywilizacji i moralności na przestrzeni dziejów Koneczny doszedł do wniosku, iż ogromną rolę w tym procesie odgrywa stosunek społeczności do czasu. Podkreśla, iż „nie sposób określić gdziekolwiek rodzaju i szczebla etyki, jeśli się nie uwzględni, jakim jest tam stosunek ludzi do czasu”. Poziom moralności każdego człowieka zależy w dużym stopniu od tego w jaki sposób „postrzega czas”. Te osoby, które zwracają uwagę na upływ czasu, potrafią go właściwie wykorzystać – poprzez co osiągają wyższy poziom rozwoju moralnego i doskonala się moralnie. Natomiast ci, którzy go lekceważą stoją zawsze na niskim poziomie cywilizacyjnego i moralnego rozwoju. Zdaniem autora „Zwierzchnictwa moralności”: „oszczędzanie lub marnowanie czasu jest marnowaniem lub

¹⁷ Tamże, s. 51–52.

¹⁸ R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 121.

¹⁹ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 55.

użytkowaniem życia. Wytwarza się pilność w imię oszczędzania czasu, zapobiegliwość, oszczędność, oględność, myśl o dalszej przyszłości, wreszcie poczucie obowiązku względem następnego pokolenia²⁰.

Spółeczeństwa żyjące w obrębie cywilizacji łacińskiej, jak sugeruje wileński historyzof, posiadają silnie rozwinięte poczucie czasu, poprzez co jeszcze bardziej oszczędnie i lepiej troszczą się o losy swoich bliskich. Społeczności te nie poprzestały na biernym odmierzaniu czasu, lecz nad nim potrafiły zapanować i odpowiednio go wykorzystać poprzez praktykowanie historyzmu „który stanowi najwyższy szczebel opanowania czasu”. Historyzm jest możliwy „dzięki chronologii oraz badaniu kolejności pokoleń i ich dziejów”²¹.

Lekceważenie kryterium czasu widoczne jest wyraźnie w cywilizacji bramińskiej. W społeczeństwie bramińskim brak jest szacunku do czasu zarówno u poszczególnych osób, jak i we wzajemnych relacjach międzyludzkich. Niedocenywanie znaczenia czasu, zdaniem Konecznego, powoduje automatycznie brak szacunku dla przeszłości, zaniżenie poziomu moralności Hindusów. Z kolei społeczeństwa żyjące w obrębie cywilizacji żydowskiej wymyśliły swoją własną rachubę czasu, nie przyjmowały do wiadomości osiągnięć w dziedzinie czasomiarstwa, jakich dokonali naukowcy z innych cywilizacji. Do cywilizacji, które nie potrafiły zdobyć się na opanowanie czasu i historyzm zaliczał cywilizację chińską. W jego opinii dzieła chińskich uczonych zawierały wprawdzie sporo treści historycznych, ale poza nimi obejmowały fałszerstwa i informacje nie uporządkowane chronologicznie, dlatego też „przeciętny umysł Chińczyka nie jest zdolny do podejmowania refleksji nad czasem i jego wpływem”²².

Praca była wymieniona przez Konecznego na siódmym miejscu wśród generalistów. Była dla niego jednym z podstawowych warunków właściwego i godnego ukształtowania życia społecznego. W kręgu cywilizacji łacińskiej, jak pisał, jest ona „zawsze, niezależnie od jej historycznego kształtu i fizycznego charakteru, przede wszystkim trudem konkretnego człowieka, działaniem osoby ludzkiej, która zmierza do podporządkowania sobie i twórczego przekształcenia świata, współtworzenia jego wielorakich dóbr”²³. Podkreślał, że praca ludzka jest warunkiem doskonalenia się osoby ludzkiej „tylko pracą bez przerw osiągnąć można cele znaczniejsze, poważniejsze”. Musi ona być ciągła, systematyczna i celowa, wszelka bowiem opieszałość oraz nieuporządkowane i chaotyczne działanie degradują człowieka moralnie, co powoduje, że musi on pracą nad kształtowaniem

²⁰ Tamże, s. 63.

²¹ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1973, s. 177–180.

²² F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981, s. 10.

²³ R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 133.

swojego kręgosłupa moralnego zaczynać od początku²⁴. Dlatego zdecydowanie przeciwstawiał się poglądom twierdzącym, iż uwłaczająca godności ludzkiej jest praca typowo fizyczna, sugerując, że „według doktryny katolickiej wszelka czynność ludzka może być uświęcona”²⁵.

Koneczny jako pierwszy zwrócił uwagę na fakt, iż w cywilizacjach, w których istnieje pogarda dla pracy fizycznej, ludność stoi na niskim poziomie moralnego rozwoju. Uwidacznia się to szczególnie wśród społeczeństw żyjących na etapie etyk naturalnych, gardzące pracą fizyczną, do których zaliczał cywilizacje: chińską, bramińską, arabską i turańską. Cywilizacje te posługują się zasadą, że lenistwo jest najbardziej pożądanym trybem życia codziennego. W cywilizacji bizantyjskiej praca fizyczna traktowana jest jako kara za grzechy doczesne człowieka, z kolei w cywilizacji żydowskiej zauważa się niechęć do zajęć rzemieślniczych czy rolniczych preferując zajęcia związane z handlem.

Konkludując należałoby podkreślić, iż Feliks Koneczny ujmował moralność jako funkcję przekształcającą i porządkującą różne obszary życia społecznego. Nie jest ona zjawiskiem zamkniętym, skończonym, lecz rzeczywistością dynamiczną, oddziałyującą na przemiany dokonujące się w życiu społecznym. Mimo, iż moralność nieustannie poszerza zakres swego oddziaływania, to zachowuje określoną stałość poprzez posiadanie omówionych „generalii etycznych”. W ich zakresie możliwe są zmiany pojawiające się jako efekt świadomej działalności człowieka. To właśnie generalia etyk - obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy - ukazują najważniejsze zasady ogólne, z których w rozmaitych kulturach i cywilizacjach wysuwa się wcale niejednakowe wnioski. Generalia etyk „zachodzą zawsze i wszędzie, gdziekolwiek i kiedykolwiek wytworzy się jakieś ludzkie zrzeszenie, choćby najdrobniejsze i najprymitywniejsze”²⁶. To, jaki poziom osiągnięty został przez społeczeństwo zależy bowiem w znacznym stopniu od wykształcenia etycznego, czyli stopnia wykrystalizowania się w nim owych generalii.

²⁴ F. Koneczny, *Warunki powodzenia*, „Niedziela” 1947, nr 51, s. 411–412.

²⁵ F. Koneczny, *Państwo w cywilizacji łacińskiej*, Londyn 1981, s. 61.

²⁶ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 61.



ALEKSANDER ĆUK

Idea słowiańska w ujęciu Feliksa Konecznego

Feliks Koneczny był redaktorem miesięcznika „Świat Słowiański” przez cały okres jego ukazywania się, od 1905 roku do wybuchu pierwszej wojny światowej. Czasopismo to było organem Klubu Słowiańskiego, powołanego w grudniu 1901 roku, który tworzyło grono krakowskich uczonych, jak też kilku członków spoza Galicji. Brali oni na siebie zwalczanie propagandy panslawistycznej wśród narodów słowiańskich Monarchii Habsburgów oraz wskrzeszenia słowianofilstwa polskiego. „Słowianofile krakowscy” stawiali nacisk na rozwój słowianoznawstwa jako szczebla przygotowawczego do uprawiania myśli politycznej, dotyczącej Słowiańszczyzny. Głównym zadaniem czasopisma, według słów Konecznego, było przejście od słowianoznawstwa ku słowianofilstwu, czyli wypracowanie polskiej idei słowiańskiej w warunkach przełomu wieków XIX i XX. Niniejsze opracowanie jest próbą przedstawienia idei słowiańskiej Feliksa Konecznego, którą można od 1907 roku połączyć z hasłem „słowianofilstwo bez ustępstw”.

Sprawa słowiańska

Sprawa słowiańska – pisał Koneczny – polega na wspólności dążeń politycznych, których ostatecznym celem zrzeszenie państwowe, oparte o trzy morza: Czarne, Bałtyckie i Adriatyckie. Dążenie to jest w świadomości Słowian od lat kilkudziesięciu, ale było niewykonalnym dla braku programu; do wyrobienie takiego programu trzeba było i zmysłu politycznego i dokładnego, wszechstronnego znawstwa stosunków¹.

Klub Słowiański zaczynał swoją działalność w czasach, gdy panslawizm utracił już swą początkową siłę i moc. Jednak pomimo iż okazał się ślepym zauł-

¹ F. Koneczny, *Sprawa słowiańska a sprawa polska*, „Świat Słowiański”, 1908, t. II, s. 859.

kiem dla idei słowiańskiej, panslawizm nadal dominował w świadomości większości Słowian zachodniego kręgu kulturowego – przede wszystkim w społeczeństwie czeskim. Słowianofile krakowscy brali na siebie zadanie zwalczania panslawistycznej propagandy wśród Słowian zachodnich, jak też przywrócenie idei słowiańskiej jej pierwotnego kierunku, uwzględniającego znaczenie zasady narodowej dla narodów słowiańskich.

Na podstawie prac Konecznego można mówić o trzech okresach związanych ze znaczeniem politycznym sprawy słowiańskiej. Punkt ciężkości sprawy słowiańskiej w latach od Wiosny Ludów do ustanowienia dualistycznego ustroju państwa Habsburgów (lata 1848–1867) znajdował się w Austrii (ściślej wśród Czechów). Rozczarowanie rozwiązaniem kwestii ustrojowej Austrii pchnęło Słowian „austriackich” w objęcie panslawizmu. Za początek panslawizmu można uznać zjazd słowiański w Moskwie w 1867 roku. Zdaniem Konecznego niewspółmierność oryginalnej idei słowiańskiej z rosyjską ideą imperialną doprowadziło do degradacji idei słowiańskiej oraz, co za tym idzie, do osłabienia aktywności na polu słowiańskim. Nie ma wyraźnej granicy, od której można mówić o trzecim okresie w dziejach sprawy słowiańskiej, jednak na podstawie pism Konecznego, symbolicznie można byłoby go połączyć z wybuchem rewolucji rosyjskiej w 1905 roku. Okres trzeci był związany z powrotem sprawy słowiańskiej do monarchii Habsburgów oraz z próbą nawiązania do pierwotnego federacyjnego i wolnościowego kierunku idei słowiańskiej, co ściśle miało się łączyć z uznaniem interesu narodu polskiego.

Na podstawie powyższej próby periodyzacji można zauważyć, że sprawa słowiańska według Konecznego była rozgrywana między Pragą, Petersburgiem i Krakowem, przy czym kluczowe znaczenie mieli Czesi, jako możliwi pośrednicy w sporze rosyjsko-polskim, którzy jednak – jak uważał Koneczny – nie wywiązali się z tego zadania. Uczony więc historii sprawy słowiańskiej do czasów pojawienia się Klubu Słowiańskiego w 1901 roku, w dużej mierze łączy z postawą Czechów. Krakowski historyk, już jako redaktor „Świata Słowiańskiego” śledził sygnały zbliżenia czeskiego i polskiego stanowiska oraz podjął się w latach poprzedzających pierwszą wojnę światową próby sporządzenia programu politycznego dla wspólnej polsko-czeskiej polityki słowiańskiej. Według niego była to jedyna właściwa droga dla sprawy słowiańskiej. Jak wiemy, uznanie pierwszeństwa rosyjskiego w sprawie słowiańskiej przez Czechów doprowadziło do zwyrodnienia się idei słowiańskiej.

Zjazd słowiański w Moskwie („Pielgrzymka do Moskwy”) oznaczał kompromis między federacyjnym programem słowiańskim a rosyjskim autokratyzmem – uważano to wtedy za konieczność polityczną wobec dualizmu austriackiego.

Następstwem tego kompromisu – wywodził Koneczny – była degradacja idei słowiańskiej:

Nie mogąc zaprzędz w rydwan słowiański Austrii, a tracąc wiarę w Rosję – stracono głowę i wydano hasło, że idea słowiańska nie jest polityczną, tylko „kulturalną”. [...] Idea słowiańska stawiała się z czasem zlepkiem mechanicznym najrozmaitszych przeciwieństw, pragnień i złudzeń, ideałów i nonsensów, aż wreszcie stała się frazesem. [...] Nicość kompromisu wykazała się w całej postaci, należało powrócić do hasła wolnościowego, federacyjnego i można to było zrobić w Austrii już przed kilkunastu laty, od kiedy Słowianie południowy poczęli być czynnikiem politycznym w Cislitawii, należało wyprzeć się panslawizmu, powrócić do słowianofilstwa z lat 1848–1867, oświadczyć się przeciw oficjalnej Rosji, wciągnąć Polaków do sprawy bezmyślny „panslawizm”, trzymający się już tylko siłą bezwładności nie mógł oczywiście zjednywać Czechom, Słoweńcom i Chorwatom sympatjy na wiedeńskim dworze!²

Skutki epizodu panslawistycznego w historii sprawy słowiańskiej były głównie ujemne. Zdaniem Konecznego jedynym narodem, który miał jaką taką korzyść z zajmowania się austriackich Słowian panslawizmem byli Polacy. „Nasze zdobycze narodowe doszły do punktu, poza który już się nie posuną bez nowej reorganizacji Austrii; innym Słowianom daleko jeszcze od tego. A mogli byli być znacznie bliższymi tego punktu, gdyby nie fałszywy program słowiański: podniesienia się kosztem Polski, ofiarowanej na rusyfikację, dla zyskania przyjaźni Rosji”. Odrodzenie idei słowiańskiej mogło nastąpić tylko przez uznanie polskich praw narodowych. „Polonofobia osłabiała Słowian austriackich; tylko polonofilizm może ich podnieść politycznie. A wolnościowy, federacyjny program słowiański, musi być zarazem polonofilskim”. Nikt z Słowian austriackich, tego nie spostrzegł. „Idea słowiańska, pozbawiona programu, przestała rzeczywiście być ideą polityczną”³.

Idea słowiańska powstała w zachodniej części Słowiańszczyzny, przez to jej cechy odzwierciedlały sytuację i dążenia narodów znajdujących się między Bałtykiem i Adriatykiem. U podstaw idei słowiańskiej znajdowała się zasada narodo-wa. Przejęcie idei słowiańskiej przez Rosję okazało się zgubne dla tej idei. Zdaniem Konecznego

Rosja, zagarnąwszy Polskę, objęła po niej spadek polityczny, t. j. wszystkie korzyści, które miały się stać udziałem państwa polskiego. [...] Ale Rosja nie doro-sła do zarządzania tym spadkiem i pod jej wpływem nastąpiło takie zwyrodnienie idei słowiańskiej, że nikomu nie zdała się na nic, ani nawet samej Rosji⁴.

² Tamże, s. 861–862.

³ Tamże, s. 862

⁴ F. Koneczny, *Słowianofilstwo bez ustępstw*, „Świat Słowiański”, 1907, t. I, s. 411.

[Rosja] nie tylko nie stanęła na czele Słowiańszczyzny, ale systemem swych rządów i postępowaniem względem Polski rozdzieliła Słowiańszczyznę na dwa obozy, o wręcz przeciwnych poglądach, ideałach i nadziejach politycznych. [...] Od czasu osiedlenia się Madziarów nic tak nie rozszczepiło Słowiańszczyzny, nic nie wbiło się w nią tak ostro klinem, jak osiedlenie się czynowników i Kozaków w Warszawie. Próbowano złożyć Słowiańszczyznę, jako całość moralną, pomimo ucisku Polski, ponad i poza Polską. Słowiańszczyzna cierpiała na rozterkę sumienia⁵.

Przeniesienie zaś sprawy słowiańskiej z dziedziny politycznej do kultury było skutkiem zetknięcia się czeskiej idei słowiańskiej z panslawizmem. Koneczny pisał – „Niezgodność formy z treścią daje się ciężko we znaki Czechom, dezorganizując coraz bardziej ich życie publiczne, czego skutki znać do dzisiaj”⁶.

Ze interpretacji dziejów Słowiańszczyzny Konecznego nasuwa się myśl o niemożliwości realizacji idei słowiańskiej w XIX wieku. Rozbiory Polski zbiegły się ze wzrostem znaczenia narodów w historii Europy, a idea słowiańska była ściśle powiązana z tym zjawiskiem. Wyobrażone państwo polskie w XIX wieku mogłoby podjąć ideę utworzenia wspólnoty zachodnich narodów słowiańskich opartej na zasadzie narodowej. Być może taki rozwój zdarzeń byłby zwierciadlanym odbiciem jednoczenia się Niemiec. Tymczasem budowanie wspólnoty narodów od dołu dla imperialnej Rosji, było czymś obcym, niezrozumiałym, niemożliwym.

Według Konecznego sprawa słowiańska była i mogła być jedynie sprawą polityczną. Gdyby miała ona polegać na powinowactwie krwi, nie byłoby jej. Podobnie sprawa słowiańska nie mogła polegać na kulturze słowiańskiej.

„Sprawa” powstaje ze wspólnych dążeń, a więc kulturalne dążenia Słowian musiałyby różnić się zasadniczo od prądów kulturalnych reszty świata, żeby mogła być mowa o osobnej kulturze słowiańskiej. Kultura jest jedna i powszechna, zdatna wystarczyć i dla Słowian! Co za tą powszechną się znajduje, jest właściwie antykulturalnym.[...] Gdyby w robotach słowiańskich chodziło tylko o „zbliżenie kulturalne”, czy „wzajemność kulturalną”, nie byłoby różnicy pomiędzy stosunkami wzajemnymi narodów słowiańskich, a któregośkolwiek z nich do jakiegokolwiek obcego, choćby wrogiego.⁷

Zadaniem słowianofilów krakowskich było przywrócenie sprawie słowiańskiej charakteru politycznego.

Koneczny głosił, że polski interes narodowy wymagał zajmowania się sprawami słowiańskimi. „Słowiańszczyzna, to sfera naszych obowiązków, oto sfera naszego promieniowania. [...] Trzeba Słowiańszczyznę przekuć na siłę z nami

⁵ F. Koneczny, *Czesi i Słowianie wobec nowej ery słowiańskiej*, 1906, t. II, s. 26.

⁶ F. Koneczny, *Sprawa słowiańska a sprawa polska*, „Świat Słowiański”, 1908, t. II, s. 861.

⁷ Tamże, s. 859.

sprzymierzoną, dając wzajemnie idei słowiańskiej oparcie na polskiej kulturze i polskiej polityce”⁸. Jak już zostało powiedziane – dążenie ku zrzeszeniu słowiańskiemu funkcjonowała w świadomości Słowian od lat kilkudziesięciu, ale było niewykonalnym z braku programu. Polacy powinni wrócić idei słowiańskiej kierunku federalistycznego i wolnościowego. Redaktor *Świata Słowiańskiego* interpretował zadania Klubu Słowiańskiego jako próbę opanowania nurtu słowiańskiego, nadania mu kierunku zgodnego z interesem narodowym polskim, z którym były zgodne interesy innych mniejszych narodów słowiańskich. Słowianoznawstwo było pierwszym krokiem na tej drodze. Wypracowanie programu, czyli wypracowanie właściwej idei słowiańskiej, zdaniem Konecznego było dalszym krokiem „słowianofilów krakowskich”.

O znaczeniu sprawy słowiańskiej dla Polaków

Idea słowiańska zmonopolizowana i zafałszowana przez panslawizm była zwrócona przeciw interesom narodu polskiego. Ale przeciwko idei słowiańskiej zwrócili się też Polacy. Już od końca lat sześćdziesiątych XIX wieku pole walki w Słowiańszczyźnie było całkowicie oddane Rosji. Wszystko, co słowiańskie, zdaniem wielu, było wyłącznie sprawą rosyjską. Nastąpił czas zapomnienia polskiej tradycji słowianofilskiej. Klub Słowiański i „Świat Słowiański”, pracując nad wskrzeszeniem słowianofilstwa polskiego zmuszone były walczyć na dwóch frontach – na zewnątrz z propagandą panslawistyczną, i wewnątrz – przeciwko podejrzliwości i oporom społeczeństwa polskiego. Zdaniem Konecznego ten „czas zapomnienia” świadczył o głębokim kryzysie polskiej myśli politycznej: „Brak twórczości politycznej uwydatnia się atoli najjaskrawiej w kwestii idei słowiańskiej”⁹.

