

**z Studia
Filozofii
Polskiej**

of Studies Polish Philosophy

vol. 5(2010)

Edited by
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Bielsko-Biała–Kraków 2010

ISSN 1897-8584

z Studia Filozofii Polskiej



tom 5(2010)

Pod redakcją
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Bielsko-Biała–Kraków 2010

Rada Programowa / Program Council

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

adres Redakcji: studiafp@onet.eu

Copyright © by Redakcja, 2010



Polskie Towarzystwo
Filozoficzne
Oddział w Cieszynie



Korekta językowa – Language correction
Maria Stec

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



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

Możliwość zakupu poprzednich numerów: www.scriptum.strefa.pl/sklep
Possibility of the previous publications:

Od redaktorów

Przedstawiamy piąty tom „Studiów z Filozofii Polskiej”.

Tom otwiera *Wprowadzanie*, w którym potrzebę badań nad filozofią polską rozpatruje Dariusz Łukasiewicz, autor monografii *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego* (Bydgoszcz 2002) i dyrektor Instytutu Filozofii UKW w Bydgoszczy. *Wprowadzanie* wskazuje również na rolę i zadania „Studiów z Filozofii Polskiej”.

Część pierwsza „Studiów”, zatytułowana „W kręgu biografistyki filozoficznej”, zawiera tekst Jana Woleńskiego *Żydzi w filozofii polskiej*, który stanowi też wezwanie do podjęcia dalszych, szczegółowych badań nad omawianą w nim problematyką. Zachęcamy historyków filozofii do pójścia tym śladem i przedstawienia wyników swych dociekań na łamach „Studiów”.

W tomie wprowadzono – dotychczas nieobecną, choć onegdaj zapowiadaną – część „W kręgu relacji polsko-czesko-słowackich”. Zamieszczono w niej teksty specjalnie napisane do „Studiów” przez zagranicznych autorów i przetłumaczone z języka słowackiego i czeskiego, które dotyczą polsko-czesko-słowackich związków w obszarze myśli filozoficznej.

Nowością tomu piątego jest także część „W kręgu komparatystyki filozoficznej”, w której prezentuje się zestawienia i porównania myśli wybranych polskich filozofów.

Chcielibyśmy w kolejnych edycjach „Studiów” również zachować wprowadzone obecnie trzy nowe części „W kręgu biografistyki filozoficznej”, „W kręgu komparatystyki filozoficznej” i „W kręgu relacji polsko-czesko-słowackich”. Mamy nadzieję, że ta propozycja spotka się z zainteresowaniem Autorów i Czytelników.

Tom zawiera – zgodnie z dotychczasową praktyką redagowania „Studiów” – osobne „kręgi” dotyczące polskiej filozofii analitycznej i filozofii nauki oraz filozofii neotomistycznej, a także filozofii kultury.

Nawiązując do poprzednich edycji kontynuujemy cykl tekstów dotyczących polskich interpretacji Platona oraz dział „Warsztaty i debiuty”, mający być forum młodych badaczy filozofii polskiej, którzy publikują tu swe pierwsze teksty.

W piątym tomie „Studiów” obszerniejszy niż w poprzednich jest dział recenzji; w kolejnych tomach chcemy ten dział dalej rozbudowywać.

Wprowadziliśmy zakończenie w języku obcym do każdego z opublikowanych tu artykułów, co ma być już stałą zasadą .

Dziękujemy Autorom tekstów oraz wszystkim Osobom wspierającym kontynuację podjętego przez nas projektu wydawniczego.

Jesteśmy wdzięczni Członkom Rady Programowej za polecenie, opiniowanie i recenzowanie tekstów zamieszczanych na łamach „Studiów” oraz za propagowanie tego wydawnictwa w swoich środowiskach naukowych.

Kolejne tomy „Studiów z Filozofii Polskiej” mogą ukazać się dzięki życzliwemu i niezawodnemu mecenasowi wydawniczemu Dyrekcji Instytutu Teologicznego w Bielsku-Białej.

Zapraszamy do lektury zamieszczonych tu tekstów oraz do dyskusji, która wskazywałaby pożądaną kierunki dalszych badań nad polską filozofią.

Marek Rembierz i Krzysztof Śleziński

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ

Wprowadzenie

Badania nad historią filozofii polskiej nabierają dynamiki i pojawiają się kolejne, nowe opracowania oraz studia nad filozoficzną myślą polską takie, jak właśnie „Studia z Filozofii Polskiej”, a także nowe projekty, które niebawem, jak należy ufać, doczekają się realizacji. Zakres tych badań jest szeroki, obejmuje wszystkie okresy filozofii polskiej oraz uczestniczą w nim historycy filozofii należący do różnych pokoleń, wykształceni w duchu różnych tradycji i stylów reprezentujących wielość szkół filozoficznych w Polsce obecnych. I należy się z tego wszystkiego tylko cieszyć. Dlaczego? W odpowiedzi na to pytanie, nie umiem zrobić nic lepszego, jak przywołać osobiste doświadczenie.