Gdy w Słowiańszczyźnie panowało przekonanie, – pisał Koneczny – „że dobry Słowianin to taki, kto był nieprzyjazny względem Polski; my znieśliśmy to biernie i zamiast starać się zwrócić ideę słowiańską na inne tory, poprzestaliśmy na przyjęciu do wiadomości, że idea słowiańska jest przeciw nam, a więc nie należy się z nią zadawać”¹⁰. Opinia publiczna zwróciła się przeciwko prądowi słowianofilskiemu, a tradycje słowianofilskie nagle zostały przekreślone. Pojawiło się mniemanie, że Polska nigdy nie miała nic wspólnego ze sprawą słowiańską. „Tromtadracja patriotyczna” ustępowała przed tryumfem panslawizmu, zamiast występować ze swoją ideą słowiańską trzech wieszczów. Zwycięstwem panslawi-

⁸ F. Koneczny, *Wpływy polskie w zachodniej Słowiańszczyźnie (prócz literackich)*, [w:] *Polska w kulturze powszechnej*, pod red. F. Konecznego, Kraków 1918, część I. ogólna, s. 107.

⁹ F. Koneczny, *Słowianofilstwo bez ustępstw*, „Świat Słowiański”, 1907, t. I, s. 412.

¹⁰ F. Koneczny, *Sprawa słowiańska a sprawa polska*, „Świat Słowiański”, 1908, t. II, s. 861.

zmu było uznanie ze strony samych Polaków, że wszelkie słowianofilstwo wiodło do panrusycyzmu. Przyjęcie obcej „policyjno-rosyjskiej” idei było symptomem zaniku twórczości politycznej, „zrusyfikowaniem mózgu polskiego”. Paradoksem było odrzucenie słowianofilstwa z racji patriotycznych, obowiązkiem było użyć idee słowianofilską przeciwko systemowi rusyfikacji¹¹.

Koneczny przekonywał rodaków o konieczności zajmowania się sprawą słowiańską. Redaktor „Świata Słowiańskiego” argumentował, odwołując się do wątków słowiańskich w polskich dziejach, szczególnie do słowianofilstwa polskiego w XIX wieku; wskazywał na pierwszeństwo polskie w Słowiańszczyźnie w wielu sprawach, starał się wywieść, że nie istniała żadna sprzeczność między sprawą polską, a sprawą słowiańską, wreszcie, roztaczał obraz przyszłej Polski, rozwijającej się w aspekcie kulturalnym i ekonomicznym, nawiązującej do wielkiej przeszłości Rzeczypospolitej.

Pojawienie się idei słowiańskiej umieszczał Koneczny w Polsce jeszcze w czasie przed Grunwaldem. Rok 1410 stanowił symboliczną datę, od której znaczenie słowiańskości Polski stało się powszechniejsze i ważne: „Polska staje z całą świadomością na czele «wojny z całą nacyą niemiecką», powołując się w latach 1410. – 1435. tylekroć na poczucie słowiańskie!”¹². Przez cały okres istnienia Rzeczypospolitej obecne były też motywy słowiańskie¹³. Krakowski historyk podkreślał szczególnie znaczenie słowianofilstwa polskiego w XIX wieku, za którego ojców uważał Staszica i Mickiewicza. Dwa prężne centra słowianofilstwa polskiego znajdowały się najpierw w Królestwie (do powstania listopadowego), potem na Zachodzie Europy (w czasach Wielkiej Emigracji). Krakowski Klub Słowiański, w autonomicznej Galicji, stał się na przełomie wieków XIX i XX trzecim centrum słowianofilstwa polskiego, odradzającym nurt słowianofilski i nawiązujący do dorobku poprzedników.

Akcentowanie przy każdej sposobności pierwszeństwa Polaków w związku z sprawami słowiańskimi służyło ich przekonaniu o znaczeniu sprawy słowiańskiej dla urzeczywistnienia dążeń wolnościowych narodu (takie naleganie na pierwszeństwo, mogło oddziaływać wśród pobratymców w sposób przeciwny od zamierzenia autora).

Słowiańszczyzna, to przede wszystkim my! – pisał Koneczny – My bowiem jedynie wśród pobratymców utrzymaliśmy słowiańskość nienaruszoną wszystkich warstw społecznych; my jedni posiadamy historię narodową bez przerw; nasz tylko język kształci się i piśmiennictwo rozwija bez przerwy od wieku XV; u nas

¹¹ F. Koneczny, *Słowianoznawstwo a słowianofilstwo*, „Świat Słowiański”, 1913, t. I, s. 74–75.

¹² Tamże, s. 68.

¹³ W „Świecie Słowiańskim” została utworzona rubryka „Z przeszłości słowianofilstwa w Polsce” do której materiały przygotowywał Edmund Kołodziejczyk.

najmniej domieszki krwi obcej; my nie należeliśmy nigdy, jako trabanci, do świata żadnej obcej kultury, ani niemieckiej, ni bizantyńskiej, chociaż my tylko jedni przerobiliśmy u siebie rozwój i przebieg całej kultury europejskiej, bez przerwy od XI wieku poczynając; my daliśmy Słowiańszczyźnie, co ma największego: największych uczonych [...], największych artystów [...] największych poetów [...]. U nas też zrodziła się idea słowiańska. Kłamie, lub tonie w ignorancji, kto twierdzi, że ideę tę przeszczepia się na grunt polski z obczyzny. Idea słowiańska u nas odwieczna, Polska jej matka rodzona¹⁴.

Badacz dużo uwagi poświęcił argumentacji na rzecz identyczności interesów słowiańskich i polskich. „Zupełna wspólność interesów Słowiańszczyzny a Polski w tej dobie każe więc jąć się oburącz sprawy słowiańskiej, żeby jej użyć na nowa dźwignię dla sprawy polskiej. Obecnie sprzeczności interesów nie ma nigdzie¹⁵”. Wspólnym interesem było wzmacnianie kierunku antypruskiego w Rosji i Austrii, skupienie się polityki polskiej i słowiańskiej (czeskiej, słoweńskiej i chorwackiej) na zmianie polityki zewnętrznej Austrii – co oznaczałoby zmianę radykalną stosunków europejskich – oraz ściśle porozumienie Austrii z Rosją¹⁶.

Idea słowiańska Feliksa Konecznego

Koneczny uważał, że opracowanie programu dla sprawy słowiańskiej było najważniejszym zadaniem dla „Świata Słowiańskiego”. Należało na podstawie studiów słowianoznawczych określić interesy, każdego z narodów słowiańskich i pokazać, że istnieje rzeczywista wspólność tych interesów z interesem polskim. Uczony łączył podejście do sprawy słowiańskiej z pewnymi charakterystycznymi cechami Polaków; za zderzeniem dwóch przeciwnych koncepcji Słowiańszczyzny widział różne metody opracowania idei słowiańskiej. Ponieważ powinowactwo krwi i kultura słowiańska były odrzucone jako istotne spoiwo narodów słowiańskich, wzajemne znaczenie narodów słowiańskich autor wyjaśniał poprzez ościennność, czyli sąsiedztwo. Jedynie idea słowiańska umożliwiała w czasach przełomu wieków XIX i XX nawiązanie do „twórczej myśli politycznej”, charakterystycznej dla mocarstwowego okresu Polski.

Uważał też, że na kształt i charakter polskiej idei słowiańskiej wpływał brak wrażliwości Polaków na wszystkie aprioryczne doktryny słowiańskie, – które przeciwstawiał doktrynerstwu głosicieli idei panslawizmu oraz wzajemności słowiańskiej. Dodatkową przeszkodę dla powyższych doktryn stanowił dystans

¹⁴ Tamże, 67.

¹⁵ F. Koneczny, *Sprawa słowiańska a sprawa polska*, „Świat Słowiański”, 1908, t. II, s. 869.

¹⁶ Tamże, s. 866–868.

Polaków wobec uczuć plemiennych. Zdaniem uczonego słowianofilstwo polskie było mocno związane z rzeczywistością:

Polskie słowianofilstwo snuło zawsze watek i wnioski swoje z wymogów rzeczywistości, zmierzając do celów, jakkolwiek nie łatwych, lecz bezwarunkowo realnych. Bo polski idealizm ma korzenie w matce-ziemi, i pnie się ku niebiosom, jak przystało, ale nie wisi w powietrzu¹⁷.

Ponieważ zajmowanie się sprawą słowiańską związane było polityką, Koneczny przeciwstawiał interes narodowy i sympatię, jak też interes oraz ciekawość w zajmowaniu się sprawami słowiańskimi: „sprawy zaciekawiające Czechów lub Słowenów, stanowią dla Polaka część jego własnego interesu”¹⁸. Uczony często w języku patetycznym (nie pozbawianym przekąsu) malował obraz przeciwnych ujęć sprawy słowiańskiej: „mgieł mętnych kombinacji sentymentalno-racjonalistycznych” i „słońca praktycznej polityki”¹⁹.

Różnice pomiędzy ideami słowiańskimi polegały także na użyciu różnych metod w ich wypracowaniu. Według Konecznego metoda indukcyjna była charakterystyczna dla polskiej idei słowiańskiej, zaś metoda dedukcyjna dla panslawizmu. Miały one różne punkty wyjścia – indukcjonizm potrzebował przygotowania w postaci słowianoznawstwa, żeby na podstawie faktów wyciągać wnioski, metoda dedukcyjna zaś zakładała z góry jedność słowiańską. Koneczny nie negował pragnienia jedności słowiańskiej, jednak było ono nieukształtowane; było raczej emocją, więc należało przejść od nieokreślonych sympatii słowiańskich do czynnika politycznego. Sprawa słowiańska była sprawą polityczną, nie kulturalną, należało więc znaleźć sposób, jak ją ująć, aby nie była szkodliwa dla żadnego z narodów słowiańskich²⁰.

Od 1907 roku Koneczny głosił „słowianofilstwo bez ustępstw”:

Słowianofilstwo polega w przeciwieństwie do panslawizmu na tym, że nie wymaga od nikogo żadnych ustępstw, ani narodowych, ani wyznaniowych, ani też społecznych. Niech każdy naród słowiański będzie sobą i niech się u siebie urządza po swojemu²¹.

Według Konecznego podstawowym założeniem dla idei słowiańskiej były interesy narodowe. Idea słowiańska była zależna od interesów narodowych – była

¹⁷ F. Koneczny, *Wpływy polskie w zachodniej Słowiańszczyźnie (prócz literackich)*, [w:] *Polska w kulturze powszechnej*, pod red. F. Konecznego, Kraków 1918, część I. ogólna, s. 104–105.

¹⁸ F. Koneczny, *Słowianofilstwo bez ustępstw*, „Świat Słowiański”, 1907, t. I, s. 66.

¹⁹ *Cześć, Rosyanie, Bałkan*, „Świat Słowiański”, 1912, t. II, s. 822.

²⁰ *Nasza metoda (na siódmy rok wydawnictwa Świata Słowiańskiego)*, „Świat Słowiański”, 1911, t. I, s. 1.

²¹ F. Koneczny, *Słowianofilstwo bez ustępstw*, „Świat Słowiański”, 1907, t. I, s. 414.

„sumą interesów poszczególnych narodów”²². Oznaczało to, że cechą polskiej idei słowiańskiej była zmienność – była ona daleka od dogmatu i doktryny. Dla idei słowiańskiej Konecznego ważne było jeszcze jedno założenie: idea polityczna może nie być wyznaniowa²³.

Badacz nie przyjmował kryterium kulturalnego ani powinowactwa krwi jako podstaw do łączenia się narodów słowiańskich. Zaproponował kryterium, które odpowiadało charakterowi politycznemu sprawy słowiańskiej – była to „ościenność”.

Siła polityczna narodu rozwija się natenczas tylko, gdy dąży do znaczenia w kombinacjach postronnych; a zatem musi się w ten czy ów sposób brać udział w życiu narodów ościennych. [...] Społeczeństwo, nie interesujące się sprawami ludów ościennych, skazane jest na to, że ościenny zwrócić się przeciw niemu i wyzyskiwać je będą do swoich celów²⁴.

Przez to narody słowiańskie mają dla Polaków

znaczenie niezmiernie doniosłe, bo są względem nas – ościenne. Sąsiadujemy *bezpośrednio* z Łużyczanami, Czechami, Słowakami, Rusinami i Rosyanami, a więc z większością narodów słowiańskich. Nadto sąsiadujemy *politycznie* ze Słoweńcami i Chorwatami (Serbami), skoro zasiadamy z nimi w parlamencie wiedeńskim i w delegacjach austro-węgierskich – zależni wzajemnie wciąż od siebie. [...] Nie posiadałby chyba zmysłu dla rzeczywistości, ktoby z tego nie wysnuł wniosku, że albo musi u nas zakwitnąć słowianoznawstwo, albo też ignorancja rzeczy słowiańskich pomści się na nas dotkliwymi stratami politycznymi²⁵.

Koneczny uważał, że jedynie idea słowiańska stanowiła o przyszłej sile i znaczeniu narodu polskiego na scenie międzynarodowej. Miała ona „utorować dla polskiej myśli politycznej rozległe horyzonty, wskazać ambicji narodowej i polskim siłom kulturalnym olbrzymie pole działania dla ojczyzny²⁶”. Podjęcie idei słowiańskiej oznaczałoby nawiązanie do twórczej tradycji myśli politycznej, charakterystycznej dla mocarstwowego okresu Polski. Charakterystyczne dla świadomości polskiej na przełomie wieków XIX i XX było stale obecne widmo zamknięcia narodu w granice etnograficzne, co oznaczałoby rezygnację z wielkich tradycji przeszłości, uznanie się za naród „drugorzędny”. Zdaniem krakowskiego historyka jedynie „polityka wszechstronna zapewni rozwój narodom historycznym, nie poprzestającym na roli politycznie zorganizowanego żywiołu etnograficz-

²² *Nasza metoda (na siódmy rok wydawnictwa Świata Słowiańskiego)*, „Świat Słowiański”, 1911, t. I, s. 1.

²³ F. Koneczny, *Słowianofilstwo bez ustępstw*, „Świat Słowiański”, 1907, t. I, s. 414.

²⁴ F. Koneczny, *Słowianoznawstwo a słowianofilstwo*, „Świat Słowiański”, 1913, t. I, s. 63.

²⁵ Tamże, s. 64.

²⁶ Tamże, s. 77.

nego”²⁷. Największe znaczenie miało powiązanie słowiańskiej myśli twórczej ze społeczeństwem, ponieważ „do siły politycznej dochodzi społeczeństwo wówczas, jeżeli własną twórczą myślą ogarnia całą sytuację międzynarodową, a zwłaszcza ludów ościennych. Potęga polityczna może być tylko wynikiem zastosowania własnej politycznej twórczości do stosunków i spraw współczesnych”²⁸.

Polska idea słowiańska to idea wspólnoty równych narodów. Stosunek do narodu znajdował się w centrum sporu z panslawizmem, powołującym się na jedność plemienną Słowian, którego jedną z głównych cech była właśnie antynarodowość, zmniejszanie znaczenia bytu narodowego – w domyśle: aż do zaniku, do powrotu masy etnograficznej. Zaś powiększenie siły indywidualizmu narodowego było kierunkiem, w jakim miało oddziaływać polskie słowianofilstwo. Unia czy federacja narodów była odpowiednią drogą, która prędkiej i pewniej, bez niszczenia i naturalnego oporu, miała prowadzić do jedności politycznej.

O znaczeniu jakie Koneczny przywiązywał do narodu świadczą następujące słowa:

Narodowość nie jest bynajmniej siłą daną z góry, przyrodniczą czy antropologiczną, wrodzoną pewnemu żywiołowi etnograficznemu. Ona jest siłą aposterioryczną, nabytą, wytworzoną przez człowieka, a wytwarzaną dopiero na pewnym stopniu kultury. [...] Przyrodzenie – etnografia i antropologia – nie daje związków większych, jak ludy; narodów dostarcza ludzkości historia. I dlatego narodowość jest nam tak droga, jako wcielenie wszelkich ideałów życia, bo jest wytworem pracy, nabytkiem rozwoju, świadectwem udoskonalenia, do którego doszło się ciężkim trudem pokoleń, wśród walk, bólów, zawodów, ale też z myślą przewodnią, mającą wieść do coraz większego uduchowienia się przyrodzonego materiału etnograficznego, zebranego w naród przez dostojeństwo pracy kulturalnej... Kwiatem rozwoju i dumą ludów jest poczucie narodowe dlatego właśnie, że narodowość nie jest w historii niczym apriorycznym, danym z góry i nieuchronnym²⁹.

W jego ujęciu idea słowiańska miała za cel utworzenie wspólnoty narodów słowiańskich; przywołuje ona na myśl średniowieczną wspólnotę narodów chrześcijańskich. Zdaniem Konecznego dla rodziny narodów słowiańskich było charakterystyczne, że „rozwój sąsiada to nie szkoda, ale dobro każdego z nas, jest dobrem nas wszystkich”. Koneczny witał przejawy wzrostu i umacniania się narodów słowiańskich. „Podobnie jak w sprawie polskiej tkwi klucz do ułożenia się stosunków całej Słowiańszczyzny, tak też wzajemnie tylko we wzroście narodów słowiańskich tkwią zadatki naszej przyszłości, bo tylko na tym tle, na słowiań-

²⁷ Tamże, s. 78.

²⁸ Tamże, s. 63.

²⁹ F. Koneczny, *W sprawie neoiliryzmu*, „Świat Słowiański”, 1913, t. II, s. 525–526.

skim tle, można sobie wyobrazić przyszłość Polski, godną jej przeszłości³⁰. Autor nie stawiał ograniczeń wyznaniowych względem znalezienia się w przyszłej federacji narodów słowiańskich. Spodziewał się, że kultura zachodnia niedługo zapanuje na obszarach zamieszkałych przez narody słowiańskie. Wspólnota słowiańska nie była też zamknięta na inne narody w słowiańskiej części Europy. Wyznawana zasada narodowa miała być podstawowym czynnikiem łączenia się w wielką federację narodów między morzami Bałtyckim, Czarnym i Adriatyckim.

Przeciwstawiał się też opinii, że idea słowiańska była jedynie tymczasową ideą polityczną. Jej krytycy twierdzili, że: „idea słowiańska nie może mieć znaczenia ogólnoludzkiego, jako pewien moment w rozwoju kultury europejskiej; ma ona jedynie wartość praktyczną, realną, jako organizowanie żywiołów mających pewne interesy wspólne, ku przeprowadzeniu ich i skutecznej obronie w zakresie ekonomicznym i politycznym”. Redaktor „Świata Słowiańskiego” odpowiadał, że idea słowiańska ma jednak znaczenie cywilizacyjne; jest nim zasada dopomagania słabszym w życiu publicznym; wprowadza ona w życie regułę, że nie ma osobnej etyki dla życia prywatnego a osobnej dla życia publicznego. Wszelkie spory narodowościowe zniknęłyby wobec takiej zasady, powstrzymujące rozwój kultury, tłumiące tyle sił społecznych. [...] idea słowiańska wyrośnie na „potężną dźwignie cywilizacyjną; niezmożona będzie, bo niesie prawdę”³¹.

Idea słowiańska a geopolityka

Koneczny jako redaktor „Świata Słowiańskiego” rzucił hasło: „współdziałać z wypadkami!”. Polityka redakcyjna pisma zakładała dynamiczny stosunek do bieżących zdarzeń mających istotny wpływ na narody słowiańskie. W dniu 22 stycznia 1905 roku ukończono druk pierwszego zeszytu „Świata Słowiańskiego”, tego samego dnia wybuchła rewolucja w Rosji. Zdaniem Konecznego rewolucja zapowiadała zmiany w Słowiańszczyźnie, które miały doprowadzić do wejścia narodów słowiańskich w nową – słowiańską erę. Znaczącym wątkiem w artykułach Konecznego była sytuacja geopolityczna i jej związek z sprawą oraz ideą słowiańską. Zdaniem uczonego rewolucja w Rosji wpłynęła na ponowne przeniesienie się punktu ciężkości sprawy słowiańskiej do Austrii. Największą groźbą dla urzeczywistnienia „nowej ery słowiańskiej” była utrata pozycji mocarstwowej przez państwo Habsburgów oraz jego rozkład. Centrum zagrożenia znajdowało się w Berlinie, który wykorzystywał dualistyczny ustrój monarchii do trzymania Austrii w zależności od siebie. Przeciwdziałanie temu było głównym zadaniem dla Słowian austriackich.