Kontakt z filozofią polską miałem od pierwszych lat studiów filozoficznych w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim. Potem w trakcie pobytów zagranicznych, przekonałem się, jak bardzo ceniona przez czołowych filozofów zagranicznych jest polska myśl filozoficzna. Młodemu człowiekowi, jakim wtedy byłem dawały do myślenia wielki szacunek dla filozofii polskiej oraz badawcza pasja, z jaką się nią zajmowali, i wciąż przecież zajmują, wybitni anglosascy filozofowie analityczni, tacy jak na przykład Peter Simons czy Barry Smith. Ważna i niezapomniana dla mnie była moja pierwsza wizyta we Fryburgu Szwajcarskim w 1991, gdzie razem z nieżyjącym już Dr Arturem Rojszczakiem braliśmy udział w seminarium prowadzonym przez O. Profesora Józefa Bocheńskiego, podczas którego mówił on zarówno o subtelnościach logicznych w analizie sceptycyzmu, jak i wspominał swoją młodość, a tu zwłaszcza udział w walkach z bolszewikami w roku 1920. I wreszcie dwuletnie stypendium w latach 1996–1998 we Fryburgu Szwajcarskim, w ramach udziału w niemieckojęzycznej edycji pism Romana Ingardena kierowanej przez prof. Włodzimierza Galewicza. W trakcie tego pobytu uczestniczyłem w seminarium powołanym przez prof. Guido Künga, znane-

go szeroko na świecie znawcę filozofii Edmunda Husserla i Romana Ingardena, wcześniej studenta Ingardena, który dla lepszego poznania filozofii polskiej nauczył się języka polskiego i przyjechał w trudnych przecież latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku na studia do Krakowa na Uniwersytet Jagielloński. Niejednokrotnie prof. Küng z wielkim szacunkiem, ale i osobistą sympatią wspominał postać swojego nauczyciela z Krakowa, tak samo zresztą, jak postać swojego mistrza z Fryburga o. profesora Józefa Bocheńskiego. Wspomnę tutaj, że Fryburg Szwajcarski był, i jest nadal, dobrym miejscem do studiowania polskiej myśli filozoficznej. Znajduje się tutaj niezwykle zbiór książek, polskojęzycznych i nie tylko, należący do założonego przez o. prof. Józefa Bocheńskiego Instytutu Studiów na Europę Wschodnią (*Osteuropa-Institut in Freiburg*). Właśnie w tej bibliotece na Granges Paccot sięgnąłem po raz pierwszy po *Filozofię na rozdrożu* Tadeusza Czeżowskiego. Jego bardzo krótkie, lakoniczne wręcz, ale niezwykle przenikliwe i pięknie napisane analizy poświęcone paradoksowi wolności, sensowi życia, szczęściu czy klasyfikacji rozumowań, wydały mi się tak urzekające, że postanowiłem napisać o nim w przyszłości więcej. Parę lat później udało mi się ten zamiar zrealizować. Wtedy, we Fryburgu byłem pod sporym wrażeniem ogromnych zasobów bibliotecznych i nieograniczonego w zasadzie dostępu do wiodących książek wydawanych przez długie lata na Zachodzie, w naszym kraju często nieobecnych lub wciąż trudnych do zdobycia. Należałoby się więc raczej rozczytywać w angielskich, niemieckich czy francuskich dziełach leżących na wyciągnięcie ręki na półkach powszechnie dostępnych bibliotek, a nie studiować mało komu znane rozprawki polskiego filozofa, o którym można się było wtedy czegoś na świecie dowiedzieć chyba jedynie z angielskiego wydania przełomowej *Filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej* Jana Woleńskiego z roku 1989 r. Owszem, te różne i ważne dzieła światowej filozofii też należało i należy czytać. Cała rzecz w tym, że wśród tych dzieł jest miejsce należne filozofii polskiej. W moim wypadku tak się szczęśliwie złożyło, że mogłem się o tym przekonać dzięki przekazowi wybitnych nauczycieli i własnym fascynacjom. Z tej perspektywy studia nad historią polskiej myśli filozoficznej są dla mnie przede wszystkim wielką, pasjonującą przygodą intelektualną i nieustającą szkołą porządnego myślenia. Wprawdzie mój stosunek do filozofii polskiej został ukształtowany podczas studiów nad myślą Romana Ingardena i dziełami mistrzów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej oraz ich wybitnych uczniów, to jednak pamiętać należy o tym, że w „złotym wieku” polskiej filozofii (okresie międzywojennym XX wieku) byli i inni wybitni myśliciele zmagający się z wielkim powodzeniem z najróżniejszymi problemami, od logiki począwszy (Leon Chwistek), przez filozofię historii (Feliks Koneczny, Stanisław Ignacy Witkiewicz), na metafizyce skończywszy (Piotr Chojnacki). Ale przecież oni wszyscy nie wzięli się zupełnie znikąd. Musiał być i był jakiś kontekst,

korzenie, źródła oraz inspiracje. To wszystko można i należy badać. I, oczywiście, można to robić z obowiązku, jaki nakłada na nas historia i przynależność do pewnej wspólnoty, ale przede wszystkim, bo warto, gdyż ta filozofia może dać wiele tym, którzy pozwolą się jej zauroczyć. Pozostaje też jeszcze pewna solidarność z tymi, którzy istnieli przed nami, ale już, niekiedy od dawna, ich nie ma. Oni, być może, chcieli nam coś powiedzieć, zostawili swoje dzieła, ślad swojego istnienia. W moim poczuciu, studia nad tym, co zostawili, to właśnie taka solidarność z nimi, ludzka solidarność w obliczu przechodzenia w niebyt.

dr hab. Dariusz Łukasiewicz, prof. UKW
kierownik Zakładu Epistemologii i Filozofii Religii
dyrektor Instytutu Filozofii UKW w Bydgoszczy



Jan Woleński
Żydzi w filozofii polskiej
Jews in Polish philosophy

Stefan Konstańczak
Zbigniew Jordan (1911–1977) – szkic do filozoficznej biografii
Zbigniew Jordan (1911–1977) – an outline to philosophical biography



JAN WOLEŃSKI

Żydzi w filozofii polskiej

Nazwy „filozofia polska” i „filozofia w Polsce” nie są synonimami i nie oznaczają tego samego¹. Pierwsza wskazuje na ogół dokonań filozoficznych, które mogą być zaliczone do kultury polskiej (rozumianej historycznie), a druga na to wszystko, co w filozofii zostało dokonane na terytorium Polski jako państwa, niezależnie od tego, czy może być traktowane jako dorobek kultury rodzimej czy jakiejś innej. Rozróżnienie to jest oczywiście grube i nieostre w planie zarówno ogólnym jak i szczegółowym, a także nasuwa rozmaite problemy. W szczególności, można pytać, czy filozofia polska (podobna kwestia dotyczy wszelkiej filozofii kwalifikowanej współrzędną narodowościową), ma jakieś cechy szczególne determinujące ją rodzajowo. Tej kwestii w ogóle nie chcę podejmować w odniesieniu do filozofii polskiej (jest ona dodatkowo skomplikowana z uwagi na sens nazwy „polska filozofia narodowa”), a o pewnym wyjątku związanym z tematem niniejszego szkicu powiem później. Natomiast nazwa „filozofia w Polsce” jest ściśle związana z faktem, że Polska była krajem multi-etnicznym przez większość swej historii, w którym także rozwijała się myśl innych narodów. Tedy, trudno oczekiwać, że zaliczenie kogoś do filozofii polskiej czy filozofii w Polsce będzie w każdym wypadku efektywne. Amos Komensky był niewątpliwie filozofem czeskim, aczkolwiek pracował w Polsce (w Lesznie), a Faustyn Socinius bezspornie należy do filozofii polskiej, chociaż z pochodzenia był Włochem; podobna uwaga dotyczy innych Braci Polskich, jak Jan Crell (Niemiec) czy Jan Wolzogen (Austriak) a także Kallimacjas, czyli Filipa Buonacorsiego (Włocha). Dodając do tego uwagi kontrfaktyczne, być może Christian Wolff i Hans Kelsen zostaliby uznani za filozofów polskich lub na-

¹ Dystynkcja ta leży u podstaw *Historii filozofii polskiej* (Kraków 2010) napisanej przez J. Skoczyńskiego i autora niniejszego szkicu. Wspominam o tym dlatego, że w rozmaitych słownikach filozoficznych nie jest przestrzegana.

wet staliby się takimi, gdyby powiodło się ich zatrudnienie w Uniwersytecie Jagiellońskim. Gdyby nie było rewolucji w Rosji, Leon Petrażycki zapewne pozostałby w Petersburgu i uchodziłby za rosyjskiego filozofa prawa, chociaż urodził się w rodzinie polskiej. Rozważany problem dobrze uzmysławia anegdota sprzed przeszło 100 lat. Kazimierz Twardowski zaprosił Piotra Chmielowskiego do wygłoszenia odczytu na inauguracyjnym posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie (miało to miejsce w 1904 r.). Wystąpienie prelegenta miało tytuł *Kant w Polsce*. Chmielowski zamierzał ogłosić artykuł pod tym tytułem w „Przeglądzie Filozoficznym”. Spotkał się jednak z oporem cenzora, który argumentował, że od 1795 r. nie było Polski. Chmielowski zaproponował wtedy zmianę tytułu na coś w rodzaju „Kant w guberni warszawskiej, Kant w guberni lubelskiej, Kant w guberni kieleckiej, itd.”. Cenzor w końcu ustąpił.

Niniejszy artykuł dotyczy udziału Żydów w filozofii polskiej. Stanowili oni istotną mniejszość narodowościową w Polsce od XIV w., a tuż przed II wojną światową państwo polskie liczyło ponad 3 miliony obywateli narodowości żydowskiej. Warszawa ze swoimi 400 tys. Żydów stanowiła ich drugie skupisko po Nowym Jorku. Życie duchowe Żydów było ściśle związane z tym, że nie mieli własnego państwa od czasów rzymskich do 1948 r. i żyli w diasporze. Zachowanie własnej tożsamości wśród obcych i na ogół wrogich społeczeństw polegało na ścisłym przestrzeganiu judaizmu, czyli miało wyznacznik religijny. Miało to zasadnicze znaczenie dla kształtowania się filozofii określanej jako żydowska. Religia była jej korzeniami. Inaczej mówiąc, filozofia żydowska stała się przedłużeniem religii i tak jest w zasadzie do dzisiaj. Pewnym świadectwem tego stanu rzeczy jest fakt, że badania nad filozofią żydowską są prowadzone w Izraelu w specjalnych instytutach zajmującym się studiami żydowskimi, a nie w instytutach filozofii. W pewnym sensie, filozofia żydowska i filozofia Żydów mogą być identyfikowane, aczkolwiek tylko do pewnego momentu. Nie stanowi to jednak kontrprzykładu dla dystynkcji pomiędzy filozofią X-ową a filozofią w X, gdyż „w X” ma inne znaczenie w odniesieniu do Żydów niż wobec zdecydowanej większości innych nacji. Odmienność filozofii żydowskiej od myśli światowej nie wyklucza rzecz jasna badań porównawczych i dotyczących wzajemnych wpływów². Filon z Aleksandrii był myślicielem hellenistycznym, Izaak Israeli – przedstawicielem wczesnośredniowiecznego neoplatonizmu, a ponadto jego twórczość ilustruje silne związki pomiędzy myślą żydowską a filozofią arabską, obecne także w czasach późniejszych. Porównania Majmonidesa i Tomasza z Akwinu są całkowicie na rzeczy w związku z tym, że obaj byli wybitnymi arystotelikami, a nie ma żadnego