³⁰ *Pod pomnikiem Prešerna*, „Świat Słowiański”, 1905, t. II, s. 162.

³¹ Tamże, s. 159.

„Nowa era słowiańska” miała być okresem, w którym zakończy się podział w Słowiańszczyźnie, w którym już nie będzie sporu polsko-rosyjskiego. Według Konecznego rewolucja rosyjska w 1905 roku oznaczała początek przemian, które miały prowadzić do nowej epoki. Jednak dotarcie do celu wcale nie jest pewne, warunkiem *sine qua non* pojawienia się ery słowiańskiej będzie utrzymanie mocarstwowego statusu Austrii. Zdaniem uczonego główny ciężar polityki słowiańskiej został przeniesiony z Rosji do państwa Habsburgów. Zadaniem narodów słowiańskich w Cislitawii, przede wszystkim Polaków, Czachów i Słoweńców jest przeciwdziałać możliwemu upadku znaczenia Austrii – należy „uczynić Wiedeń czułym na wpływy słowiańskie, wzbudzać w Wiedniu przekonanie, że Słowiańszczyzna stanie w jego obronie”³².

Koneczny wyróżnił trzy idee charakterystyczne dla dziejów Austrii. Pierwsza z nich dotyczyła obrony przeciwko tureckiemu panowaniu w Europie. Bałkańska wojna rozpoczęta w 1912 roku miała oznaczać ostateczną likwidację tej idei poprzez wyrzucenie Turcji z jej bałkańskich posiadłości. Drugą ideą charakterystyczną dla państwa Habsburgów była panowanie niemieckie nad Słowianami (Austria jako marka kontrolująca i rozszerzająca wpływ niemiecki na wschód). Oceniano, że ta idea już się przeżyła w czasach, gdy Koneczny głosił nadejście nowej ery. Trzecią ideą było równouprawnienie narodów nad środkowym Dunajem, czyli koncepcja odpowiadająca idei słowiańskiej Austrii. Urzeczywistnienie tej idei było zadaniem dla polityki słowiańskiej Słowian austriackich³³.

Zdaniem Konecznego Austria miała pierwszorzędne znaczenie dla narodów słowiańskich; dla Czechów i Słoweńców była warunkiem narodowego istnienia – w przypadku upadku Austrii kraje te zostałyby pochłonięte przez Rzeszę niemiecką; dla Polaków miała ułatwić drogę dziejową. Przemiana Austrii w państwo słowiańskie, ale nie zdominowane przez Słowian, miało prowadzić do sojuszu ze zmienioną Rosją oraz – w kolejnym kroku – do odebrania ziem polskich Prusom. Za błąd polityczny uważał Koneczny próby porozumienia Chorwatów z Węgrami przeciwko Wiedniowi. Wzrost sił Węgier, popieranym przez Niemcy, oznaczał porażkę idei słowiańskiej, ponieważ Madziarzy replikowali nacjonalistyczną zasadę Prus. Zasada austriacka mogła natomiast nawiązać do chrześcijańskiej wspólnoty narodów. Zdaniem uczonego także interes Serbów wymagał połączenia się z Austrią. Jednak warunkiem zgody narodów słowiańskich z państwem austriackim była zmiana ustroju. W kontekście wywłaszczenia Polaków w Wielkopolsce oraz wojen bałkańskich w 1912 roku Koneczny stwierdzał: „Póki nie zmieni się ustrój monarchii habsburskiej, my będziemy wywłaszczani, a południowy Słowianie na-

³² F. Koneczny, *Czesi i Słowieńcy wobec nowej ery słowiańskiej*, 1906, t. II, s. 32.

³³ *Czesi, Rosyanie, Bałkan*, „Świat Słowiański”, 1912, t. II, s. 826.

próżno będą krew przelewać”³⁴. Ów układ sił europejskich skutecznie ograniczał dążenia Słowian do swobodnego rozwoju.

Przez jakiś czas, w roku 1908 Koneczny dopuszczał możliwość, by ruch neoslawizmu³⁵ mógł stać się ogólnosłowiańskim ruchem działającym w kierunku programu „słowianofilów krakowskich”. Redaktor „Świata Słowiańskiego” pisał: „«Neoslawizm» jest bądźco bądź w kierunku naszego programu i wielką dla nas pomocą. Ci którzy z nim walczą, pracują na rzecz polonofobii”. Charakterystyczny dla Konecznego wątek pierwszeństwa polskiego znalazł się w ocenie stosunku neoslawizmu do słowianofilstwa polskiego. „Słowianofilstwo polskie starsze jest od neoslawizmu, nie my idziemy za nim, lecz on za nami. Nie podlegamy w tem niczym wpływowi, lecz przeciwnie, rozszerzamy propagandę myśli politycznej, która w Polsce powstała i przez kilka lat tylko po polsku była głoszona, zanim ją zrozumiano w Pradze i Petersburgu. Neoslawizm można uważać za część programu *Świata Słowiańskiego*, tycząca się stosunków polsko-rosyjskich. W innych sprawach słowiańskich neoslawizm całkiem jeszcze programu nie ma: zapewne będzie sobie przyswajać stopniowo program *Świata Słowiańskiego* i tak idea słowiańska stanie się polityką polską na rozszerzonym jej terenie. Prą do tego wszystkie okoliczności; będzie to *vis maior*, z którą nikt nie poradzi. A zresztą, czekajmy, czy pojawi się program inny?”³⁶ Powodzenie neoslawizmu zależało od jego wpływu na politykę zewnętrzną Rosji; jedynie w takim przypadku mógłby się on spotkać z prądem uzupełniającym w Austrii, w czym pośredniczyliby Polacy. Według badacza celem ruchu było rozerwanie trójprzymierza.

Szansa powodzenia, przypisywana neoslawizmowi przez Konecznego, została przekreślona już dwa miesiące po ukazaniu się powyższych słów. Aneksja Bośni i Hercegowiny przez Austro-Węgry w październiku 1908 roku, przeszkodziła zbliżeniu narodów słowiańskich. Neoslawiści zostali wciągnięci w sferę oddziaływania panslawizmu. „Słowianofile starej daty mieli program zniszczenia Austrii od zawsze, neoslawiści się dołączyli do tego programu i podpadli pod wpływ tego kierunku”³⁷. Zdaniem uczonego dowodziło to zupełnego braku zmysłu politycz-

³⁴ *Wywłaszczenie a wojna bałkańska*, „Świat Słowiański”, 1912, t. II, s. 743.

³⁵ Ruch polityczny powstał pod koniec XIX wyrastający i jednocześnie krytyczny wobec panslawizmu. Powstał wskutek działalności narodowych działaczy czeskich. Główną ideą neoslawistów była wspólna obrona terenów zamieszkałych przez Słowian pod przewodnictwem Rosji przed pangermańską ekspansją niemiecką. Aby realizacja tego celu była możliwa, ruch postulował równość wszystkich Słowian wobec siebie i autonomiczny status poszczególnych narodów. Neoslawiści zorganizowali trzy zjazdy: pierwszy w 1908 roku w Pradze, w którym akces uczestnictwa zgłosił Dmowski, drugi kongres odbył się w 1909 r. w Petersburgu, zaś trzeci, już bez udziału Polaków, w 1910 r. w Sofii.

³⁶ F. Koneczny, *Sprawa słowiańska a sprawa polska*, „Świat Słowiański”, 1908, t. II, s. 865–866.

³⁷ F. Koneczny, *Rosja i Austria*, „Świat Słowiański”, 1908, t. II, s. 1020.

nego u neoslawistów rosyjskich, nawołujących do wojny austriacko-rosyjskiej³⁸. W 1912 roku spotykamy ocenę w jednym z tekstów redakcyjnych opatrzonych wprowadzeniem i komentarzami Konecznego, że „neoslawizm nie zaznał zrozumienia w Rosji, ponieważ z czeskiej strony wychodził z zasady narodowości i interesów ekonomicznych, co jest ciężko zrozumiałym dla normalnego Rosjanina słowianofila”³⁹. Zasada narodowa charakterystyczna dla Słowian zachodnich, zderzyła się z zasadą wyznaniową w podejściu Rosji do idei słowiańskiej.

Podstawowe poglądy głoszone przez Konecznego nie ulegały większej zmianie przez cały okres wydawania „Świata Słowiańskiego”; łączyły się one z istniejącą sytuacją geopolityczną, jak też interesem polskim w Słowiańszczyźnie. Jednak w artykułach redakcyjnych Koneczny reagował na bieżące wydarzenia. Jesienią 1905 roku, będąc jeszcze pod wpływem nadziei na zmiany, jakie wywołała rewolucja w Rosji, Koneczny tonem uroczystym, profetycznym witał zorzę nowej słowiańskiej ery, w której zakończy się podział w Słowiańszczyźnie. W 1912 walka o wyzwolenie spod panowania tureckiego narodów bałkańskich, spowodowała jegomieszane uczucia – wyrazy sympatii do Słowian południowych boleśnie łączyły się z poczuciem własnej bezsilności. Gdy Bułgarzy prosili o polską pomoc polityczną w Wiedniu, żeby zażegnać możliwe akcje austriackie przeciwko sojusznikom bałkańskim, Koneczny pisał, że można jedynie „łkać nad ironią losu, że my mamy komu dopomóc”⁴⁰ – pisał Koneczny – „wszyscy się budzą do nowego życia, a my?”⁴¹, potem jednak wracał do chłodnego głoszenia swoich poglądów – „My musimy pracować nad «wydobyciem Austrii», a południowi pobratymcy nad opamiętaniem Belgradu”⁴².

Zakończenie

Koncepcja geopolityczna Konecznego nawiązuje do wzoru idei jagiellońskiej, która została oryginalnie rozszerzona w odpowiedzi na warunki panujące na przełomie XIX i XX wieku. W sercu przyszłego sojuszu federacji austriackiej i rosyjskiej miała znajdować się Polska z Litwą i Rusią. Zasada narodowa, charakterystyczna dla polskiej idei słowiańskiej miała być rozszerzona na Austrię i Rosję, a w przypadku rozkładu Rosji, odrodzona Polska (połączona z Litwą i Rusią) zajęłaby miejsce Rosji i weszła do federacji z Austrią; wtedy Galicja dołączyłaby do Polski jako nieokreślona kompensacja.

³⁸ Tamże, s. 1023.

³⁹ *Cześć, Rosyanie, Bałkan*, „Świat Słowiański”, 1912, t. II, s. 824.

⁴⁰ *Dzwony z Bałkanu*, „Świat Słowiański”, 1912, t. II, s. 811.

⁴¹ Tamże, s. 810.

⁴² Tamże, s. 813.

Zdaniem Konecznego głównego zagrożenia dla idei słowiańskiej nie stanowiła Rosja, ale Niemcy (Prusy w języku Konecznego), które w interesującym nas okresie związane były z zasadą nacjonalistyczną. Niemcy przez związek z dynastią rosyjską wpływały na antypolską, czyli antysłowiańską politykę oficjalnej Rosji. Koncepcję Konecznego można interpretować jako przykład zderzenia „zasady narodowej”, opartej na idei współpracy wewnątrz rodziny narodów, z ekspansywnym nacjonalizmem. Wielkość możliwych „rodzin narodów” i ich charakter grają ważną rolę – zlanie się ludów niemieckich ziem historycznych w jeden naród stworzyło nierównowagę w centrum Europy, ponieważ niemożliwe było połączenie się w podobny sposób polskiego i mniejszych narodów słowiańskich w jeden naród, który mógłby utrzymywać równowagę w stosunku do Niemiec.

Ktoś, posiadający wiedzę o upadku monarchii Habsburgów i Romanowów w pierwszej wojnie światowej na pomysł Konecznego może spojrzeć jako na dążenie do zachowania struktur istniejącego świata poprzez zmiany zasad państwowych w kierunku uwzględnienia zasady narodowej, która była w zgodzie z dążeniem do wolnego ekonomicznego i kulturalnego rozwoju wszystkich narodów w obrębie tych dwóch państw. Idea słowiańska Konecznego miała doprowadzić do wolności narodu polskiego, jak też do przekształcenia ustrojów Austrii i Rosji, chroniąc ich w ten sposób od upadku.



ANDRZEJ KASPEREK

Koncepcja przestrzeni Stefana Czarnowskiego na tle francuskiej szkoły socjologicznej

Wstęp

Fenomen powstawania szkół naukowych dostarcza nam bodaj najwyrazistszego dowodu na to, że uprawianie nauki jest przedsięwzięciem zbiorowym. Zrazem jednak, na co zwrócił uwagę Jerzy Szacki, termin ten bywa stosowany z nadmierną dezygnacją, przynajmniej wtedy, gdy na myśli mamy istnienie szkół socjologicznych¹. W historii socjologii (jeśli oczywiście przez termin „szkoła” będziemy rozumieć istnienie pewnego projektu badawczego wspólnie realizowanego przez zespół naukowców, połączonych konsensusem w sprawach zasadniczych i mających instytucjonalne umocowanie dla zespołowej działalności) można zasadniczo wyróżnić dwie szkoły: Émile’a Durkheima (szkoła durkheimowska) oraz Roberta Ezry Parka (szkoła chicagowska)². Sądzę, że to ta pierwsza dostarcza wyjątkowo interesującego przykładu zespołowego przedsięwzięcia socjologicznego, zrazem jednak stanowi inspirujący, choć zapewne wysoce kontrowersyjny, przykład spotkania refleksji socjologicznej z refleksją filozoficzną.

W niniejszym tekście chcę najpierw przedstawić założenia szkoły durkheimowskiej, by ich tle umieścić rozważania poświęcone kategorii przestrzeni, zaprezentowane przez jednego z najznakomitszych przedstawicieli polskiej myśli socjologicznej, Stefana Zygmunta Czarnowskiego³, badacza związanego ze szko-

¹ Zob. J. Szacki, *Szkoły w socjologii*, [w:] J. Szacki, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, PWN, Warszawa 1991, s. 91–103. Szacki wyróżnia cztery sposoby rozumienia szkoły: instytucjonalny, psychologiczny, typologiczny oraz narodowy.

² Tenże, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, PWN, Warszawa 2002, s. 396.

³ Stefan Czarnowski (1879–1937) początkowo studiował na niemieckich uniwersytetach (Lipsk, Berlin), gdzie zetknął się między innymi z Georgiem Simmelem. W 1902 roku rozpoczął studia socjologiczne na Sorbonie, by je kontynuować w Collège de France oraz w École Pratique des

łą durkheimowską. Przyjmuję tutaj metodę rozumienia jego twórczości w perspektywie dorobku całej szkoły, stąd pierwszą część tekstu poświęcę na przybliżenie kluczowych zagadnień podejmowanych przez reprezentantów szkoły durkheimowskiej, by następnie przejść do przedstawienia poglądów samego Czarnowskiego, poglądów, których, wypada to podkreślić, nie sposób zrozumieć bez umieszczenia ich na tle dorobku francuskiej szkoły socjologicznej.

Wokół głównych idei szkoły durkheimowskiej

Stefan Czarnowski należał już do drugiego pokolenia przedstawicieli szkoły durkheimowskiej. Zręby szkoły kładli, oprócz samego Durkheima, jego wybitni współpracownicy, którzy nie byli jednak ślepyimi wyznawcami idei swojego mistrza, lecz zajmowali w szkole pozycje autonomiczne, kształtując w wielu kwestiach poglądy Durkheima. Do tego grona należeli przede wszystkim Marcel Mauss, Henri Hubert oraz Robert Hertz. To pierwsze pokolenie francuskiej szkoły socjologicznej, głównie za sprawą czasopisma „L'année sociologique”⁴, określiło z grubsza główne kierunki zainteresowań przedstawicieli szkoły. Niewątpliwie też czasopismo to było najskuteczniejszym narzędziem instytucjonalizacji działalności szerokiego grona badaczy⁵. Nie trzeba już raczej dodawać, że także Czarnowski na łamach „L'année sociologique” publikował swoje rozprawy oraz recenzje.

Spektrum zainteresowań przedstawicieli szkoły było imponujące. Durkheimiści podejmowali studia z zakresu socjologii ogólnej, socjologiczne studia poświęcone religii, moralności i prawu, przestępczości, ekonomii, morfologii społecznej, estetyce, technologii czy językoznawstwu⁶. Przedstawiciele szkoły odwoły-

Hautes Études. We Francji studiował pod kierunkiem Durkheima, a później także pod kierunkiem Henri Huberta oraz Marcela Maussa. W 1912 roku wrócił do Polski i rozpoczął redagowanie pisma „Tygodnik Polski”. W 1923 roku objął katedrę religionistyki w Wolnej Wszechnicy Polskiej, by później objąć katedrę historii kultury a następnie socjologii w Uniwersytecie Warszawskim. Przez całe swoje naukowe życie utrzymywał związki ze szkołą durkheimowską, choć, co trzeba przyznać z różnym natężeniem. Czarnowski był jednym z nielicznych polskich socjologów, którzy zetknęli się w sposób bezpośredni z francuską szkołą socjologiczną (taki kontakt mieli także Jan Bystroń, Kazimierz Dobrowolski, Paweł Rybicki oraz Witold Jabłoński, za: T. Banaszczyk, *Durkheim i protagoniści*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 1996, s. 67).

⁴ Czasopismo to założył Durkheim w roku 1896.

⁵ Do najważniejszych współpracowników „L'année sociologique”, a zarazem do grona przedstawicieli francuskiej szkoły socjologicznej, należeli także: Antoine Meillet, Célestin Bouglé, François Simiand, Paul Fauconnet, Maurice Halbwachs, Georges Davy czy Marcel Granet. Warto wspomnieć także o związkach ze szkołą, choć z pewnością nie należy tutaj mówić o przynależności, uczonych takich jak Ferdinand de Saussure, Lucien Febvre czy Marc Bloch (J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej...*, s. 399).

⁶ Według takiej kolejności zostały podzielone poszczególne sekcje tematyczne „L'année sociologique” (zob. T. Banaszczyk, dz. cyt., s. 29).

wali się w swojej naukowej działalności do zespołu pojęć, z których najważniejsze stanowiły: „fakt społeczny” (*fait social*), „przedstawienia jednostkowe” (*représentations individuelles*), „przedstawienia zbiorowe” (*représentations collectives*), „przedstawienia religijne”⁷ (*représentations religieuses*) czy „świadomość zbiorowa” (*conscience collective*). I to właśnie wokół tych pojęć, których rozumienie wpłynęło na sposób myślenia durkheimistów o tak istotnych kategoriach jak czas i przestrzeń, narosło wiele nieporozumień związanych z interpretacją najważniejszych założeń teoretycznych szkoły. Te kontrowersje można najkrócej ująć w ramy sporu między dwoma rozstrzygnięciami kwestii relacji człowiek – społeczeństwo.

Stanowisko zaprezentowane przez Durkheima dość powszechnie uznaje się za przykład myślenia w kategoriach skrajnego realizmu ontologicznego (jego przeciwieństwem jest stanowisko nominalistyczne), którego esencję wydobywa w następującym zdaniu Paweł Rybicki:

Dla Durkheima społeczeństwo istnieje; co prawda, składa się ono z jednostek, nie daje się jednak sprowadzić do zbioru jednostek i nie wyczerpuje się w ich sumie. Rzeczywistość, która powstaje na podłożu życia zbiorowego, ma charakter nadrzędny w stosunku do bytów jednostkowych. Durkheim rozwinął koncepcję społeczeństwa, które jest ponad jednostkami i tworzy normy oraz wzory życia, według których jednostka ludzka zachowuje się i postępuje. Wyrazem bytu społeczeństwa jest świadomość zbiorowa, różna i wyższa od świadomości indywidualnej⁸.