² Por. *Historia filozofii żydowskiej*, pod red. D. H. Franka i O. Leamana, Kraków 2009; oryginał angielski ukazał się w wydawnictwie Routledge w Londynie w 1997 r. Dzieło to liczy prawie 1000 stron i obejmuje historię filozoficznej myśli żydowskiej od czasów biblijnych do współczesnego feminizmu.

powodu, aby Spinozy nie uważać za jednego z najważniejszych przedstawicieli racjonalizmu nowożytnego, zupełnie niezależnie od tego, że zajmował się judaizmem, a szczególności, historycznością Tory; został, jak wiadomo, uznany za odstępcę i usunięty z gminy żydowskiej w Amsterdamie. Salomon Majmon (będzie jeszcze o nim mowa) należy do znaczących wczesnych kantystów. Pisał po niemiecku dzieła filozoficzne, które zyskały uznanie samego Kanta, a po hebrajsku komentarze do Majmonidesa.

Niemniej jednak, wspomniana wyżej separacja filozofii żydowskiej od reszty była niezaprzeczalna. Zmieniło się to w XIX w. w związku z Haskalą, czyli Oświeceniem żydowskim, ruchem zainicjowanym przez Mosesa Mendelssohna, także filozofa. Najogólniej mówiąc, program Haskali wzywał do emancypacji Żydów w ramach społeczeństw, w których żyli. Emancypacja w wersji Mendelssohna zakładała zachowanie tożsamości żydowskiej. Rychło, zwłaszcza w Niemczech, pojawiły się silne tendencje asymilacyjne, których rezultatem była albo zmiana religii albo zeświecczenie. Tak czy inaczej, Żydzi masowo studiowali i zaczęli uprawiać zawody związane z wykształceniem akademickim (prawo, medycyna)³. Procesy te nie omiły środowisk uniwersyteckich, także filozoficznych. Symbolem Haskali jako ruchu emancypacyjnego, ale z zachowaniem tożsamości żydowskiej stała się postać Hermanna Cohena, profesora uniwersytetu w Marburgu i twórcy neokantowskiej szkoły marburskiej, jednego z najważniejszych nurtów w filozofii akademickiej przełomu XIX i XX w. Z drugiej strony, Cohen bardzo intensywnie zajmował się judaizmem i traktował tę religię jako ważne źródło ideałów moralno-politycznych w duchu socjalizmu. Podobny dualizm (reprezentowanie obiegowych w świecie kierunków filozoficznych wraz z jakąś wiernością tradycji żydowskiej) można odnieść do takich filozofów jak Henri Bergson, Martin Buber, Abraham Joshua Heschel, Emmanuel Lévinas, Émile Meyerson czy Franz Rozenzweig; słowo „jakąś” ma zaznaczyć, że stopień identyfikacji z żydostwem i jego problemami był różny, raczej niewielki w wypadku Bergsona (zrezygnował z konwersji na katolicyzm, aby podkreślić swą moralną solidarność z Żydami w latach 30. XX w.) i totalny, jak w przypadku pozostałych. Byli jednak i tacy, np. Edmund Husserl czy Jonas Cohn, którzy, wcale nie wypierając się swych korzeni narodowościowych, z myślą żydowską nie mieli nic wspólnego. Tak więc, pojęcie filozofa żydowskiego, raczej jednolite przed Haskalą, znacznie skomplikowało się od II połowy XIX w. W samej rzeczy, nazwa „filozof żydowski” może oznaczać, osobę pochodzenia żydowskiego lub przedstawiciela filozofii żydowskiej albo w jej bardzo tradycyjnym kształcie albo łączącej, np. egzystencjalizm i judaizm.

³ Por. Y. Slezkine, *Wiek Żydów*, Warszawa 2006. Książka ta szczegółowo omawia Haskalę i jej skutki dla życia Żydów.

Polska była jednym z najważniejszych centrów kultury żydowskiej od XVI w. do końca II Rzeczypospolitej. Moses Ben Israel Isserles (około 1525–1572), zwany Remu był bodaj największym talmudystą XVI w., a jego grób w Krakowie (na cmentarzu przy ul. Szerokiej) przyciąga pielgrzymów do dzisiaj. Elias ben Salomon Zalman (1720–1797), czyli Gaon z Wilna działał w Wilnie (często określanym jako Jerozolima Północy) w XVIII w. i uchodził za wielkiego mędrca. Jego uczniowie wyemigrowali do miasta Sfad w Palestynie, a była to jedna z pierwszych emigracji do Erec Israel, na długo przed syjonizmem⁴. Chasydyzm ważny nurt w judaizmie powstał na ziemiach polskich (Gaon z Wilna był radykalnym oponentem chasydów). Wprawdzie talmudyzm, chasydyzm czy opozycji wobec niego nie były (i nie są) filozofią w sensie ściślejszym, ale mają z nią związki. To samo dotyczy myśli uczonych rabinów i nauczycieli w jesziwach działających w Polsce. Salomon Majmon (oryginalne nazwisko: Salomon Ben Jehoszua, 1753–1800), urodzony na Litwie czy Nahum Krochmal (1785–1840), działający w Galicji, byli natomiast, by tak rzec, profesjonalnymi filozofami. Obaj propagowali Haskalę wśród polskich Żydów, ale nie wzywali do asymilacji. Nie można ich jednak uważać za filozofów polskich⁵. Podobnie ma się sprawa z Buberem, Heschelem, Meyersonem, o których była już mowa, czy Casimirem Levym, Chaimem Perelmanem, chociaż wszyscy urodzili się w Polsce, a niektórzy (np. Perelman) studiowali filozofię w naszym kraju. Wspomnę jeszcze przykładowo o Ozjaszu Thonie (1870–1936) i Majerze Bałabanie (1877 – około 1943), wybitnych intelektualistach żydowskich o wyraźnych zainteresowaniach filozoficznych (Thon miał doktorat z filozofii, obroniony w Berlinie). I oni byli filozofami żydowskimi, a nie polskimi⁶.

Mimo tych wyjaśnień trzeba jeszcze ustalić pewne dodatkowe kwestie. Po pierwsze, trzeba jakoś zdecydować, kto jest filozofem. Problem ten dotyczy każdego historycznego omówienia filozofii polskiej i nie tylko jej, ponieważ za filozofów mogą uchodzić przedstawiciele innych profesji akademickich (np. socjologowie, psychologowie, historycy, prawnicy, matematycy, fizycy czy językoznawcy), a także pisarze, malarze czy kompozytorzy, przy czym granice pomiędzy filozofią, a in-

⁴ Tradycja Gaona jest nadal silna w Sfadzie. Kilka lat temu zwiedzałem cmentarz cadyków w tym mieście. Rozmawiałem po angielsku ze swoim izraelskim przewodnikiem. Przysłuchiwało się temu dwóch Żydów, a w końcu zapytali o to, skąd jesteśmy. Gdy powiedziałem, że z Polski, jeden od razu rzekł „Poland, Gaon of Vilna”.

⁵ Obaj mają hasła w bardzo pożytecznym leksykonie *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, pod red. B. Baczyki i innych, Wrocław 1971. Z punktu widzenia dystynkcji stosowanych w niniejszym artykule tytuł wprawdzie dotyczy filozofii w Polsce, ale faktycznie traktuje o filozofach polskich. W tej sytuacji umieszczenie w niej Majmona i Krochmala nie jest uzasadnione.

⁶ Bałaban jest również wymieniony w leksykonie cytowanym w poprzednim przypisie. Z kolei wydawnictwo *Polish Philosophers* (Memphis 2010; jest to wybór artykułów z *Wikipedii*) wymienia Heschela i Levy’ego, natomiast podobny zbiór *Polish Logicians* (Memphis) – Emila Posta (urodzonego w Augustowie) i Perelmana.

nymi dziedzinami, były dawniej znacznie mniej wyraźne niż są obecnie. Nie ma innej możliwości niż mniej lub bardziej arbitralna decyzja w tej materii. Moja jest taka, że pominię np. Zygmunt Herynga (1854–1931), Leo Belmonta (1865–1941), Janusza Korczaka (Henryka Golszmita) (1877 lub 1878–1942) czy Bolesława Leśmiana (1877–1937; oryginalnie nazywał się Henryk Lesman)⁷. W ekonomiczno-socjologicznej twórczości Herynga znajduje się wiele wątków filozoficznych. Belmont był pisarzem i eseistą, przełożył też *Autobiografię* Majmona, którą poprzedził wstępem z uwagami filozoficznymi. Pedagogiczny program Korczaka, a także poezja Leśmiana mogą być rozpatrywane z punktu widzenia filozofii. Niemniej jednak, nie byli oni filozofami w tym sensie, że pisali rozpraw filozoficznych, a to uważam za ważne, a nawet podstawowe kryterium przynależenia do filozoficznej profesji. Po drugie, dalej będę wspominał tylko tych, których żydowskie korzenie są jakoś źródłowo potwierdzone (oczywiście nie twierdzę, że znam wszystkie przypadki)⁸. Po trzecie, moja narracja ogranicza się do osób, których twórczość filozoficzna (w postaci publikacji) zaczęła się jeszcze przed 1939 r.⁹. Po czwarte, ponieważ podstawowe zadanie niniejszego artykułu jest faktograficzne (z tego powodu na ogół podaję daty, ponieważ w wielu wypadkach od razu ujawniają nieraz tragiczny los poszczególnych osób), nie przedstawiam poglądów osób dalej wymienionych w sposób szczegółowy, ograniczając się do krótkich wzmianek o zainteresowaniach, uzyskanych rezultatach czy publikacjach (ograniczam się do tytułów niektórych książek, a informacje o artykułach będą bardzo ogólne).