Można odnieść wrażenie, że o krok stąd do konstatacji, iż Durkheima koncepcja społeczeństwa, to koncepcja społeczeństwa istniejącego gdzieś obok ludzi, koncepcja bytu niejako transcendentnego oraz autonomicznego wobec jednostek. Trudno w tym miejscu nie zauważyć, że Rybicki prezentuje nieco wulgarną interpretację myśli Durkheima, co jest o tyle ciekawe, że sam zetknął się w sposób bezpośredni ze szkołą durkheimowską, uczestnicząc w seminarium prowadzonym przez Paula Fauconneta⁹. Prawdą jednak jest niewątpliwie to, że interpretacji myśli nie ułatwiał sam Durkheim, posługując się taką a nie inną terminologią, np. „dusza zbiorowa” (*l'âme collective*), pisząc na tyle mętnie, że czytelnik jego pism często nie wie, gdzie, jak zauważał Stanisław Ossowski, kończy się metafora a za-

⁷ W literaturze polskiej termin *représentations* jest także tłumaczony jako „wyobrażenia”.

⁸ P. Rybicki, *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*, PWN, Warszawa 1979, s. 56–57.

⁹ Tę informację podają za T. Banaszczyk, dz. cyt., s. 67. W latach 1995–1997 uczestniczyłem w seminarium magisterskim prowadzonym przez zmarłego w 1998 roku profesora Tadeusza Banaszczyka. On sam wspominał często postać profesora Rybickiego, u którego studiował. Pamiętam też, jak z całą stanowczością odrzucał tezę, że Durkheim miał jakoby pozostawać wyznawcą skrajnego realizmu ontologicznego. Uważał, że w przypadku Durkheima można mówić tylko o umiarkowanym realizmie.

czyna hipostaza¹⁰. Cóż bowiem znaczy to, że społeczeństwo jest rzeczywistością *sui generis*? Jak rozumieć pojęcie „świadomość zbiorowa”? Łatwo można odnieść wrażenie, że oto Durkheim hipostazuje społeczeństwo, przedstawiając definicję faktu społecznego. W *Zasadach metody socjologicznej* pisał:

Faktem społecznym jest wszelki sposób postępowania, utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu; albo inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji¹¹.

Problem w tym, że zewnętrzność, powszechność czy też swoistą presję, którą fakt społeczny wywiera na jednostki, rozumieć można zgoła inaczej niż chcieliby tego krytycy myśli Durkheima. Rzecz w tym, by czytać koncepcję przedstawień zbiorowych czy też faktów społecznych w perspektywie socjologii wiedzy, której podwaliny tworzono we francuskiej szkole socjologicznej¹². Innego wymiaru nabiera wtedy także socjologiczno-filozoficzny spór o naturę społeczeństwa (realizm *vs* nominalizm).

W 6 tomie „L'année sociologique” (1901–1902) Durkheim i Mauss w swoim klasycznym już dzisiaj studium *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*¹³ podejmują fundamentalną kwestię pochodzenia kategorii rozumowych. Autorzy zwracają uwagę na to, że jakakolwiek klasyfikacja opiera się na zasadzie hierarchiczności, która nie mogła wszelako zostać wypracowana przez odniesienie do świata zmysłowego, ani ludzkiej świadomości. Zatem – stwierdzają Durkheim i Mauss – pojęcia logicz-

¹⁰ S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa 2001, s. 23.

¹¹ É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. J. Szacki, PWN, Warszawa 2000, s. 41.

¹² Socjologia wiedzy ma kilku ojców. Najczęściej powstanie tej subdyscypliny socjologicznej wiąże się z postacią Karla Mannheima, a zatem mówi się najczęściej o marksowsko-mannheimowskiej proweniencji i perspektywie uprawiania socjologii wiedzy. Innym źródłem jest fenomenologiczna refleksja Maxa Schelera. Wydaje się, że wpływ francuskiej szkoły socjologicznej na powstanie tej subdyscypliny jest niedostatecznie zauważany, a należy też zaznaczyć, że o dwie dekady refleksja samego Durkheima i jego współpracowników wyprzedziła prace Schelera czy Mannheima. Warto także odnotować, że nieprzejednany krytyk socjologii wiedzy, którym był Karl R. Popper, wytaczając najcięższe zarzuty wobec tej subdyscypliny i zarzucając socjologom zupełne niezrozumienie kategorii obiektywności jako fundamentu metody naukowej, rozprawiał się *de facto* z poglądami Mannheima, popełniając klasyczny błąd *pars pro toto* (zob. K. R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie. Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następcstwa*, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993, tom II, s. 229).

¹³ Tekst został przetłumaczony na język polski i opublikowany pod tytułem *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi* w tomie M. Mauss, *Socjologia i antropologia*.

ne mają pozalogiczną proveniencję¹⁴. Odwołując się do przykładu społeczeństw „zorganizowanych na podstawie totemicznej”, stwierdzają, że istnieje tam „ściśły i nieprzypadkowy związek między tym systemem społecznym i tym systemem logicznym”¹⁵, co więcej – twierdzą – klasyfikacja rzeczy odtwarza klasyfikację ludzi¹⁶ a „stosunki logiczne są rozumiane jako stosunki bardziej lub mniej bliskiego pokrewieństwa jednostek”¹⁷. Najpierw ludzie podzielili się na grupy społeczne, by potem przenieść ten społeczny podział na klasyfikację rzeczy. Autorzy studium dostrzegają analogię istniejącą między tymi pierwotnymi formami klasyfikacji a późniejszymi przykładami klasyfikacji nowocześniejszych społeczeństw, w tym klasyfikacjami naukowymi. Twierdzą, że pierwotne klasyfikacje i klasyfikacje naukowe posiadają wspólne, a zarazem będące zasadniczymi, cechy. Po pierwsze – stanowią przykłady systemów pojęć zhierarchizowanych, po drugie – systemy te spełniają funkcję spekulatywną. Można zatem twierdzić – piszą Durkheim i Mauss – że klasyfikacje pierwotne są „dziełem nauki i tworzą pierwszą filozofię przyrody”¹⁸. Polemizując z Jamesem Frazerem, stojącym na stanowisku, że to „związki logiczne między rzeczami posłużyły za podstawę związkom społecznym między ludźmi”, autorzy studium o pierwotnych formach klasyfikacji stwierdzają stanowczo, że to „te drugie były pierwowzorem pierwszych”¹⁹.

Durkheim i Mauss *de facto* dokonują w swoim studium czegoś w rodzaju przewrotu kopernikańskiego. Uznając, że społeczeństwo tworzy ramy systemu klasyfikacji, stwierdzali zarazem, że pierwsze kategorie logiczne były zarazem kategoriami społecznymi. Jak pisali, „pierwsze klasy rzeczy były klasami ludzi, z którymi te rzeczy były zespolone. Ponieważ ludzie żyli w grupach i myśleli o sobie jako o grupach, pogrupowali w myśli wszystko inne i te dwa rodzaje grup początkowo zlewały się ze sobą tak, że były nie do odróżnienia. Fratrie były pierwszymi rodzajami, klany – pierwszymi gatunkami”²⁰. Durkheim i jego szkoła faktycznie rozpoczęli więc fundamentalną debatę nad źródłami poznania. Wydaje się, że w sporze między racjonalizmem a empiryzmem wypracowali stanowisko nowe, którego nie sposób sprowadzić do żadnego z wymienionych. Istotę tego stanowiska można streścić w sposób następujący: kategorie rozumowe nie są two-

¹⁴ É. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*, tłum. J. Szacki, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa 1973, s. 713.

¹⁵ Tamże, s. 741.

¹⁶ Tamże, s. 715.

¹⁷ Tamże, s. 726.

¹⁸ Tamże, s. 776.

¹⁹ Tamże. Narzuca się tutaj jednak pytanie, czy w myśleniu o związkach między logiką a życiem społecznym autorzy studium nie pomieszały skutku z przyczyną?

²⁰ Tamże, s. 777.

rem niezależnym od społecznych uwarunkowań, nie są aprioryczne i całkowicie niezależne od doświadczenia, ale z drugiej strony nie są zarazem tworem jednostki, która w ten sposób uogólniałaby własne doświadczenia.

Swoje studium autorzy kończą zarysowaniem socjologicznej perspektywy badań kategorii i pojęć, czy też perspektywy badań społecznych mechanizmów operacji logicznych. Pisali: „To, co próbowaliśmy zrobić z klasyfikacją, można podjąć również odnośnie do innych funkcji czy też podstawowych pojęć rozumu. Mimochodem mieliśmy już sposobność wskazać, że nawet tak abstrakcyjne pojęcia, jak pojęcia czasu i przestrzeni, znajdują się w każdym momencie swojej historii w ścisłym związku z odpowiadającą im organizacją społeczną. Ta sama metoda mogłaby pomóc w zrozumieniu, jak powstały pojęcia przyczyny, substancji, różne formy rozumowania, itd. Jeśli te wszystkie pytania postawi się w terminach socjologicznych, zamiast pozostawiać je metafizykom i psychologom, którzy się nimi od dawna zajmują, zostaną one wreszcie wydobyte z zamykającego je kręgu banału”²¹. Warto dodać jeszcze i to, że projekt badawczy zaprezentowany przez obu badaczy był projektem zakładającym, że poszukiwania społecznej genezy kategorii i pojęć należy prowadzić, poddając analizie systemy religijne społeczeństw pierwotnych, zatem można mówić także o religijnym pochodzeniu kategorii.

Pora teraz na to, by powiązać ze sobą kwestię kategorii (pojęć) i przedstawień zbiorowych, ponieważ pozwoli nam to na rozpatrzenie kwestii rzekomego skrajnego realizmu ontologicznego Durkheima w innym świetle. Jak zatem rozumieć pojęcie „przedstawienia zbiorowe”? Tadeusz Banaszczyk, jeden z najznakomitszych polskich badaczy dorobku francuskiej szkoły socjologicznej, proponuje, sięgając do myśli Kazimierza Twardowskiego, by „przedstawienia zbiorowe” (*représentations collectives*) tłumaczyć jako „przedstawienia nienaoczne”, czyli po prostu pojęcia, z kolei „przedstawienia jednostkowe” (*représentations individuelles*) jako „przedstawienia naoczne” lub po prostu wyobrażenia²². Natomiast przedmiotem przedstawień zbiorowych (pojęć) miałyby być fakty społeczne, przedmiotem przedstawień jednostkowych (wyobrażenia) – fakty psychiczne. A zatem, przykładowo, czas i przestrzeń jako fakty społeczne stanowią przedmiot przedstawień zbiorowych²³. Poza tym, ów jakże mylący termin „świadomość zbiorowa” należałoby rozumieć jako treść przedstawień zbiorowych w odróżnieniu od treści przedstawień jednostkowych („świadomość jednostkowa”)²⁴. Zatem za-

²¹ Tamże, s. 783.

²² T. Banaszczyk, *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 30.

²³ Tamże, s. 45.

²⁴ Tamże, s. 49.

rzut o hipostazowanie społeczeństwa przez Durkheima należałoby co najmniej złagodzić, jeśli nie całkiem zarzucić. Charakterystyczną dla faktów społecznych zewnętrżność oraz przymus, z jakim narzucają się jednostkom, można więc tłumaczyć w perspektywie społecznego wymiaru tworzenia i transmisji wiedzy. Zatem kategorie, które należy rozumieć jako przedstawienia zbiorowe, narzucają się jednostkom istniejąc w zobiektywizowanym zasobie wiedzy²⁵. Poza tym należy jeszcze dodać, że kategorie są przykładami pojęć, które stanowią „ramy myśli” i wyrażają najpowszechniejsze oraz najistotniejsze właściwości rzeczy, podczas gdy pojęcia są przypadkowe, zakładają zmienność i nie są niezbędne dla funkcjonowania ludzi i społeczeństw²⁶.

Przeźren w refleksji durkheimistów na przykładzie poglądów Czarnowskiego

Czarnowski, podobnie jak i inni reprezentanci francuskiej szkoły socjologicznej, posługiwał się pojęciami „przedstawienia zbiorowe”, „świadomość zbiorowa” czy „fakt społeczny”. Podejmował też zagadnienia wpisujące się w ogólne założenia badawcze stworzone przez Durkheima oraz jego najbliższych współpracowników. Podjął zatem, postulowane przez Durkheima i Maussa w studium o pierwotnych formach klasyfikacji, badania nad kategoriami czasu²⁷ i przestrzeni. Tym drugim zagadnieniem zajął się przede wszystkim w tekście *Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie*²⁸. Florian Znaniecki tak oto pisał o tej rozprawie:

Jest to pierwsza w dziejach nauki systematyczna próba naukowego ujęcia przestrzennej organizacji danych doświadczenia jako zależnej od czynników kulturalnych. Stosuje tu Czarnowski do przestrzeni to samo podejście heurystyczne, które współrzędnie Halbwachs zastosował do czasu, wcześniej zaś Durkheim, a zwłaszcza Lévy-Brühl do kategorii i zasad logicznych. Choć ogranicza się do faktów religijnych, otwiera przed wszystkimi naukami humanistycznymi nieznane dotąd, a ważne możliwości. Niestety, wygłoszone na zjeździe specjalistów,

²⁵ Pisząc o zobiektywizowanym zasobie wiedzy odwołuję się do koncepcji społecznego tworzenia rzeczywistości oraz koncepcji tworzenia i transmisji wiedzy przedstawionej przez Petera L. Bergera oraz Thomasa Luckmanna (zob. P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983).

²⁶ T. Banaszczyk, *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni...*, s. 53.

²⁷ Rozważania o czasie umieścił Czarnowski w kontekście irlandzkiej mitologii, pisząc swoją słynną pracę *Le culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande* opublikowaną w Paryżu w 1919 roku.

²⁸ W języku polskim tekst ukazał się pod tytułem: *Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w religii i magii*.

opublikowane wśród powodzi daleko mniej ważnych przyczynków, nie wywarło znacniejszego wpływu. Czarnowski zamierzał dalej prowadzić badania w tym kierunku; gdyby miał czas koncepcję swą rozwinąć, stworzyłby dzieło epokowe²⁹.

Czarnowski, podejmując kwestię podziału przestrzeni, wpisywał się w szerszą problematykę refleksji nad społeczną genezą kategorii. Na konieczność stworzenia fundamentów socjologicznej refleksji nad kategorią przestrzeni zwrócili uwagę Durkheim i Mauss, którzy w swoim studium poświęconym pierwotnym formom klasyfikacji podjęli także kwestię przestrzeni, próbując wyjaśnić, skąd pochodzi zwyczaj przedstawiania zbiorów logicznych (rodzajów i gatunków) jako kręgów (dośrodkowych lub odśrodkowych, wewnętrznych lub zewnętrznych wobec siebie), a zatem skąd bierze się zwyczaj przedstawiania relacji logicznych jako relacji przestrzennych. Pisali w sposób następujący:

Czyż nasza tendencja do przedstawiania grup czysto logicznych w formie tak bardzo sprzecznej z ich prawdziwą naturą nie wynika z tego, że rozumiano je najpierw jako grupy społeczne, zajmujące określone miejsce w przestrzeni? I czyż nie obserwowaliśmy tej lokalizacji przestrzennej rodzajów i gatunków w dość wielu bardzo różnych społeczeństwach?³⁰.

Refleksję Czarnowskiego poświęconą kategorii przestrzeni poprzedziły pewne tezy postawione przez reprezentantów francuskiej szkoły socjologicznej. Durkheim i Mauss w omawianym już wcześniej studium zwrócili uwagę na konieczność socjologicznej analizy kategorii rozumowych, w tym kategorii przestrzeni, podobne zainteresowanie tą kategorią można zauważyć w pracy Huberta i Maussa *Mélanges d'histoire des religions*, gdzie została ona umieszczona i poddana analizie w kontekście religii oraz magii³¹. Czarnowski nie mógł także nie nawiązać do studium Roberta Hertza *La prééminence de la main droite; étude sur la polarité religieuse* opublikowanego w 1909 w „Revue Philosophique”³². Studium to

²⁹ Cyt. za: T. Banaszczyk, *Durkheim i protagoniści...*, s. 68–69. W podobnym tonie o studium Czarnowskiego wypowiadał się Marcel Mauss, który rozpoczynając szkic poświęcony pojęciu osoby tak pisał: „[...] Czarnowski interesująco rozpoczął – niestety nie skończył – swoją teorię ‘podziału przestrzeni’, czyli pewnych cech, pewnych aspektów pojęcia przestrzeni” (M. Mauss, *Pojęcie osoby*, tłum. M. Król, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia...*, s. 490). Warto też dodać, że Mauss wymienia nazwisko Czarnowskiego w kontekście dorobku szkoły francuskiej na polu społecznej historii kategorii ludzkiego umysłu, umieszczając Czarnowskiego w gronie najwybitniejszych badaczy, obok Durkheima czy Huberta. Co ciekawe, Mauss nie wspomina w tym kontekście o dziele Roberta Hertza, który bez wątpienia zainaugurował refleksję nad problematyką przestrzeni w szkole durkheimowskiej.

³⁰ É. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji...*, s. 777.

³¹ Zob. H. Hubert, M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, F. Alcan, Paris 1909.

³² Studium Czarnowskiego poświęcone kategorii przestrzeni zostało opublikowane w 1925 roku.

poświęcone kwestii odróżniania strony prawej od lewej oraz wyższości prawej ręki nad lewą, jest dzisiaj praktycznie nieznane³³. Hertz pisze, że wyższość prawej ręki jest konsekwencją presji społecznej, która zarazem deprecjonuje i paraliżuje lewą rękę³⁴. Co jednak szczególnie ciekawe w studium o wyższości prawej ręki, to wpisanie problematyki w opozycję *sacrum-profanum*. Jak zauważa Hertz, wszelkie inne opozycje (dzień-noc, niebo-ziemia, góra-dół, męskość-żeńskość, itd.) biorą swój początek z tego pierwotnego dualizmu. Zatem podział na stronę prawą i lewą jest fenomenem *par excellence* religijnym. Hertz wyprowadza pojęcie prawej strony z pojęcia władzy świętej, uznawanej za źródło tego, co dobre i pomyślne, podczas gdy pojęcie lewej strony wywodzić ma się od przedstawienia zawierającego w sobie nieusuwalną dwuznaczność, czyli świeckości i nieczystości³⁵. Mało tego, prawa strona jest wiązana z tym, co w górze, z niebem, ze wschodem i południem oraz z elementem męskim³⁶. Hertz zatem zwraca uwagę na wielowymiarowość znaczeń wpisanych w przestrzenne podziały.

Stefan Czarnowski podjął postawiony przez Hertza wątek zróżnicowań kierunków na „górze” i „dół” w swoim wystąpieniu podczas VI Międzynarodowego Kongresu Historii Religii w 1935 roku, wygłaszając referat *Le haut et le bas dans le système des orientes sacrés*³⁷. W swoim referacie Czarnowski zwrócił uwagę po pierwsze na fakt istnienia związku między rozmieszczeniem mocy w górze i w dole a pojęciem kierunku pionowego, po drugie, że istnieje też związek między podziałem na „górze” i „dół” a pojawieniem się w życiu społecznym ruchu spiralnego lub okrężnego³⁸ (chodzi o ruch, jaki wykonują mieszkańcy niektórych plemion, przemieszczając się wokół środka obozu wyznaczonego przez oś zenit-nadir, kreśląc linię spiralną; po drugie, chodzi o rytualne tańce w kole lub procesje posuwające się okrężnym ruchem³⁹). Ponadto Czarnowski w swoim wystąpieniu próbował powiązać kwestię kierunków z zagadnieniem czasu, podkreślając nie tylko to, że „góra” i „dół” posiadają jakości religijne, lecz i to, że badanie mitów odsłania znaczenie ruchu pionowego jako powiązanego z następowaniem po so-

³³ Tadeusz Banaszczyk poświęcił myśli Hertza jeden z rozdziałów książki traktującej o koncepcji przedstawień zbiorowych (zob. T. Banaszczyk, *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni...*, s. 122–142).

³⁴ Tamże, s. 128.

³⁵ Tamże, s. 135.

³⁶ Tamże.

³⁷ Na język polski tytuł tego wystąpienia został przetłumaczony jako „Góra” i „dół” w systemie kierunków sakralnych. Z tego wystąpienia zachowało się tylko streszczenie oraz luźne notatki sporządzone przez Czarnowskiego.

³⁸ S. Czarnowski, „Góra” i „dół” w systemie kierunków sakralnych, [w:] S. Czarnowski, *Dzieła. Tom 3*, PWN, Warszawa 1956, s. 237–238.

³⁹ Tamże, s. 237.

bie pokoleń. „Otóż kategoria czasu – pisał Czarnowski – znajduje swój wyraz społeczny w pokoleniach, które żyją jedno obok drugich, chociaż jedno po drugim powstawały”⁴⁰.

W swoim studium *Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie* Czarnowski podjął kwestię istnienia granic oraz podziałów przestrzeni będących konsekwencją jej dzielenia⁴¹. Takie zawężenie problematyki (chwilowe – jak sam pisał) zostało podyktowane tym, że kwestia ta wydała mu się stanowić najlepsze wprowadzenie „w całokształt problemu przestrzeni w religii i magii, a to zarówno ze względu na bogactwo dokumentacji i jej różnorodność, jak i ze względu na to, że w faktach tych odbija się współdziałanie różnych dziedzin życia społecznego”⁴². Fakt społeczny (będący przedmiotem przedstawienia zbiorowego), za który uznawano przestrzeń w szkole durkheimowskiej, miał więc zostać niejako oświetlony z różnych stron, w powiązaniu z innymi kategoriami i zjawiskami społecznymi. W cytowanym powyżej fragmencie Czarnowski *expressis verbis* przyznawał się do durkheimowskiej tradycji myślenia, w której poszukiwano społecznych źródeł kategorii rozumowych. Budowa przestrzeni oraz jej percepcja – można podsumować wiodący wątek rozważań Autora – mają swoje źródło w zbiorowym myśleniu, które najlepiej wyraziło się w religii i magii. Kwestia podziałów i *limitation* interesowała Czarnowskiego dlatego, że lokalne podziały przestrzeni oraz granice stanowią punkt odniesienia dla wykraczających poza lokalną perspektywę podziałów przestrzeni w ogóle. Pisał:

Chcielibyśmy zrozumieć, jak to się dzieje, że czynności religijne i wydarzenia mityczne, dokonywane lub umiejscowiane na ograniczonych, ściśle zamkniętych wycinkach przestrzeni – dotyczą całości przestrzeni, odnoszą się do świata całego⁴³.

Bodaj najistotniejszą konsekwencją dzielenia przestrzeni jest wyznaczanie granic, które nie stanowią tylko umownej i abstrakcyjnej zasady podziału, lecz są doświadczane jako jak najbardziej rzeczywiste. Czarnowskiego interesował przede wszystkim religijny wymiar dzielenia przestrzeni, bo to na granicach wła-

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Nina Assorodobraj, autorka tłumaczenia studium Czarnowskiego, zwraca uwagę na istnienie pewnej trudności związanej z tłumaczeniem na język polski kluczowego dla tekstu Czarnowskiego terminu *limitation*, który w tłumaczeniu oddała jako „rozgraniczanie”, podczas gdy w oryginale obejmuje on wiele znaczeń: otaczanie granicami, ustalanie granic, rozgraniczanie czy w końcu ograniczanie (tamże, s. 265).

⁴² S. Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w religii i magii*, tłum. N. Assorodobraj, [w:] S. Czarnowski, *Dzieła. Tom 3...*, s. 221.

⁴³ Tamże.

śnie zatrzymuje się działanie mocy duchowych⁴⁴. Przekraczanie granic wiąże się z wkraczaniem w odmienny obszar, a zatem wymaga odprawienia specyficznych obrzędów. To, co znajduje się poza granicą – pisał Czarnowski – istnieje „inaczej i w sposób odwrotny”, a zatem przestrzeń objęta granicami zostaje przeciwstawiona reszcie świata. W ten sposób dochodzi do wyodrębnienia „indywidualności przestrzennej”, czyli odrębnej terytorialnej jednostki religijnej, która dzieli się na dwie części: teren życia powszedniego, w której świętość manifestuje moc wyłączone poprzez obrzędy oraz obszar świętości niezorganizowanej (najczęściej bywa to pustynia, góry czy las), do której mogą wkraczać tylko ludzie do tego przygotowani, gotowi na bezpośredni kontakt z bogami⁴⁵. Konsekwencją podziału na teren życia powszedniego oraz obszar świętości niezorganizowanej jest niejednorodność jakościowa samej przestrzeni, bowiem granica dzieli przestrzeń na przeciwstawne sobie części, sama zaś terytorialna jednostka religijna stanowi „centrum świata, z którego jest wydzielona i wyłączona”⁴⁶. Wokół tego centrum skupiają się inne strefy przestrzeni, czego skutkiem – pisze Czarnowski – jest to, że przestrzeń nie przypomina szachownicy uformowanej z przylegających do siebie pól, lecz staje się całością skupioną wokół owej komórki centralnej oraz reszty ją otaczającej. Aby przedstawić zarysowaną przez siebie koncepcję przestrzeni Czarnowski porównuje przestrzeń tak ukształtowaną do powierzchni wody, w którą wrzucono kamień.

Charakterystycznym rysem myślenia o przestrzeni w koncepcji Czarnowskiego jest nieustanne podkreślanie tego, że nie jest ona jednorodna. Niejednorodność jest konsekwencją podziału na terytorialną jednostkę religijną oraz to, co się znajduje poza jej granicami, ale niejednorodna jest także sama ta jednostka. Prowadząc analizę budowy przedmiotu przedstawienia zbiorowego, którym jest przestrzeń, Czarnowski wydziela w centralnej jednostce trzy elementy: miejsce święte, granicę oraz przestrzeń między nimi⁴⁷. Podejmując kwestię obecności *sacrum* w jednostce religijnej, Czarnowski sięga po wspomniane wyżej porównanie do zaburzonego lustra wody, twierdząc, że świętość największe natężenie osiąga w centrum (miejsce święte) oraz na krańcach (granice). Podobnie jak granica wydziela religijną jednostkę terytorialną od reszty świata, tak granica wydziela miejsce święte od reszty tej jednostki. Można zatem traktować przestrzeń jako zbudowaną na systemie granic, które wydzielają (wyłączają) pewne jednostki od reszty, informując zarazem o zmieniającym się natężeniu świętości. Dzięki wydzieleniu miejsca świętego, dzięki „ograniczeniu” manifestacji świętości do pewnego teryto-

⁴⁴ Tamże, s. 222.

⁴⁵ Tamże, s. 223.

⁴⁶ Tamże, s. 226.

⁴⁷ Tamże, s. 226.

rium (a zatem uzyskaniu nad nią swoistej kontroli), mieszkańcy uzyskują obszar wolny od „wpływów rozpełnionych mocy duchowych”. Religijna jednostka jest więc organizowana wedle zasady sakralizacji (wydzielenie miejsca świętego) i desakralizacji (wydzielenie przestrzeni powszedniego życia)⁴⁸. Jak pisał Czarnowski, miejsce święte, do którego „ściągają bogowie i duchy”, staje się „czymś więcej niż streszczeniem i wyobrażeniem świata: jest światem samym. Zamyka w sobie kosmos i jest mu równoważne”⁴⁹. Makrokosmos wkracza do mikrokosmosu (jest nim miejsce święte).

Pomimo zróżnicowania jakościowego w konstruowaniu przestrzeni daje się zauważyć pewne równoważności (identyczności). Po pierwsze – jak pokazywał Czarnowski – istnieje równoważność (powinowactwo czy też identyczność) między miejscem świętym i światem zewnętrznym, po drugie, między owym światem i granicami jednostki terytorialnej, po trzecie, między granicami i miejscem świętym. Wszędzie tam manifestuje się świętość, stają się one domenami mocy duchowych. Także Durkheim i Mauss w swoim studium o pierwotnych formach klasyfikacji wspominali o istnieniu podobnej równoważności, jednak rozumieli ją nieco szerzej, a mianowicie jako równoważność między obozem i światem: „[...] pojęcie obozu zlewa się z pojęciem świata. Obóz jest środkiem świata i cały wszechświat zawiera się w nim w zmniejszeniu”⁵⁰. W przypadku studium Czarnowskiego mamy zatem niewątpliwie do czynienia nie tylko z pogłębieniem i wysubtelnieniem myśli, ale i z o wiele dalej idącą ideą systematyzacji koncepcji przestrzeni⁵¹. Identycznym pod względem intensywności manifestacji świętości elementom (czyli miejscu świętemu, granicom oraz światu zewnętrznemu) przeciwstawione zostają tereny pośrednie, rozumiane jako tereny pracy oraz zamieszkania. „Są to obszary wyzute zazwyczaj ze świętości, nie nadające się do aktów religijnych i, wyjąwszy niektóre momenty, nie poddające się bezpośredniej interwencji potęg duchowych. Pod względem jakości religijnej są one przeciwstawione miejscu świętemu oraz granicom”⁵². Pamiętać jednakże należy, że i owe tereny pośrednie nie są jednorodne. Jak pisał Czarnowski, stopień ich desakralizacji maleje w kierunku zewnętrznym⁵³.

⁴⁸ Tamże, s. 226.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ É. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji...*, s. 762.

⁵¹ Tadeusz Banaszczyk twierdził wręcz, że koncepcja przestrzeni Czarnowskiego poddaje się matematyzacji (T. Banaszczyk, *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni...*, s. 142).

⁵² S. Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w religii i magii...*, s. 230.

⁵³ Tamże.

Zakończenie

Czas na kilka refleksji końcowych. Przede wszystkim swoją koncepcję przestrzeni Stefan Czarnowski zanurzył w socjologicznej refleksji wypracowanej przez szkołę durkheimowską. Traktował więc przestrzeń jako kategorię społeczną, poddając analizie systemy religijne, wzbogacając ją o liczne przykłady z życia religijnego społeczeństw. Podobnie jak i inni przedstawiciele szkoły twierdził, że przestrzeń (także czas) ma społeczną i religijną zarazem proveniencję. W swoim studium *Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie* poddał analizie samą strukturę przestrzeni, rozbijając ją niejako na elementarne części. Charakteryzując poszczególne elementy przestrzeni i zwracając uwagę na jej niejednorodność analizował budowę przedmiotu przedstawienia zbiorowego, ujmując ją jako twór mający źródło w zbiorowym myśleniu i doświadczeniu, które najlepiej wyraziły się w religii i magii. Traktował zatem przestrzeń jako fakt społeczny, czyli jako rzeczywistość zewnętrzną w stosunku do jednostek, rzeczywistość wywierającą na nie swoistą presję.

Jakkolwiek Czarnowski nie był ani pierwszym, ani ostatnim przedstawicielem szkoły durkheimowskiej prowadzącym studia nad kategorią przestrzeni, to niewątpliwie jego studium wyróżnia się systematycznością. Odkrywał w budowie przestrzeni istnienie pewnej konwencji geometrycznej regulującej manifestowanie się świętości (jej natężenie)⁵⁴. Przestrzeń traktował „jako system jakości konkretnych i niesprowadzalnych jedne do drugich”, które są „funkcją miejsca świętego; układają się względem niego w strefy koncentryczne i regiony albo raczej wycinki kierunkowo zorientowane”⁵⁵. Studiując jego dzieło można czasem odkryć w sobie pewną pokusę, by traktować je nie tylko w perspektywie tego, czego dokonał, ale i tego, co zaledwie zapowiedział. I tak, swoje studium o podziale przestrzeni kończy zarysowaniem pewnej perspektywy badawczej. Po pierwsze więc, zwracał uwagę na konieczność prowadzenia pogłębionych studiów nad kwestią kierunkowości – co częściowo tylko zrealizował w omawianych tutaj tekstach – oraz podkreślał doniosłość studiów nad przedstawieniami przestrzennymi⁵⁶ (co także

⁵⁴ Pisał: „Punktem wyjścia całego systemu jest konwencjonalna zasada geometryczna i liczbową wyrażająca się w zależności funkcjonalnej pomiędzy szerokością odstępów i szerokością obszaru centralnego” (tamże, s. 232).

⁵⁵ Tamże, s. 235.

⁵⁶ Co prawda, w tłumaczeniu tekstu Czarnowskiego użyto tutaj pojęcia „wyobrażenia przestrzenne”, a zatem niekonsekwentnie, jeśli bierzemy pod uwagę istnienie różnicy między „wyobrażeniami” rozumianymi jako fakty psychiczne i jednostkowe a „przedstawieniami zbiorowymi” rozumianymi w szkole durkheimowskiej jako fakty społeczne oraz pojęcia, niemniej myślę, że można bez nadużycia interpretacyjnego stwierdzić, że Czarnowskiemu chodziło o „przedstawienia przestrzenne” rozumiane jako przedstawienia zbiorowe.

tylko częściowo podjął np. w szkicu *Argonauci na Bałtyku*⁵⁷). Czy Czarnowski był myślicielem oryginalnym? Z pewnością, choć niewątpliwie z zastrzeżeniem, że była to oryginalność, na jaką pozwala zakorzenienie w tradycji pewnej szkoły naukowej oraz pozostawanie w zgodzie z jej głównymi założeniami badawczymi.

⁵⁷ Zob. S. Czarnowski, *Argonauci na Bałtyku. Konwencja a rzeczywistość w kształtowaniu się greckich pojęć geograficznych*, tłum. N. Assorodobraj, [w:] S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 3, s. 242–260.

ADAM OLECH

Jest w Ziemi Ulro...

1. Jest w *Ziemii Ulro* Czesława Miłosza pewien fragment, który zawsze przychodzi mi na myśl, ilekroć mam mówić o polskiej filozofii ubiegłego już wieku i o filozofii w Polsce wieku obecnego. To fragment dotyczący słynnej „zagadki Mickiewicza” – że oto naród wywłaszczył Wieszcza z jego myśli, banalizując ją, dlatego, że narodowi potrzebny był on, a nie jego myśl. Że wziął z jego myśli jedynie mesjanizm i dał się następnie w nacjonalistycznym mesjanizmie zapeklować, a do jego religii odniósł się z niedowierzaniem.

A stało się tak dlatego, bo wziął z niego to tylko, jakim był go w stanie pojąć, a nie pojął go chociażby wtedy, kiedy ten głosił, że Jakub Boehme był tej miary prorokiem i jasnowidzem dla ludów dzisiejszego chrześcijaństwa, „jakim był Izażasz dla Hebrejów”¹. Bo jakże miał go pojąć, kiedy Wieszcza mówił tak o nieortodoksyjnym luterzańskim mistyku wywodzącym się wprost z renesansowej alchemii.

Mówiąc o „zagadce Mickiewicza” wspomina Miłosz jedyną chyba książkę, która zagadnienie jej rozwikłania obiera sobie za cel główny. Jest nią zapomniany dziś literacki szkic Andrzeja Niemojewskiego *Dawność a Mickiewicz*, który ukazał się w Warszawie trzy lata po pierwszej wojnie. I pisze Miłosz, że nawet teraz, po tylu latach od jego powstania, jeden jego rozdział nadal zachowuje aktualność. Jest nim „Filozofia Mickiewicza” – rozdział pisany jedenaście lat przed publikacją całości.

Według Niemojewskiego w dziewiętnastym stuleciu nastąpił kres wszystkich, trwających tysiąclecia cywilizacji opartych na religii, a ostateczne zwycięstwo przypadło „szkiełku i oku”. Lecz gdzieś głęboko, w sferze naszych uczuć, ów stary świat jest ciągle obecny – świat bogaty w metafizyczne konstrukty wywodzące się jeszcze z pogańskiego czasu.

¹ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 117.

W tym świecie wierzy się w wędrówkę dusz z wcielenia we wcielenie – i ten świat jest w *Dziadach*. W tym świecie przeżywa się czas jako sakralnie uporządkowany, gdzie kalendarz i brewiarz są najważniejszymi książkami – i ten świat jest w *Panu Tadeuszu*, w którym rok rolniczy i rok liturgiczny są tą samą miarą uładzenia ziemi-ogrodu, miarą ładu istnienia jako obrazu czystego Bytu.

Stary świat nie całkiem zniknął. Jego trwanie objawia się w poezji, w sztuce i w obyczajach, chociaż rozum uważa go za już nieistniejący.

Niemojewski zauważył to, na co później inni także zwracali uwagę, a mianowicie, że chociaż przemija widzialna postać starych światów, to one nadal istnieją, ale już jako swego rodzaju zbiorowa podświadomość. I to ona wydała genialne dzieło Mickiewicza, które jest ostatnią, a zarazem najpotężniejszą manifestacją starego świata – „[...] łabędzim śpiewem wielkiej dogasającej epoki. Tysiąclecia miały się raz ostatni tu wypowiedzieć ‘wieki głucho wtórzyć’ wieszczowi, aby następnie przejść do historii, ustępując miejsca nowemu światu”².

Umysłowość Mickiewicza jest zupełnie niepolska – ona jest litewska, a ta jest na wskroś mistyczna. To dlatego wziął naród od Mickiewicza wszystko oprócz mistycyzmu, bo „naród polski [...] oparty głównie na typie mazurskim i małopolskim, nie miał organu do przyjęcia tego daru”³, wszak wrodzonymi zdolnościami Polaków – pisze autor „*Dawności...*” – odpowiada racjonalistyczna filozofia Śniadeckich i cały rozwój filozofii w Polsce to potwierdza.

Jest w tym, co pisze Niemojewski, coś na rzeczy – zauważa Miłosz – i dodaje, że filozofia i logika Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, dostarcza tezie Niemojewskiego godnego uwagi argumentu.

2. Byłoby zatem tak, że filozofia analityczna w Polsce jest rzeczą całkiem naturalną, bo wyrasta z plemiennych zdolności Polaków, wszak naród polski nie posiada organu, który czyniłby go zdolnym do poważnej myśli irracjonalnej, a więc i mistycznej.

Powie ktoś, że przecież w wieku XIX irracjonalizmu w Polsce było całkiem sporo. Zapewne tak było, ale był on czymś – by tak rzec – nienaturalnym. Był całkiem *niepoważną nierozumnością* – chorobą rozumu, którą można określić *jako bezrozumne wyrzeczenie się rozumu bez podania po temu na serio przemyślanych racji*; zatem chorobą, której nikt rozsądny nie jest w stanie uznać za poważny duchowy fenomen. Bo jakże inaczej, jak nie paroksyzmem nierozumności nazwać fakt – z taką lubością przypominany przez o. Innocentego Marię Bocheńskiego – że Cieszkowski z samego *Ojczyzny* wywodził całą historię świata.

² Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, s. 113.

³ Tamże, s. 114.

Nie wiem, czy hipoteza odwołująca się do mazurskiego i małopolskiego typu antropologicznego, o której pisze Niemojewski, trafnie dobiera wyjaśniające racje, sądzę wszelako, że jej oryginalność skłania, by całkiem zasadnie pytać o powód niezdolności Polaków do poważnej myśli irracjonalnej oraz by w tej niezdolności dopatrywać się szansy poważnej myśli antyirracjonalnej. O tej niezdolności wielokrotnie pisał Miłosz, który – jak nikt inny z wielkich świadków naszej historii – wiedział, że za brak rozumu ponosi się karę i którego zarazem – a może właśnie dlatego – nigdy nie opuszczała fascynacja poważnie przeżywanym irracjonalizmem, a mistycyzmem w szczególności.

3. Szkoła Lwowsko-Warszawska była nie byle jakim epizodem w historii polskiej kultury duchowej – to dzięki niej po raz pierwszy w nowożytnych czasach filozofia w Polsce zyskała międzynarodowe uznanie. Powinna być zatem przedmiotem specjalnej troski, a troska o własne dziedzictwo kulturowe nakazuje, aby ciągle powracać do jego interpretacji.

Mógłby ktoś powiedzieć, że taka ocena jest nieobiektywna, bo pochodzi z „wewnątrz”, wszak jest wielokrotnie wygłaszana przez takie postacie jak o. Innocenty M. Bocheński, Jacek J. Jadacki, Jerzy Perzanowski, Jan Woleński⁴, zatem i nakaz z niej płynący nie ma waloru powszechności. A przecież Barbara Skarga i inne osoby, których rodowód jest w tym względzie ‘zewnętrzny’, również mówią to samo, mimo swoich krytycznych niekiedy uwag kierowanych pod adresem szkoły.