Żydzi, podobnie jak w Niemczech i innych krajach, pojawili się w polskim życiu publicznym w wyniku programu Haskali, czyli w XIX w. Stało się to jednak później niż w Europie zachodniej. Przechodząc od razu do okresu po 1870 r. i życia akademickiego, sytuacja w Galicji była najlepsza w odniesieniu

⁷ Pomijam także przedstawicieli nauk szczegółowych, w szczególności matematyków (np. Hugo Steinhausa czy Kazimierza Kurakowskiego) i fizyków (np. Leopolda Infelda), których zainteresowania filozoficzne są znane.

⁸ W związku z tym chciałbym poruszyć pewną raczej delikatną kwestię. Pewien mój znajomy, sam pochodzenia żydowskiego, kiedyś zdziwił się, gdy przeczytał w jednym z moich artykułów, iż żona jednego z polskich logików była Żydówką. Wyjaśnił mi, że ujrzanie takiej informacji podanej publicznie mogłoby sprawić przykrość jeszcze żyjącej rodzinie tych osób. Rozumiem te obawy i w pełni doceniam uprzedzenia antysemitki czy antyżydowskie obecne w Polsce. Przypuszczam, że tytuł niniejszego artykułu zostanie negatywnie przyjęty w pewnych kręgach w Polsce. Nie ma jednak innej rady na zwalczanie rzeczonych resentymentów niż przez nie uleganie im.

⁹ Wielce pomocnym opracowaniem w tej mierze jest opracowanie *A mądrości zło nie przemoże*, pod red. J. J. Jadackiego i B. Markiewicz, Warszawa 1993, zawierające biogramy niemal wszystkich polskich filozofów pochodzenia żydowskiego zabitych w czasie II wojny światowej, także tych, którzy nie są wymienieni w niniejszym artykule. Niewiele danych (a szkoda) przynosi *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie* (2 tomy), opracowany przez Z. Borzymińską i R. Żebrowskiego, Warszawa 2003, nie poświęcający zbyt wiele uwagi filozofom.

do całości życia kulturalnego, w tym aspiracji, mniejszości narodowych. Monarchia habsburska nie czyniła prawnych różnic pomiędzy narodowościami. Dwa uniwersytety galicyjskie (jedyne w Polsce) krakowski i lwowski zostały zrepolonizowane i nauczają w języku polskim. Poważną rolę zaczęła odgrywać Polska Akademia Umiejętności, założona w Krakowie w 1872 r. Władze carskie, pamiętne Powstania Styczniowego, spoglądały na kulturowe aspiracje Polaków podejrzliwie. Szkoła Gówna w Warszawie, otwarta w 1862 r., została zamknięta po 7 latach i zastąpiona Cesarskim Uniwersytetem z rosyjskim językiem jako wykładowym. Cenzura prewencyjna dość rygorystycznie kontrolowała publikacje wydawane po polsku (por. historyjkę o Chmielowskim przytoczoną wyżej). Niemniej jednak, okresy represyjne przeplatały się z bardziej liberalnymi. Polska działalność wydawnicza, zwłaszcza w zakresie popularyzacji nauki, była dość bogata, a także, na ogół pod wpływem pozytywistycznego programu pracy organicznej, pojawiły się rozmaite inicjatywy o charakterze Akademickim, np. tajne nauczanie lub powstanie Kasy im. Józefa Mianowskiego (1881 r.) i Towarzystwa Naukowego Warszawskiego (1907 r.). Najgorsza sytuacja z punktu widzenia możliwości rozwoju kultury polskiej miała miejsce w zaborze niemieckim z uwagi na *Kulturkampf*.

Haskala i procesy polityczne na ziemiach polskich skutkowały sytuacją Żydów, w szczególności ich aktywnością w handlu, przemyśle czy wolnych zawodach. Sukcesy Żydów spowodowały rywalizację żydowsko-polską na różnych polach, a także przyczyniły się do rozpowszechnienia postaw antysemitycznych. Polska nie była rzeczą jasną wyjątkiem w tej mierze, gdyż Liga Antysemityczna została założona przez Wilhelma Marra w Hamburgu w 1879 r., a jej celem była obrona Niemców przed ekspansją Żydów. Wielkopolska stała się szczególnie niechętna Żydom, nie tyle z powodu akceptacji idei Marra, ile z uwagi na identyfikację środowisk żydowskich z niemieckością. W samej rzeczy, Żydzi w zaborze niemieckich, jeśli w ogóle dążyli do asymilacji, to ze społeczeństwem niemieckim, a nie polskim. Nastroje antysemityczne w zaborze rosyjskim były celowo podsycane przez rząd carski zgodnie z zasadą *divide et impera*, a także pojawiały się jako pochodna ograniczenia żydowskiego osadnictwa w centrum Rosji, co zwiększyło liczbę Żydów mieszkających na ziemiach polskich. Rzutowało to na spowolnienie procesu asymilacji (praktycznie oznaczało to polonizację) poza wielkimi miastami. Asymilacja była zresztą popierana przez pozytywistów polskich, co pomogło pojawieniu się Żydów, także niezasymilowanych, w kręgach inteligencji polskiej. Z drugiej strony, bariery asymilacyjne sprawiły, że terytorium zaboru rosyjskiego stało się szczególnie dynamicznym ośrodkiem kultury rdzennie żydowskiej. Sytuacja w Galicji była względnie normalna (celowe inicjowanie konfliktów polsko-żydowskich należało do przeszłości w państwie

habsburskim). Ci Żydzi, którzy chcieli się asymilować, mogli to czynić bez ograniczeń, a to samo dotyczyło pozostawiania przy własnej tradycji narodowej. Jeśli chodzi o kwestie wykształcenia, polska edukacja akademicka, niezależnie od narodowości, była dostępna tylko w Galicji. Wielu Polaków czy Żydów studiowało za granicą i tam też pozostawało dla kariery zawodowej. Sytuacja zmieniła się dopiero po 1918 r., czyli po powstaniu (raczej, odnowieniu) niepodległego państwa polskiego.