4. Nigdy dość przypominania faktów na pozór oczywistych, a jednym z nich jest ten, że filozofia analityczna nie jest już filozofią nowożytną, lecz filozofią, która zrywa z tradycją pokartezjańską i powraca do klasycznego, przedkartezjańskiego myślenia, czyli do Platona i Arystotelesa, a także do scholastyki i do nienowożytnego z ducha, choć nowożytnego z czasów – Leibniza. Spośród polskich filozofów analitycznych najstarszej generacji najgłośniej mówił o tym Jan Łukasiewicz w swoich słynnych, krytycznych esejach dotyczących filozofii Kanta i Kartezjusza. Być może – mówi uczeń Łukasiewicza, o. Bocheński – trzeba było przejść przez „ciemne wieki syntezy i zacofania” czasów nowożytnych, by się przekonać, że bez ontologii, logiki i filozofii języka filozofować się nie da. Że jest rzeczą ze wszech miar rozumną, by – jak głosi tytuł pewnej, całkiem współczesnej platońskiej debaty⁵ – *w dobie rozumu rozproszonego powrócić do korzeni, czyli do myślenia, którego dewizą jest pojęcie racji dostatecznej.*

⁴ J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska: między brentanizmem a pozytywizmem*, „Principia” (*Filozofia austriacka*, pod red. T. Lubowieckiego i A. Rojszczaka), t. VIII-IX, Kraków 1994, s. 69.

⁵ Wspomniana w tekście debata platońska to: *Spotkania platońskie. W dobie rozumu rozproszonego wracamy do korzeni*. Praca zbiorowa pod redakcją Aliny Motyckiej przy współpracy Seweryna Blandziego, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.

Z powrotu do korzeni bierze się i ta deontologiczna składowa samoświadomości filozofującego, która mówi, że mamy uczynić z filozofii dyscyplinę naukową, że filozofowanie nie jest nieodpowiedzialnym uprawianiem „refleksji ogólnej w stanie zawieszenia zwykłych rygorów naukowych”⁶.

Podzielam zdanie tych, którzy mówią, że rygory te spełnia współcześnie filozofowanie oparte o metodę logiczną i fenomenologiczną. Ta ostatnia jest dla filozofii metodą specyficzną, bo dostosowaną do jej swoistych problemów i – w jakimś sensie – jest pochodną opisowej metody Brentana, bo, genetycznie rzecz biorąc, z niej się przecież wywodzi. Także od Brentana wywodzi się austriacko-polski nurt filozofii analitycznej, nurt najbardziej zapewne żywotny, w którym – myśląc o przyszłości – trzeba pokładać nadzieję na rzetelne filozofowanie i który ma co najmniej tę przewagę nad nurtem kambrydżańskim, że nie został wyjałowiony fabrykowaniem przyczynków do *Oxford Dictionary*. Jakież bowiem inne metody zapewnią współczesnemu filozofowaniu odpowiedzialność naukową i filozoficzną, o którym Ingarden mówił, że „winno być *odpowiedzialne naukowo*, czyli jasne, krytyczne i uargumentowane; oraz *odpowiedzialne filozoficznie*, czyli liczące się z rzetelnymi wynikami filozofii oraz ze specyfiką jej pojęć i metod”⁷.

Na filozoficzny klimat Polski ubiegłego wieku składa się ten nurt filozofii analitycznej, który czerpie z dorobku Bolzano, Brentana, Fregego, z Husserla z okresu *Badań logicznych*, z Russella. Ta różnorodność źródeł, i to właśnie tych, jest gwarantem żywotności tego nurtu analitycznego. To w nim, a trzeba to dobitnie powiedzieć, wykształciły się niespotykane dotychczas logiczne narzędzia filozoficznej analizy. Na ów klimat składa się również ten nurt filozofii fenomenologicznej, który – jak żaden inny – jest jasny i analitycznie elegancki, a który zawarty jest w wielkim dziele Romana Ingardena – największego zapewne polskiego filozofa. Jest nie tylko powinnością, ale i racją filozofii w Polsce, aby do tych dwóch nurtów stale nawiązywała.

5. Mówiąc to, co wyżej powiedziałem, nie głoszę niczego, co rościłoby sobie pretensję do miana oryginalności. Jest bowiem moja wypowiedź powtórzeniem tego, co wielokrotnie głosiły osoby, na które się powołuję⁸. I chociaż zgadzam się z Bocheńskim, że wskazując na autorytety epistemiczne jako racje legitymizujące nasze sądy, nie wykraczamy przeciw przykazaniom umiarkowanego racjonalizmu, to pragnę dodać, iż ufam, że w przypadku mego sądu racją go uprawo-

⁶ J. Perzanowski, *Logika a filozofia. Uwagi o zasięgu analizy logicznej w naukach filozoficznych*, [w:] *Jak filozofować?*, zebrał i opracował Jerzy Perzanowski, PWN, Warszawa 1989, s. 238.

⁷ Tamże, s. 240.

⁸ J. M. Bocheński, *O filozofii analitycznej*, [w:] *Logika i filozofia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

mocniejszą jest również to, co Grecy określali mianem *phronesis*, a co – zgodnie z duchem arystotelesowskim – tłumaczy się jako „sztuka umiaru”. *Phronesis* jest jedną z tych trwałych dyspozycji poznawczych, dzięki którym dusza poznaje prawdę. Co więcej, myślę, że właśnie *phronesis* jest odpowiednią dyspozycją po temu, by w oparciu o nią uprawomocnić tego rodzaju sądy.

I wreszcie zdanie, którym chcę zakończyć swoją wypowiedź, a które równie dobrze mogłoby posłużyć za jej motto – tym zdaniem są słowa o. Bocheńskiego, z których usunąłbym jedynie wyrażenie „być może” – oto ono: „Powinniśmy być świadomi, że [...] filozofia nowych czasów zwie się ‘filozofią analityczną’. Wszystko inne (być może z wyjątkiem fenomenologii) należy do przeszłości”.



Stefan Konstańczak

Teoria dzieła sztuki Michała Sobieskiego

Agnieszka Jarmuła

O percepcji estetycznej w ujęciu Leopolda Blausteina

w kręgu estetyki

∞



STEFAN KONSTAŃCZAK

Teoria dzieła sztuki Michała Sobeskiego

Michał Sobeski jest stosunkowo mało znanym w Polsce przedstawicielem polskiej myśli estetycznej początków XX wieku. Większość popularnych słowników i leksykonów filozofii wydanych w naszym kraju w ogóle pomija postać poznańskiego filozofa. Być może dlatego, że nie reprezentował znanej szkoły ani popularnego nurtu rozważań filozoficznych okresu międzywojennego w Polsce. Warto jednak przybliżyć postać tego, znanego przed laty naukowca, twórcy oryginalnych koncepcji, które choć nie znalazły kontynuatorów, to w wielu kwestiach inspirowały pokolenia estetyków w Polsce. Okazją wyjątkową ku temu jest przypadająca właśnie 130 rocznica urodzin poznańskiego filozofa. Nie sposób jest przedstawić całokształt jego zainteresowań naukowych w jednym krótkim szkicu. Można jednak zauważyć, że w historii filozofii polskiej zajmowano się dotąd praktycznie tylko jego poglądami estetycznymi, gdyż incydentalne opracowania jego autorstwa dotyczące zagadnień z historii filozofii są zbyt skromne, aby móc dokonać ich syntezy. Podejmowano dotąd chętnie zwłaszcza wątki dotyczące rozumienia przez niego sztuki oraz jej filozoficznych kontekstów. W tych opracowaniach widoczny jest jednak brak analiz dotyczących poglądów na status bytowy dzieła sztuki oraz jego atrybutów. W podjętym opracowaniu zamierzam przybliżyć te wątki rozważań Sobeskiego, które pozwalają na prezentację jego oryginalnej teorii dzieła sztuki oraz wskazać na nią jako źródło inspiracji dla wielu koncepcji estetycznych zrodzonych w końcu XX wieku w Polsce.

Michał Sobeski i jego estetyka

Michał Sobeski (1877–1939) rozpoczął swoją karierę naukową od psychologii, gdyż jego rozprawa doktorska z 1903 r. *Über Täuschungen des Tastsinnes*

(*O złudzeniach zmysłu dotyku*) dotyczyła zagadnień z zakresu psychologii eksperymentalnej. Trzeba tu dodać, że tego typu studia psychologiczne w sposób decydujący wpłynęły na jego późniejsze zainteresowania estetyczne, w tym również na jego teorię dzieła sztuki.

Sobeski jest nie tylko niedoceniany ale również niesłusznie pomijany przez autorów podręczników do historii filozofii polskiej. W opracowaniach dotyczących historii estetyki polskiej tego okresu zdarza się, że nie ma o nim nawet wzmianki lub podkreśla się tylko wtórność jego poglądów. Przykładem takiego stanowiska jest informacja typu: „Pozostający po wpływie Lippsa Sobeski właściwie nic nowego wówczas nie napisał”¹ zawierająca wszystkie odniesienia do poznańskiego filozofa w monografii dotyczącej estetyki polskiej w okresie międzywojennym. Rzeczywiście Theodor Lipps (1851–1914) wywarł niemały wpływ na przemyslenia Sobeskiego, a zwłaszcza na jego koncepcję przeżycia estetycznego i wykazuje pewne analogie z estetyką Romana Ingardena. Wynika to zapewne z dość bliskich związków Lippsa z fenomenologami ze szkoły Husserla.

Autorzy nielicznych opracowań dotyczących poglądów estetycznych Sobeskiego podkreślają jego niezwykłą erudycję, znajomość wielu języków obcych oraz doskonałą orientację w problemach estetyki niemieckiej, pod której wpływem i widocznym urokiem się znajdował. To dziwne, ale żaden estetyk polski, w tym nawet ci, których prace recenzował czy też dokonywał rozbioru krytycznego (jak np. poglądy Libelta czy Kremera), nie zainspirował go ani też nie stał się przedmiotem jego bardziej wnikliwych studiów. Zapewne stało się to przyczyną jego luźnego związku ze szkołami polskiej filozofii międzywojennej, a w konsekwencji przyczyniło się do tego, że jego działalność filozoficzna uległa zapomnieniu. Halina Junghertz sugeruje wręcz, że była to zasadnicza przyczyna tego, że nie udało mu się stworzyć ani kompleksowego systemu estetycznego ani też własnej szkoły filozoficznej². Próżno zatem szukać polemik bądź przywołań jego poglądów w pracach ówczesnych estetyków polskich. Sytuacja ta nie zmieniła się nawet po jego śmierci.

Czym więc dla Sobeskiego była estetyka? Nie miał wątpliwości, że jest to odrębna nauka mająca swój własny obszar badawczy, terminologię i sobie tylko właściwe metody badań. Specyfika tej dyscypliny polega na duchowym połączeniu poprzez przedmiot przedstawiony, jakim jest dzieło sztuki, dwóch zupełnie odmiennych duchowo osób: twórcy i odbiorcy. Nie istnieje więc możliwość wypracowania jednorodnego przedmiotu zainteresowania estetyki. Dlatego dla So-

¹ B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, PWN, Warszawa 1980, s. 330.

² H. Junghertz, *Od autora wyboru*, [w:] M. Sobeski, *Mysł a marmur*, PWN, Warszawa 1959, s. 13.

beskiego przedmiot estetyki rozpada się na trzy odrębne dziedziny, z których każda zajmuje się sobie tylko właściwymi faktami. Jak zauważa: „Estetyka ma tedy trzy główne grupy faktów do rozpatrywania. Po pierwsze: rozpatrywanie twórczej czynności artysty. Po drugie: badanie utworu jego rąk, czyli dzieła sztuki. Po trzecie: analiza wrażeń, jakie utwór w nas budzi”³. Wprowadzenie kategorii faktów do estetyki jest także dowodem na to, iż filozof ten uwzględniał w swych poglądach także popularne wówczas trendy neopozytywistyczne i analityczne.

Dzieło sztuki jest przedmiotem badań wielu dyscyplin naukowych, w tym zwłaszcza filozofii sztuki. Rodzi się więc pytanie czym różni się dla Sobeskiego filozofia sztuki od estetyki? Sam filozof wyjaśnia różnicę na podstawie porównania ich przedmiotów. Jego zdaniem estetyka posiada szerszy zakres przedmiotowy od filozofii sztuki, gdyż „do zakresu badań estetycznych należy nie tylko piękno sztuki, lecz wszelkie piękno w ogóle, jak piękno przyrody, piękno historyczne i t.d.”⁴. Zatem filozofia sztuki zajmuje się wyłącznie pięknem sztuki oraz tym wszystkim, co niezbędne jest do jego wytworzenia i odbioru. „Artysta, dzieło jego rąk i widz” – to trzy elementy, które stanowią o przedmiocie filozofii sztuki. Metody badawcze estetyki i filozofii sztuki są takie same, gdyż odkrywać mają piękno we wszelkich jego przejawach. Nietrudno zauważyć podobieństwo do elementów sytuacji estetycznej, jakie dziś znamy z estetyki fenomenologicznej wywodzącej się ze szkoły Romana Ingardena.

Proces prowadzący do powstania dzieła sztuki jest związany z artystą i stanowi go wypadkowa trzech elementów: nastroju twórczego, koncepcji i kompozycji. W koncepcji procesu twórczego najpełniej wyrażają się powinowactwa psychologii z estetyką. Dla tego filozofa tworzenie jest wyrazem ekspresji ducha artysty, swego rodzaju przeniesieniem jego przeżyć na powstające dzieło sztuki. Tym samym w trakcie procesu twórczego dochodzi do przeniesienia fory duchowej w kształt zmysłowy, przy czym tego typu przeniesienie nie odbywa się przypadkiem lecz kształt dzieła przyoblekany jest w taką formę, aby odpowiadała ona uczuciom przejawianym przez artystę.

Psychologizm estetyczny Sobeskiego jest specyficznego rodzaju, raczej nie spotykany u innych polskich estetyków. Otóż był on przekonany, że tylko sfera uczuć umożliwia tak naprawdę tworzenie. Wyobrażenia i wrażenia nie mogą być źródłem czegoś nowego z tej przyczyny, że zawsze odzwierciedlają zewnętrzną rzeczywistość, a zatem są zwykłym przeniesieniem rzeczy już istniejących. Aby mieć właściwy obraz procesu twórczego wskazywał także na konieczność opierania się na empirii, czyli na obserwacji samych artystów i wszelakiego rodzaju

³ M. Sobeski, *Filozofia sztuki. Dzieje estetyki. Zagadnienie metody. Twórczość artysty*, Wyd. Fiszer i Majewski, Poznań 1924, s. 9.

⁴ Tamże, s. 6.

świadectw mówiących o ich twórczej pracy. Na pytanie o rolę czynnika intelektualnego w procesie działalności artysty w sytuacji, gdy najważniejsza jest spontaniczność i emocje, odpowiadał, że świadoma praca kompozycyjna artysty wymaga wiedzy i doświadczenia. Tym samym artysta musi posiadać określone kwalifikacje, które bezpośrednio wpływają na kompozycję dzieła sztuki. Owa kompozycja ma dwa wyrazy: wewnętrzny, gdy dzieła wyobraźnia i kształtuje się całościowo wizja dzieła oraz zewnętrzny, gdy wizja artystyczna zostaje utrwalona w bytowej podstawie dzieła sztuki. Rozróżnienie wewnętrznej i zewnętrznej strony było w jego koncepcji konieczne, gdyż pomiędzy obu wymiarami nie ma równowagi, jako że w trakcie konkretyzacji dzieła prawie zawsze dochodzi do przeobrażeń wizji warunkowanych choćby właściwościami zastosowanego tworzywa.

Dzieło sztuki

Rekonstrukcja teorii dzieła sztuki Sobeskiego nie jest prostym zadaniem z racji nieprecyzyjnej terminologii stosowanej przez tego filozofa. Samo pojęcie „dzieło sztuki” przewija się przez wszystkie jego prace, przy czym nigdzie nie zostało zdefiniowane. Można z tego wnioskować, że dzieło sztuki było dla poznańskiego filozofa czymś zrozumiałym samo przez się, bez czego w ogóle nie dałoby się toczyć rozważań estetycznych. Milcząca obecność dzieła sztuki w rozważaniach estetycznych byłaby więc założeniem wyjściowym. Zofia Wojciechowska, autorka jedynej monografii poświęconej Sobeskiemu, sądzi, że filozof ten „utożsamiał dzieło sztuki z przedmiotem, który powstaje w wyniku procesu”⁵. Dalej zaś sugeruje, że synonimem dzieła sztuki mogła dlań być także „twórczość”, a stąd w rozumieniu wyrażenia np. „twórczość Rembrandta” zawierać się powinny wszystkie dzieła sztuki jego autorstwa. Z tego też względu przedstawienie teorii twórczości artystycznej Sobeskiego jest koniecznym warunkiem uchwycenia istoty dzieła sztuki.

Przede wszystkim należy przypomnieć, że Sobeski był przeciwnikiem naturalizmu w sztuce i dlatego odrzucał równocześnie mimetyczną teorię dzieła sztuki. Niezależność dzieła sztuki od innych form kultury powoduje, że nie da się go także sprowadzić do innych przejawów działalności człowieka. Naturalizm bowiem pomija indywidualny, niepowtarzalny charakter twórczości artystycznej oraz sprowadza proces tworzenia do prozaicznych form działalności człowieka. Korzystanie z zasobów natury jest oczywiście potrzebne a nawet niezbędne dla artysty, aby jego dzieła sztuki były rozumiane przez odbiorców. Przedmioty natury, nawet jeśli wydają się nam piękne, to piękno nadajemy im sami, natomiast dzieła

⁵ Z. Wojciechowska, *Michał Sobeski, poglądy estetyczne*, Wyd. Akademii Muzycznej w Poznaniu, Poznań 2002, s. 80.

sztuki swym pięknem narzucają się nam, ukierunkowują naszą recepcję i proces przeżywania kontaktu z dziełem. Sobeski bowiem pod wpływem teorii estetycznych Lippsa sformułował teorię „wczucia”, na której oparł swoją koncepcję przeżycia estetycznego. To odbiorca przeżywa piękno zawarte w dziele sztuki, a zatem reakcja odbiorcy na dzieło sztuki jest wyłącznie emocjonalnego charakteru. Tym samym komponent intelektualny zawarty w dziele sztuki nie ma znaczenia dla jego odbiorcy, podobnie jak i sama kompozycja tworzywa, ważna jest natomiast siła emocji z niego odczytywanych. Dlatego emocje są swego rodzaju pośrednikiem pomiędzy artystą a odbiorcą. Artysta w trakcie procesu twórczego przelewa swoje uczucia w formę, w którą przyobleka tworzywo stanowiące podstawę bytową dzieła sztuki. Ponieważ w przypadku kopiowania przedmiotów natury tego składnika uczuciowego nie ma, tym samym nie może powstać dzieło sztuki, a naturalizm i wynikająca z niego teoria *mimesis* nie mają sensu.

W pracach Sobeskiego nie jest łatwo uchwycić istotę tego specyficznego przedmiotu poznania ludzkiego, jakim jest dzieło sztuki. W swym szkicu *O idealne w sztuce* pisze jednak: „utwór rąk ludzkich zaszczycamy dopiero wówczas mianem dzieła sztuki, gdy jest dla nas wyrazem jakiegokolwiek stanu uczuciowego swego twórcy. Póki artysta tylko kopiuje rzeczywistość, nie stwarza dzieła sztuki. Natomiast stwarza je, gdy form rzeczywistości używa do uzmysłowienia własnych uczuć. Każde rzeczywiste dzieło sztuki, choćby na pozór najobiektywniejsze, jest też zawsze dokumentem życiowym artysty”. Piękno w dziele sztuki odczuwa jednak dopiero odbiorca, dlatego dalej poznański estetyk zauważa: „O pięknie mówimy wtedy, gdy formę utworu *odczuwamy* jako z koniecznością właśnie tak, a nie inaczej przez uczuciową treść ukształtowaną”⁶. Nie ma więc żadnego zagrożenia, że sztuka wyczerpie się, gdyż takie wyczerpanie nie jest możliwe z prostej racji, że wcześniej musiałoby wyczerpać się bogactwo duszy ludzkiej, która poprzez formy przyobleka tworzywo w kształty. Piękna w dziele sztuki nie należy więc nigdy doszukiwać się w materii ani w uczuciach artysty, bo nie jest ono kopią uczuć artysty ani też nie jest obrazem obiektywnej rzeczywistości, ono tylko przedstawia relację pomiędzy formą a teścią uczuciową. Sobeski uważa, że tak zawsze było w sztuce i dzisiejsza sztuka w tym względzie nic nie zmieniła.

Szczególne znaczenie dla poglądów estetycznych Sobeskiego ma jego rozumienie formy. Wcześniej wskazałem, że forma jest dla tego filozofa swego rodzaju organizacją tworzywa dzieła sztuki, przyobleczeniem emocji artysty w kształt materialny. Mówi więc formie jako „czasowo-przestrzennym układzie” tworzywa bądź jako „zmysłowym wyrazie uczuć” artysty. To właśnie forma poprzez kształt dzieła sztuki powoduje estetyczne doznania u odbiorcy.

⁶ M. Sobeski, *Idea w sztuce*, [w:] tenże, *Interludia. Z pogranicza sztuki i filozofii*, Kraków-Warszawa 1912, s. 113–114.

Estetyka form kanonicznych nie ma racji bytu, gdyż formy ekspresji artystycznej ulegają nieustannym przemianom, i dlatego próba sformułowania doskonałego modelu procesu tworzenia jest niemożliwa. Estetyka zatem powinna badać warunki, w których odbywa się proces tworzenia po to, aby móc zająć się także problemem prawdy zawartej w dziełach sztuki. Nie da się bowiem sformułować jakichś stałych praw i kanonów sztuki w dynamicznej rzeczywistości. Na niepowodzenie jest także skazana próba zredukowania wszystkich osobowości twórczych, do jakiegoś wspólnego mianownika.

Trzeba zauważyć, że w budowaniu własnej koncepcji estetycznej Sobieskiemu wyraźnie przeszkadzała praktyka artystyczna jemu współczesna. Mając już wyraźnie zarysowane zręby teorii twórczości artystycznej i teorii dzieła sztuki oparte na psychologicznych teoriach Lippsa musiał zmierzyć się z praktyką artystyczną swoich czasów reprezentowaną najpierw przez naturalizm, a potem sztukę nieprzedstawiającą jak na przykład kubizm. Polemika filozofa z tymi kierunkami w sztuce zakończyła się ostatecznie jego porażką, co wymusiło na nim modyfikację własnych poglądów, a w rezultacie zburzyło także zarysowany schemat konstrukcji własnej teorii estetycznej. Jeszcze w 1926 roku w swoim szkicu *Malarstwo doby ostatniej* w duchu antynaturalizmu pisał: „Możliwości naturalistyczne bowiem są, zdaje się, wyczerpane”⁷. Z drugiej zaś strony zwalcza malarstwo nieprzedstawiające w rodzaju kubizmu czy ekspresjonizmu. Pisze więc dalej:

Gdzie nie ma żadnej łączności ze światem przedmiotów, tam żadnej treści wyrazić nie można, choćby nią było coś tak abstrakcyjnego, jak dźwięk wewnętrzny czy wizja wewnętrzna. Linie i plamy, wyzbyte doszczętnie z wszelkich asocjacji przedmiotowych, albo nie są powiązane ze sobą żadnym formalnym układem – a wtedy są tylko pustym chaosem. Albo też posiadają zwartą strukturę formalną – a wtedy są, jak widzieliśmy, najwyżej tylko ornamentem⁸.

Był bowiem przekonany, że siła ekspresji zawsze zależy od przedmiotowych skojarzeń widza. Dzieło sztuki jest bowiem formą przyoblekającą tworzywo:

Forma tj. byle konwencjonalny, lecz właśnie dzięki temu jednoznacznie zrozumiały układ czynników zmysłowych, jest jedynym łącznikiem między duszami, między duszą artysty a duszą widza. [...] Gdy formy takiej nie ma, ustaje możliwość porozumiewania się⁹.

W konkluzji swego szkicu o nowoczesnym malarstwie wyraża przekonanie o tym, że jedyny zysk z kubizmu polega na tym, że uświadomił artystom potrzebę

⁷ M. Sobieski, *Malarstwo doby ostatniej. Ekspresjonizm i kubizm*, Poznań 1928. W artykule postępuję się wersją z wydanej w 1959 r. pracy Sobieskiego, *Myśl a marmur*, s. 278.

⁸ Tamże, s. 290.

⁹ Tamże, s. 292–293.

kompozycji własnych twórców wedle zasad „logicznej konstrukcyjności”. Twórczość bowiem wiąże się z efektem finalnym, dziełem sztuki, które jest niczym innym jak zmysłowym wyrazem przeżyć artysty. W konsekwencji proces twórczy jest dla artysty poszukiwaniem możliwości przyobleczenia własnych uczuć w zmysłową formę.

Można zarzucić Sobieskiemu brak konsekwencji, gdyż początkowo w kubiźmie dostrzegał kierunek w sztuce, który zbliża ją z filozofią poprzez abstrakcyjne formy przestrzenne reprezentujące rzeczywistość sprowadzoną do jednolitego wymiaru geometrycznego. Ostatecznie jednak stanął na stanowisku, że nowe kierunki w sztuce w sumie rozwijają oboczny jej dział, związany z dekoracyjnością, ornamentem. Zatem mogą przynieść jakieś zadowolenie, ale nie wzbudzą żadnych emocji inspirujących poznawczo.

Jego wywód na ten temat być może jest pochodną przekonania, że pomiędzy artystą a filozofem istnieje duże podobieństwo. Sław Krzemień-Ojak zaważa nawet, że:

Osobowość filozofa żywo przypomina wielokrotnie rysowaną przez Sobieskiego podobiznę duchową artysty. System filozoficzny jest pojmowany jako ten sam rodzaj ekspresyjnej i kulturotwórczej zarazem czynności ducha, jakim jest dzieło sztuki¹⁰.

Ten pogląd dobrze oddaje przekonania filozoficznego Sobieskiego, że myśl nie może być obrazem czegoś istniejącego, a stanowić może jedynie czynnik pośredniczący pomiędzy emocjami a rzeczywistością.

Takie założenie było niezbędne do tego, aby odróżnić efekt zwykłej pracy ludzkiej od tworzenia oraz, aby odróżnić twórczość od odtwórczości. Istota dzieła sztuki nie może zatem zawierać się w tworzywie określającym jego kształt, bo w nim zawiera się istota produktów wykonywanych w procesie pracy. Dzieło sztuki jest więc w pewnym sensie przeniesieniem duszy artysty, niepowtarzalnej osobowości twórczej do sfery rzeczywistości odbieranej zmysłowo. Dlatego proces kopiowania, naśladowania nie jest tożsamy z procesem tworzenia. I nie ma tu znaczenia czy chodzi o kopiowanie natury czy kopiowanie cudzych dzieł sztuki. W tym wszakże momencie koncepcja Sobieskiego tracić zaczyna na spójności, co niewątpliwie było przyczyną tego, że nie zostaje ona domkniętą a zaczyna gubić się w zawłościach psychologii procesu percepcji dzieła sztuki. Mówi w rezultacie więc o „tajemniczym pocałunku Muz”, który pozwala na takie przeniesienie, a nie o prawidłowościach procesu twórczego. Związek pomiędzy artystą a odbiorcą zachodzący za pośrednictwem dzieła sztuki wymaga przecież istnienia jakie-

¹⁰ S. Krzemień-Ojak, *Antynomie programu estetyki Michała Sobieskiego*, [w:] *Studia z dziejów estetyki polskiej 1890–1918*, PWN, Warszawa 1972, s. 289.

gość czynnika, który to umożliwił. Dla Sobeskiego są nim emocje, ale ich związek z twórczym dziełem sztuki jest właśnie owym problemem, z którym poznański filozof nigdy nie uporał się w sposób zadawalający jego samego ani też dość licznych krytyków jego koncepcji.

Sobeski wielokrotnie sygnalizuje trudność w znalezieniu rozwiązania, ale jednocześnie nie wyobraża sobie, aby takiej granicy nie starać się określić. Zatem próbuje mimo wszystko zdefiniować w duchu kantowskim termin „dzieło sztuki”, które ma być ostatecznie „uzmysłowieniem oryginalnego pomysłu artysty – lecz uzmysłowieniem wszystkim ludziom *zrozumiałem*”¹¹. Nie oznacza to jednak, że dzieło sztuki jest całkowicie oderwane od rzeczywistości, bo, jak dalej zauważa: „Człowiek zdolny jest formy rzeczywistości jeno dowolnie przekształcać, nie zaś nowe stwarzać”¹². Zatem zadaniem artysty nie jest tworzenie świata fantazji, bo takiego nigdy się stworzy, ale taka kompozycja elementów rzeczywistości, aby utrwalić w nich całe pokłady własnych emocji, których ślad dostrzeże uważny odbiorca. Dzięki temu artysta jest obecny w dziele sztuki przez siebie stworzonym.

Teoria dzieła sztuki nie została przez Sobeskiego ukończona, choć trzeba przyznać, że pracował na nią intensywnie. W pierwszym tomie swej „Filozofii sztuki” zapowiada nawet: „Rozbiór obiektywnych walorów dzieła sztuki i psychologiczna analiza doznań estetycznych, spowodowanych przez dzieło, będzie tedy pierwszym głównym zadaniem drugiego – zarazem ostatniego – tomu”¹³. Niestety tom ten nigdy nie ukazał się drukiem, a rękopis poznańskiego filozofa zaginął w zawierusze wojennej.

¹¹ M. Sobeski, *Twórczość artysty*, [w:] tenże, *Filozofia sztuki*, s. 154.

¹² M. Sobeski, *Artysta a rzeczywistość*, [w:] tamże, s. 157.

¹³ M. Sobeski, *Zakończenie*, [w:] tamże, s. 330.

AGNIESZKA JARMUŁA

O percepcji estetycznej w ujęciu Leopolda Blausteina *

We Lwowie dwudziestolecia międzywojennego w środowisku akademickim skupionym wokół Kazimierza Twardowskiego badano m.in. przedstawienia, czyli swoiste, proste, intencjonalne akty psychiczne, które związane są najczęściej z postrzeganiem przedmiotów. Ciekawe wyniki na tym polu badań uzyskał uczeń Twardowskiego, Leopold Blaustein. Zajmował się on m.in. specyficznym, estetycznym ujmowaniem przedmiotów. Przedmiotów rozumianych za swym mistrzem Twardowskim, jako *wszelkie obiectum*¹, obejmujące zarówno zjawiska, jak i poszczególne indywidua, czyli wszystko to, do czego można się w jakikolwiek sposób odnieść. Blausteina interesowały różnice pomiędzy percepcją tworców przyrody a percepcją obrazów malarskich, oraz dzieł literackich. Na tej podstawie scharakteryzował On trzy podstawowe rodzaje percepcji estetycznej². Mianowicie percepcję spostrzegawczą, imaginatywną oraz sygnitywną, a także wskazał na ich możliwe kombinacje.

Przedstawienia

Na początek jednak może ogólnie o tym czym są przedstawienia, jakie są ich rodzaje i jakim klasyfikacjom można je poddać. Przedstawienie, to prosty, intencjonalny akt psychiczny. Akt jest intencjonalny, to znaczy, że zmierza, innymi słowy intencjuje, do pewnego, choć zupełnie dowolnego przedmiotu. Po pierw-

* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2008–2009 jako projekt badawczy, nr N N101 278 134.

¹ K. Twardowski, *Wyobrażenia i pojęcia*, [w:] K. Twardowski, *Wybrane Pisma Filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 114.

² Nie każda percepcja jest percepcją estetyczną. Jest to problem wymagający nadal szczegółowej analizy.

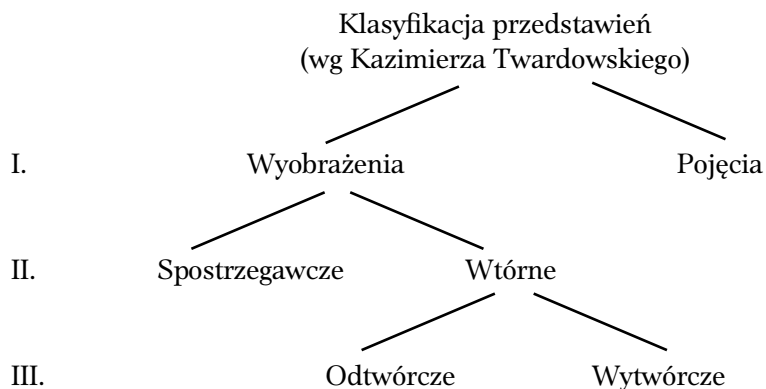
sze, różne przedmioty postrzegamy w różny sposób, po drugie w ramach jednego przedstawienia może dojść do różnych ujęć przedmiotów ujawniających się w owym przedstawieniu. W pierwszym przypadku mówimy o możliwej percepcji spostrzegawczej, albo spostrzegawczej i imaginatywnej, bądź to o spostrzegawczej i sygnitywnej, w drugim zaś przypadku o różnych możliwych wariantach zmiany uwagi kierowanej na przedmiot (np. odtwarzający lub odtworzony) w obrębie jednego rodzaju przedstawienia. Możliwe są także różne przedstawienia jednego przedmiotu, co nasuwa podobieństwo do tego, co Ingarden mówił o różnych konkretyzacjach przedstawianych przedmiotów.

Wracając zaś do podstawowego zagadnienia dodać należy, że owa binarność dotyczy także samej budowy przedstawień. Otóż przedstawienie zbudowane jest z dwóch niesamoistnych części, czyli jakości i materii ewent. treści psychicznej. Przypomnieć także należy, że jakość odpowiada za to, że przedstawienie jest przedstawieniem, a nie np. sądem. Treść psychiczna aktu, czyli jego materia sprawia zaś, iż w przedstawieniu mamy ujęty taki właśnie, a nie inny przedmiot, wyposażony w takie, a nie inne cechy. Owe cechy ujętego przedmiotu, to treść prezentująca przedstawienia. W różnych przedstawieniach jednego, tego samego przedmiotu można mówić o różnych jego treściach prezentujących. Pod takim jednak warunkiem, że materia aktu oraz jakość aktu – w opisywanym przypadku – są niezienne. Treść prezentująca zawiera w sobie także treści zmysłowe (barwy, dźwięki), które mogą być albo pierwotne, albo wtórne, czyli pochodne oraz ich kompleks wraz z jakościami postaciowymi³. Treść prezentująca tak rozumiana, spełnia funkcję przedmiotu jako jego wyglądu, widoku lub znaku.

Przedmiotem intencjonalnym przedstawienia może być dowolny przedmiot w najszerszym, zaproponowanym już, tego słowa znaczeniu. O jakich zaś rodzajach przedstawień może być mowa? W tej kwestii, Blaustein powołuje się na klasyfikację przedstawień Kazimierza Twardowskiego. Wskazuje zatem na trzy podwójne podziały. Pierwszy podział to: wyobrażenia i pojęcia, został on dokonany ze względu na różne ustosunkowanie się treści prezentującej do przedmiotu intencjonalnego. Odnośnie wyobrażeń ustalono, że treść prezentująca w stosunku do przedmiotu ujmowanego jest adekwatna, w drugim zaś przypadku jest nieadekwatna. Kolejny podział dotyczy wyobrażeń, które mogą być albo spostrzegawcze albo wtórne. Klasyfikację przeprowadzono w tym przypadku ze względu na różnorodność treści zmysłowych rozumianych jako elementy treści prezentu-

³ Do bardziej szczegółowych analiz odsyłam do studium L. Blausteina, *Przedstawienia imaginatywne. Studium z pogranicza psychologii i estetyki*, Nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Lwów 1930, s. 9 i inne, bądź też L. Blaustein, *Przedstawienia imaginatywne. Studium z pogranicza psychologii i estetyki*, [w:] *Wybór pism estetycznych*, wprowadzenie, wybór i opracowanie Zofia Rosińska, Universitas, Kraków 2005, s. 43 i inne.

jących. Podział trzeci został dokonany w obrębie wyobrażeń wtórnych. Wyobrażenia wtórne mogą być odtwórcze albo wytwórcze. Pisząc najogólniej klasyfikacja przedstawień zaproponowana przez Twardowskiego została dokonana na podstawie różnic treści prezentującej i przedmiotu intencjonalnego. Poniższy diagram może nieco ułatwić i uporządkować wywód.



Na podstawie zaprezentowanej budowy oraz klasyfikacji przedstawień przejść można do różnych rodzajów percepcji estetycznej autorstwa Leopolda Blausteina.

Trzy rodzaje percepcji estetycznej: spostrzegawcza, imaginatywna, sygnitywna

Jak już była o tym mowa Blaustein wyróżnia trzy główne rodzaje percepcji estetycznej: spostrzegawczą, imaginatywną i sygnitywną. Właściwie każdy z rodzajów percepcji może zostać ukonstytuowany na podstawie statycznego, bądź to dynamicznego przedmiotu. W obrębie percepcji wyłącznie spostrzegawczej przedmiotem stycznym mógłby być masyw górski, ewent. budynek. Przedmiotem dynamicznym zaś mógłby być samolot w trakcie startu, lotu, czy lądowania lub przyłapany zaskroniec łapiący żabę. Wyróżniając zaś przedmioty statyczne względem dynamicznych w obrębie percepcji imaginatywnej dla przykładu podać można film i fotografię. Jak się okazuje na podstawie dotychczasowych badań w obrębie percepcji sygnitywnej można mówić wyłącznie o percepcji dynamicznej. Tak więc dynamicznym przedmiotem będzie dzieło literackie, jak i słuchowisko radiowe, choć Kazimierz Ajdukiewicz⁴ poczynił uwagę, że przy szerszym zakresie

⁴Zob. przypis nr 1 w: L. Blaustein, *Rola percepcji w doznaniu estetycznym*, [w:] L. Blaustein, *Wybór pism estetycznych*, op. cit. s. 138. Por. także B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości*

przedstawienia imaginatywnego, słuchowisko radiowe mogłoby zaliczać się także do ujęcia imaginatywnego.

Już na podstawie dotychczasowego wywodu powiedzieć także można, że w percepcji spostrzegawczej przedmioty dane są bezpośrednio. Gdy tymczasem w dwóch pozostałych rodzajach percepcji, przedmioty dane są pośrednio jako akty intencjonalne. Przy czym pamiętać należy, że podstawą percepcji zarówno sygnitywnej, jak i imaginatywnej jest percepcja spostrzegawcza względem przedmiotu odtwarzającego. W obrębie fotografii np. przedmiotami odtwarzającymi ewent. reprezentującymi mogą być: kawałek papieru, koszulka, ekran komputera, kubek porcelanowy, ekran aparatu cyfrowego itp. W obrębie zaś percepcji sygnitywnej przedmiotami odtwarzającymi lub reprezentującymi danymi spostrzegawczo mogą być: dowolne przedmioty, na które przeniesiono tekst zaliczany do dzieł literackich lub do takich dzieł aspirujący. Najpopularniejszym przykładem będą tutaj po prostu książki, czyli zbiór kartek papieru, które zostały wypełnione zrozumiałymi dla czytelnika znakami. Przedmiot przedstawiony imaginatywnie, jak i sygnitywnie, odgrywa rolę przedmiotu reprezentowanego. Tym samym można mówić o reprezentacji psychologicznej w obu przypadkach. W percepcji imaginatywnej odróżnić można przedmiot odtwarzający ewent. reprezentujący od przedmiotu odtworzonego oraz od przedmiotu imaginatywnego.

Rozważmy ową kwestię na przykładzie fotografii: przedmiotem odtwarzającym niech będzie ilustracja do książki pt. *Światło i mrok*⁵. Niech będzie to ilustracja⁶ ze strony 87, tak więc przedmiotem reprezentującym jest kawałek papieru o kształcie prostokąta stojącego. Przedmiotem odtworzonym będzie byk, z którego karku wystają ostre, połyskujące, być może też metalowe narzędzia oraz kurtyna pełna ludzi. Na podstawie tych zdawkowych informacji możemy przypuszczać, że przedmiot odtworzony istnieje realnie gdzieś w Hiszpanii. Przedmiotem zaś imaginatywnym będzie przedstawienie owego byka niczym rzeźby, z której wystają niczym igły, niewiadomego pochodzenia ostre rękodzieła. W opisywanym, statycznym przedmiocie percepcji, jakim jest fotografia, w przedstawieniu imaginatywnym byk jawi się jako ten, który zawahał się przed śmiercią...