Pierwszymi filozofami polskimi pochodzenia żydowskiego byli Ludwik Natanson (1822–1896), Ludwik Gumplowicz (1838–1909), Stanisław Kramsztyk (1841–1906), Samuel Dickstein (1851–1939), Józef Nusbaum-Hilarowicz (1859–1917), Ignacy Myślicki (Ignacy Halpern, 1874–1935), Szymon Rundstein (1876–1942), Benedykt Bornstein (1880–1948), Marceli Handelsman (1882–1945) i Jakub Lewkowicz (1882–1910). Natanson był doktorem medycyny. Interesował się fizjologicznymi podstawami estetyki i teorią organizmów biologicznych. Gumplowicz studiował w Krakowie i zrobił doktorat w Uniwersytecie Jagiellońskim. Koła konserwatywno-katolickie uniemożliwiły mu habilitację. Żydowskie pochodzenie Gumplowicza miało w tym względzie rolę podstawową, aczkolwiek brano pewnie pod uwagę także i to, że przeszedł na protestantyzm. Gumplowicz wyjechał do Grazu i tam najpierw uzyskał habilitację, a potem został profesorem prawa, ale zajmował się przede wszystkim socjologią. Jego prace, które przyniosły mu światową sławę, dotyczyły głównie teorii rozwoju społecznego. Uważał, że konflikt rasowy (rasę rozumiał społecznie, nie biologicznie) jest głównym czynnikiem zmian społecznych. W szczególności, głosił tzw. teorię podboju w kwestii powstania państwa, wedle której, organizmy państwowe powstają w konsekwencji podbijania jednych społeczeństw przez inne. Przykład Gumplowicza świadczy, że bariery narodowościowe w Polsce nie zniknęły wraz z regulacjami prawnymi gwarantującymi równość, a ich funkcjonowanie zależało od lokalnych warunków, w tym wypadku krakowskich. Kramsztyk był wnukiem Izaaka Kramsztyka, popularnego rabina warszawskiego. Miał rozległe wykształcenie przyrodnicze. Opublikował wiele książek i artykułów na temat filozoficznych konsekwencji biologii i fizyki. Dickstein był matematykiem; opublikował szereg prac z historii (m. i. o korespondencji Kochańskiego z Leibnizem i o Hoene-Wrońskim) i metodologii matematyki. W 1915 r. został profesorem Uniwersytetu Warszawskiego, wtedy otwartego za zezwoleniem okupacyjnych władz niemieckich; zmarł w końcu września 1939 r. Nusbaum-Hilarowicz specjalizował się w biologii. W 1906 r. został profesorem Uniwersytetu Lwowskiego, prawdopodobnie pierwszym profesorem pochodzenia żydowskiego w polskich uniwersytetach i jednym z niewielu do 1939 r. Popularyzował w Polsce darwinizm. Szczególnie ważna była jego książ-

ka *Idea ewolucji w biologii*, opublikowana w 1910 r.; obaj z Kramsztykiem byli pionierami filozofii medycyny w Polsce, dyscypliny, która potem stała się jedną z rodzimych specjalności filozoficznych.

Myślicki był znawcą Spinozy i tłumaczem jego dzieł na język polski. Rundstein, wybitny prawnik, adwokat, sędzia i działacz państwowy (m. i. był obecny przy podpisaniu traktatu wersalskiego i należał do Komisji Kodyfikacyjnej), twórczo pracował w teorii i filozofii prawa, pozostając pod silnym wpływem Kelsena (tzw. czystej teorii prawa) i neokantyzmu; jego książka *Zasady teorii prawa* (1924 r.) jest jedną z najważniejszych pozycji teoretyczno-prawnych wydanych w Polsce w okresie międzywojennym. Bornstein studiował w Warszawie (na Uniwersytecie Ciesarskim), a potem w Berlinie i Lwowie (tam uzyskał doktorat w 1907 r.). Był spekulatywnym metafizykiem, ale zajmował się także logiką. Przeżył Holokaust, a po wojnie był profesorem Uniwersytetu Łódzkiego. Handelman był profesorem historii Uniwersytetu Warszawskiego (od 1919 r.). Jego dzieło *Historyka. Zasady metodologii i teorii poznania historycznego* (1928 r.) było pionierskie w Polsce. Został zadenuncjowany Niemcom przez Narodowe Siły Zbrojne w 1944 r., aresztowany i zmarł w obozie koncentracyjnym Dora-Nordhausen. Lewkowicz ukończył studia w zakresie filozofii i przyrodoznawstwa w Szwajcarii (Bern). Starł się stworzyć system filozoficzny oparty na idealizmie i absolutyzmie. Ogłosił też wartościowe studia o Majmonie i filozofii żydowskiej. Wszyscy ci filozofowie pozostawali, oprócz Lewkowicza, pod dużym wpływem pozytywizmu, a Kramsztyk należał do grona pozytywistów warszawskich. Porównanie drogi życiowej Dicksteina i Nusbauma-Hilarowicza z pozostałymi pokazuje, że szanse karier akademickich były większe w wypadku przyrodników niż humanistów, aczkolwiek objęcie katedry uniwersyteckiej, np. w naukach historycznych przez Żyda także nie było wykluczone, jak o tym zaświadcza przypadek Handelmana; trzeba jednak dodać, że otrzymanie profesury w polskich uniwersytetach przez Żydów było znacznie łatwiejsze przed rokiem 1918 niż później, zwłaszcza dotyczy to okresu po 1926 r., aczkolwiek sam Piłsudski nie prowadził polityki antyżydowskiej (por. też niżej w związku z konkursem na stanowisko profesora logiki matematycznej we Lwowie). Myślicki, Rundstein i Bornstein byli profesorami Wolnej Wszechnicy Polskiej, uczelni kierującej się własnymi i stosunkowo liberalnymi zasadami także w sprawach personalnych.