Odnosnie zaś percepcji sygnitywnej posłużę się cytatem. Blaustein pisze: przy percepcji sygnitywnej odróżniamy przedmioty reprezentujące, zbudowane

estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecie międzywojenne, PWN, Warszawa 1980, s. 24. B. Dzimidok pisze bowiem, że percepcja sygnitywna w ujęciu Blausteina: „występuje tylko podczas estetycznego obcowania z utworami literackimi” (podkr. moje – A.J.).

⁵ *Światło i mrok. Eseje o fotografii hiszpańskiej*, pod red. T. Ferenc, J. Studzińskiej, Łódź 2007. Fotografia, o której mowa pochodzi z tekstu Publio López *Ramón Masats. Magia i rzeczywistość*, s. 83–90.

⁶ Autorem jest Ramón Masats, fotografia pt. *Pamplona* pochodzi z 1960, w cytowanej książce ilustracja jest czarno-biała.

ze słów widzianych czy słyszanych, od przedmiotów oznaczonych czy też przedstawionych w terminologii Prof. Ingardena lub od desygnatów wedle terminologii dr. Ossowskiego⁷.

Rola percepcji w doznaniu estetycznym

Mając na uwadze scharakteryzowane pokrótce trzy rodzaje percepcji, można teraz przejść do zagadnienia roli percepcji w doznaniu estetycznym. Mowa będzie o trzech czynnikach percepcji wpływających na jakość doznania estetycznego. Po pierwsze, już sam rodzaj percepcji wpływa na doznanie estetyczne, np. czy dany przedmiot jest dany naocznie, jak w percepcji imaginatywnej, czy nienaocznie jak w percepcji sygnitywnej. Po drugie, rodzaj percepcji wpływa na stosunek doznającego względem przedmiotu doznania. W tym rozróżnieniu istotne jest występowanie bądź też jego brak, aktów intencjonalnych. Akty intencjonalne nie występują w ramach percepcji spostrzegawczej. I po trzecie, rodzaj percepcji wpływa na konstytucję przedmiotu doznania. Odmienne walory estetyczne posiadają przedmioty naoczne od nienaocznych. Rozpatrzmy teraz bardziej szczegółowo trzy czynniki percepcji, wymienione przez Blausteina, wpływające na całość doznania estetycznego.

Rodzaj percepcji wpływa na doznanie estetyczne. Inaczej spostrzegamy przedmioty jawiące się bezpośrednio, np. zaskroniec polujący na żabę widziany w Ogrodzie Botanicznym we Wrocławiu, od przedmiotów jawiących się pośrednio, czyli od zdjęcia przedstawiającego zaskronca z żabą „w pyszczku”. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z percepcją spostrzegawczą, w drugim imaginatywną, pamiętając o tym, że podstawą imaginatywnej jest percepcja spostrzegawcza. Istnieje zatem możliwość, że w skład doznania estetycznego wchodzi więcej, niż jeden rodzaj percepcji. O jednym już była mowa, tzn. mogą one wynikać z siebie, czy innymi słowy następować po sobie, jak np. spostrzegawcza, na której konstytuuje się sygnitywna ewent. imaginatywna. Zmiana uwagi perceptora decyduje o możliwym także celowym nakierowaniu na konkretną percepcję. Ale mogą także istnieć pewne ich połączenia innego typu, tak jak w przypadku, czy to filmu niemego ze wstawionymi klatkami tekstowymi o czym Blaustein wspomina, czy współcześnie, kiedy wybieramy na DVD wersję filmu np. z napisami lub wersję z lektorem. Mówilibyśmy na podstawie opisanego przypadku o ścisłym połączeniu lub współwystępowaniu percepcji imaginatywnej z elementami percepcji sygnitywnej.

W doznaniu estetycznym o percepcji zarówno imaginatywnej, jak i sygnitywnej można mówić o walorach estetycznych więcej niż jednego rodzaju przed-

⁷ L. Blaustein, *Rola percepcji w doznaniu estetycznym*, op. cit., s. 138.

miotu. Przedmiot odtwarzający posiada odmienne walory estetyczne w obrębie przedstawienia imaginatywnego, jak i sygnitywnego, gdy tymczasem w percepcji spostrzegawczej jedynym źródłem walorów estetycznych jest wygląd bezpośrednio danego przedmiotu.

Przy tak wielu podobieństwach percepcji imaginatywnej z sygnitywną jest i naturalnie poważna różnica, którą Blaustein podkreśla w sposób dobitny. Otóż w obrębie przedmiotów odtwarzający-odtworzony-imaginatywny mówić należy o podobieństwie naturalnym, czy innymi słowy o reprezentacji naturalnej, której podstawą jest przedstawienie naoczne. Gdy tymczasem w percepcji sygnitywnej stosunek wyrazu do przedmiotu oznaczonego jest stosunkiem reprezentacji konwencjonalnej. Posłużę się raz jeszcze cytatem. Blaustein powiada, że

walory dźwiękowe słów nie mają wpływu na walory estetyczne świata przedmiotów intencjonalnych. Zarówno przy percepcji imaginatywnej, jak i przy percepcji sygnitywnej zachodzi „polifonia” wartości estetycznych – jeśli można posłużyć się terminologią Prof. Ingardena – ale przy imaginatywnej jest ona raczej „współbrzmieniem”, przy sygnitywnej „obok-brzmieniem”, gdyż odrębność percypowanych warstw jest bardziej wyraźna⁸.

Argumentacja odnośnie polifonii wartości wydaje się być zrozumiała, jednak pewnego komentarza wymaga walor dźwiękowy słów „nie mający wpływu na świat przedmiotów intencjonalnych”. Jeśli ktoś czyta książkę dla siebie bądź dla dziecka, walor dźwiękowy słów być może nie ma znaczenia wobec konstytucji świata fabuły książki ewent. jawiącego się świata intencjonalnego. Ale czy jest tak, jak chce Blaustein, kiedy słuchamy słuchowiska radiowego, albo gdy oglądamy przedstawienie w teatrze. Do percepcji sygnitywnej zaliczył Blaustein dzieła literackie, jak i słuchowiska radiowe, o czym była już mowa. Odnośnie zaś analizy percepcji imaginatywnej niejednokrotnie ilustrował ją widowiskami teatralnymi, nie wspominając zaś o relacji typu: dramat jako tekst a jego realizacja sceniczna. I jeśli dobrze rozumiem, na co wskazał Ajdukiewicz, z czym zdaje się Blaustein zgodził się, przy pewnym rozszerzeniu przedstawień imaginatywnych słuchowisko radiowe mogłoby zostać ujęte jako imaginatywne. Analogicznie, jak sądzę, można potraktować przedstawienie teatralne, gdyż nie jest wyłącznie ujmowane w sposób imaginatywny, tym samym jest ujęte także w percepcji sygnitywnej, i tutaj bez wątpienia walor głosu przedmiotu odtwarzającego – aktora wpływa na doznanie estetyczne względem percepcji przedstawienia teatralnego. Być może do dzieł teatralnych ujmowanych ściśle imaginatywnie należałoby zaliczyć pantomimę, mam nadzieję, że Blaustein potwierdziłby te słowa. W innym miejscu, w trakcie omawiania wpływu percepcji na doznanie estetyczne pisze, że jakości

⁸ L. Blaustein, *Rola percepcji w doznaniu estetycznym*, op. cit., s. 139.

zmysłowe, jak barwy czy dźwięki, odgrywają w trakcie percepcji imaginatywnej znaczącą rolę, w trakcie zaś sygnitywnej „niemal żadną lub podrzędną, chyba że uwaga skupiona jest na warstwie tworów dźwiękowych, a nie w sposób naturalny na świecie oznaczonych przedmiotów”⁹. Zdaje się, że tak sprawa przedstawia się zasadnie, kiedy mowa o percepcji tekstu literackiego, inaczej jednak odnośnie słuchowiska radiowego (choć przy rozszerzeniu Ajdukiewicza byłoby to zasadne). W trakcie percepcji zaś widowiska teatralnego jako przedstawienia imaginatywnego także wszystko by się zgadzało. Problem polega na tym, czy w teatrze percypujemy wyłącznie imaginatywnie. Być może percepcja ściśle sygnitywna dotyczy dzieł literackich, gdy w przypadku zarówno słuchowisk radiowych, jak i przedstawień teatralnych mielibyśmy do czynienia z obu rodzajami percepcji. Sądzę, że te kwestie należałoby gruntownie zbadać.

Ciekawą sprawą jest też analiza drugorzędnych składników doznania estetycznego, czyli sądów i przeżyć wolicjonalnych, które zależne są od zmiany nastawienia, czy zmiany uwagi w doznaniu estetycznym z jednego przedmiotu na drugi. Jak pisze Blaustein,

przy percepcji imaginatywnej w nastawieniu na przedmioty imaginatywne i przy sygnitywnej w nastawieniu na przedmioty fikcyjne występują supozycje czy też quasi-sądy w ujęciu Prof. Ingardena¹⁰.

Natomiast przy percepcji spostrzegawczej, imaginatywnej oraz sygnitywnej, kiedy przenosimy pewne doznania, czy informacje ze świata przedstawionego względem świata przeżywanego, ewent. rzeczywistego występują „przekonania i tzw. chcenia marginesowe”, np. chęć zwiedzenia kraju, który jest oglądany na filmie, zdjęciu lub, o którym się czyta.

Drugim czynnikiem wpływającym na rodzaj percepcji jest stosunek doznającego względem przedmiotu doznania. W trakcie percepcji spostrzegawczej obserwator zachowuje postawę bierną oraz dystans, pomimo tego ma świadomość przynależności do tego samego miejsca i czasu, co przedmiot doznania. W percepcji imaginatywnej stosunek doznającego do przedmiotu doznania jest nieco odmienny. Oglądając fotografię byka gdzieś na arenie w Hiszpanii (o czym sygnitywnie zostałam poinformowana), wiem że byk jest znacznie większy ode mnie, choć na fotografii jest wielkości mego kciuka, a spoglądając na biało-czarne plamy na trybunie, domyślam się, że to obserwatorzy ewent. kibice. Domyślam się także, że ten byk już nie żyje, a ciało jego dawno temu zjedli i przetrawili zarówno autochtoni, jak i turyści Hiszpanii. Cała historia, którą ujęłam podczas percepcji, była aktem intencjonalnym, a miejsce ewent. przestrzeń, jak i czas przedstawie-

⁹ Ibidem, s. 142.

¹⁰ Ibidem, s. 139.

nia imaginatywnego są poza czasem przejeżdżającego właśnie samochodu obok domu, w którym siedzę i piszę te słowa.

I po trzecie, rodzaj percepcji wpływa na konstytucję przedmiotu doznania. Choć i tutaj może pojawić się wiele wątków, na które także Blaustein wskazuje, skupię uwagę już jedynie na percepcji dynamicznego przedmiotu na przykładzie dzieła literackiego. Istotnym czynnikiem jest nastawienie perceptora, gdyż czym innym jest chęć kontemplacji dzieła, a czym innym podekscytowanie, czy napięcie wywołane biegiem śledzonej sygnitywnie akcji, jak np. napięcie wywołane w trakcie lektury *Krytyki zbrodniczego rozumu*¹¹. Tym samym przyspieszone czytanie wpływa na pominięcie pewnych walorów estetycznych przedmiotu, jakimi mogą być walory słów i ich znaczeń. I jak konkluduje Blaustein, możliwe i częste są doznania estetyczne oparte wyłącznie o percepcję sygnitywną¹².

Warto odnotować, że w innym miejscu, w roku 1935, Blaustein¹³ relacjonuje, że starsi ludzie sporadycznie bywają w kinie, gdyż skarżą się na to, że obrazy filmowe zbyt szybko następują po sobie, co utrudnia śledzenie fabuły filmu. Jak sądzę i w roku 2008 słowa te można powtórzyć, z tą jednak różnicą, że kino weszło do naszych domostw, a możliwość wielokrotnego odtwarzania filmu, jak i możliwość oglądania go niemal obraz po obrazie, ewent. klatka po klatce, ułatwia nieco percepcję. Próba kilkukrotnego obejrzenia dzieła filmowego odsłania niejednokrotnie kolejne jego walory, a pominięte za pierwszym, czy ostatnim oglądanym razem. Takie możliwości techniczne są dostępne od 1976 r., od nośnika VHS, czyli tzw. wideo, jeszcze lepsze możliwości pojawiły się w 1982 r., kiedy pojawia się płyta CD, by później w połowie lat 90. XX w. płyta DVD¹⁴, które umożliwiły powszechnie większą kontrolę podczas percepcji odtwarzanego filmu w warunkach domowych. Percepcja imaginatywna dzieła filmowego, o której pisał Blaustein, co próbowałam także wcześniej wyrazić, szczególnie w czasach nam współczesnych jest nieodłącznie percepcją typu imaginatywno-sygnitywną. Choć zdarzają się wyjątki takie jak *Mikro-* i *Makrokosmos*, czy *Kojaniskatsi* ujęte wyłącznie imaginatywnie. Jednak, jako się rzekło, są to już tylko wyjątki. Nie ulega wątpliwości, że Blaustein zauważał owo przenikanie się dwóch wspomnianych percepcji filmu, przy czym pisał o tym jako o ubocznym składniku odmiennego typu, co dany rodzaj percepcji. Pisał

¹¹ M. Gregorio, *Krytyka zbrodniczego rozumu*, przeł. E. Rudolf, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

¹² Ibidem, s. 142.

¹³ L. Blaustein, *O imaginatywnym świecie sztuki*, [w:] L. Blaustein, *Wybór pism estetycznych*, op. cit., s. 133.

¹⁴ www.vm-records.pl/plyty-dvd-historia.html

i tak przy percepcji spostrzegawczej i imaginatywnej wystąpić może dodatkowo percepcja sygnitywna, np. gdy film posługuje się napisem lub od czasu do czasu mową ludzką, przy percepcji sygnitywnej zaś wyobrażenia spostrzegawcze, nie będące podstawą pośredniego przedstawienia¹⁵.

Tak więc racja zaistnienia obu percepcji w kinie oddana została możliwym w dwudziestoleciu międzywojennym percepcją mieszaną. Być może cytowane słowa są kolejnym dowodem na to, jak rozwój ewent. postęp techniki wpływa także na rodzaj percepcji i ten wpływ dodałabym jako czwarty element konstytuujący doznanie estetyczne. Inaczej bowiem postrzegamy film z 1937 roku, inaczej z początku XXI wieku. Rozwój techniki można zilustrować na przykładzie filmu typu *science fiction*. Możliwość komputerowej obróbki obrazu wpłynęła przede wszystkim na jakość przedmiotów odtworzonych, takich przedmiotów, których często nie dało się sfotografować w obrębie świata rzeczywistego, postrzeganego bezpośrednio. Owszem statek kosmiczny można było zbudować w plenerze, czy w studiu, ale w trakcie oglądu pierwszych filmów tego typu, jak np. *Gwiezdne wojny* George'a Lucasa z końca lat 70. i lat 80., obserwator miał niejednokrotnie uczucie, o którym Blaustein pisał odnośnie pierwszych filmów w ogóle, uczucie ścisłej odrębności świata imaginatywnego względem przeżywanego. Mam na uwadze niuans tego typu, że najmłodsze filmy z serii *Gwiezdnych wojen* z początku XXI wieku, zacierają granicę owej odrębności światów. Na co wpływa jakość obrazu oraz dźwięku. Celem moim jest zwrócenie uwagi na pewne zmiany jakości percepcji filmu w zależności od przedstawionego przedmiotu odtworzonego, którego dobra jakość uzależniona jest od postępu w technice i elektronice. We współczesnym filmie s-f statek kosmiczny może zostać tak przedstawiony, że możemy posiadać uczucie silnej realności świata imaginatywnego, jakby operator kamery poleciał na odmienną planetę i po prostu relacjonował wydarzenia. Blaustein co prawda powiada, że często odnosimy się do przedmiotu doznania estetycznego jako do czegoś rzeczywistego. Przy czym analiza na przykładzie percepcji filmów na tle dziejowym wskazać może na zmianę intensywności uczucia owej realności. Tym samym można mówić o zmianie intensywności percepcji, co uzależniam od rozwoju ogólnie rzecz ujmując techniki. Naturalnie mając w pamięci podział przedmiotów w obrębie percepcji imaginatywnej (odtworzone, odtwarzający, imaginatywny) wskazać możemy na różnicę nasze na nie nastawienie. W omawianym przypadku i na podstawie danej nam, oficjalnej wiedzy, przedmioty odtworzone w filmach typu s-f są odzwierciedleniem ludzkiej wyobraźni. Co oznacza, że takich przedmiotów nie znajdziemy w naszej czaso-przestrzeni, innymi słowy w naszej rzeczywistości.

¹⁵ L. Blaustein, *Rola percepcji w doznaniu estetycznym*, op. cit., s. 142.

Wyodrębnienie podstawowych rodzajów percepcji estetycznych, jak podpowiada Blaustein, przydać się może do podziału przedmiotów estetycznych. Tym samym można zauważyć, że wobec sztuki mówilibyśmy o percepcji albo imaginatywnej, albo sygnitywnej, bądź też o możliwych ich kombinacjach. Wobec tworów przyrody zachodzi tylko percepcja spostrzegawcza, nawet wtedy kiedy ujmowana jest jako sztuka ogrodnicza, np. jako ogród typu francuskiego. Warto zwrócić uwagę także na fakt, że termin estetyka jest tutaj rozumiany w szerszym znaczeniu, szerszym w stosunku do estetyki rozumianej tylko jako filozofia sztuki.

Spis treści

Od redaktorów.....	5
Stanisław Janeczek O metodzie historiografii filozofii polskiej	7
w kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego	
Anna Brożek Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym i nieśmiertelności duszy	13
Kazimierz Twardowski Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy	25
Metafizyka duszy	35
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej	
Jan Woleński Semantyczna definicja prawdy i teorie empiryczne	49
Anna Brożek, Piotr Drużny Elementy metodologii Władysława Witwickiego	63
Stepan Ivanyk Stepan Ołeksjuk: ukraiński przedstawiciel Szkoły Lwowsko-Warszawskiej	75
Adam Jonkisz Pojęcie zdania w sensie logicznym a koncepcja prawdziwości ocen etycznych.....	87
Tadeusz Ciecierski O wewnątrzjęzykowym znaczeniu zdań okazjonalnych (uwagi na marginesie wymiany zdań Renaty Grzegorzczukowej i Barbary Stanosz)	103

w kręgu fenomenologii

- Waldemar Kmieciński
Ontologia i istnienie. Spojrzenie Witkacego i Ingardena 109

w kręgu filozofii Wincentego Lutosławskiego

- Piotr Gutowski
Wincenty Lutosławski w oczach Williama Jamesa 127

w kręgu polskich interpretacji Platona

- Tomasz Mróz
Platon jako miara filozoficznej doskonałości w pracach historycznofilozoficznych
Adama I. Zabellewicza (część I) 167

- Krzysztof Śleziński
System filozofii Platona w ujęciu Benedykta Bornsteina logiki geometrycznej 181

w kręgu filozofii prawa

- Rafał Charzyński
Europejskie inspiracje filozofii prawa Czesława Martyniaka (1906–1939) 197

- Halina Šimo
Leona Petrażyckiego koncepcja sprawiedliwości 209

w kręgu filozofii cywilizacji i filozofii kultury

- Grażyna Szumera
Cywilizacja a naród w ujęciu Erazma Majewskiego 219

- Sonia Bukowska
Chrześcijaństwo a cywilizacja. Poglądy Feliksa Konecznego 231

- Bogumiła Szczepanik
Analiza porównawcza pojęć „cywilizacja” i „kultura”
u Feliksa Konecznego i Oswalda Spenglera 239

- Ewa Olszówka
Generalia etyczne w filozofii społecznej Feliksa Konecznego 253

- Aleksander Ćuk
Idea słowiańska w ujęciu Feliksa Konecznego 261

- Andrzej Kasperek
Koncepcja przestrzeni Stefana Czarnowskiego na tle
francuskiej szkoły socjologicznej 277

- Adam Olech
Jest w Ziemi Ulro 291

w kręgu estetyki

Stefan Konstańczak

Teoria dzieła sztuki Michała Sobieskiego 299

Agnieszka Jarmuła

O percepcji estetycznej w ujęciu Leopolda Blausteina* 307