Kazimierz Twardowski (profesor we Lwowie od 1895 r.) był przeciwnikiem jakichkolwiek ograniczeń w dostępie do wykształcenia akademickiego z uwagi na narodowość lub płeć, bo uważał to za przejaw irracjonalizmu (patrz też niżej). Miał też duże zrozumienie dla codziennych problemów przedstawicieli mniejszości narodowych, w tym potrzebę respektowania ich tradycji religijnej. Oto przykład:

Wczoraj w południe była u mnie deputacja złożona z dwóch Rusinów [Ukraińców – J. W.], prosząc mnie, bym coś poradził na to, że pierwsze ćwiczenia filozoficzne mają się rozpocząć w III trymestrze dnia 22. Kwietnia, a jest to wielki piątek wedle kalendarza greckiego i zarazem jakieś święto żydowskie. Oświadczyłem, że będę tych Rusinów i Żydów, którzy nie przyjdą na owe pierwsze ćwiczenia, uważał za usprawiedliwionych, a same ćwiczenia odbędą tak, aby nieobecni nie ponieśli żadnej szkody¹⁰.

Ale też Twardowski był bezkompromisowy w kwestii oddzielania religii od życia akademickiego:

W południe była u mnie delegacja Towarzystwa żydowskich studentów Wydziału Filozoficznego, prosić mnie na członka prezydium honorowego komitetu mającego się zająć urządzeniem obchodów 250. Rocznicy śmierci Spinozy. Oświadczyłem, że przyjmę to zaproszenie, o ile cały sposób urządzenia obchodu nie będzie miał charakteru żydowskiego, lecz charakter ogólny, co ma się wyrazić w odpowiednim doborze członków prezydium i w wyborze odpowiedniego lokalu na obchód – nie sali kahału¹¹.

Innym przejawem tej postawy Twardowskiego, aczkolwiek nie związanym bezpośrednio z tematem niniejszego artykułu, był jego stanowczy sprzeciw wobec wieszania symboli religijnych w pomieszczeniach uniwersyteckich.

Twardowski bardzo zdecydowanie przeciwstawiał się dyskryminacji studentów żydowskich w II Rzeczypospolitej, np. instytucji *numerus clausus*, gettom ławkowym, próbom uniemożliwiania studentom żydowskim uczestniczenia w zajęciach uniwersyteckich czy korzystania z bibliotek itd.:

Dzisiaj rano zastałem o ósmej wchodząc na Uniwersytet bramę obstawioną młodzieżą – strajk, czy to z powodu wczorajszych starć młodzieży z policją z okazji demonstracji młodzieży, wywołanych na placu mariackim wyborem dwóch Żydów ze Lwowa do Sejmu, czy też z powodu samego wyboru dwóch żydowskich posłów ze Lwowa, dość, że nie wpuszczano żydowskich studentów na Uniwersytet i wykłady się nie odbywały w dniu dzisiejszym. Gdy już byłem u siebie na górze, wtargnęła jeszcze grupka młodzieży do klatki schodowej i na korytarz seminaryjny, bo szło jej o to, by jeden ze studentów żydowskich, który się nie dostał do lektorium, opuścił gmach. Wyprosiłem strajkujących, a następnie sam owego Żyda wyprowadziłem aż do bramy od ulicy Kościuszki¹².

¹⁰ K. Twardowski, *Dzienniki*, Toruń 1993, t. 1, s. 293 (zapisek pod datą 19 marca 1927 r.).

¹¹ Tamże, s. 291 (zapisek pod datą 26 stycznia 1927 r.). Fragment ten jest ciekawy z dwóch dodatkowych powodów. Po pierwsze, wyraźnie wskazuje na dwoistość w pojmowaniu żydowskości, mianowicie jako czegoś związanego z religią i/lub z narodowością. Po drugie, liczba studentów żydowskich musiała być pokaźna, skoro mieli własne towarzystwo.

¹² Tamże, t. 2, s. 16 (zapisek pod datą 6 marca 1928 r.).

Dzisiaj rano, gdy przybyłem na uniwersytet na wykład, grupka studentów u wejścia stojących usiłowała nie dopuścić studentów żydowskich na wykład. Ale szybko poradziłem sobie z nimi i Żydzi mogli na mój wykład spokojnie wejść. Odbył się on bez przeszkód i przy normalnej liczbie słuchaczy¹³.

Spacer. Spotkałem czterech akademików koło wejścia do parku uzbrojonych w grube łagi – tak chodzą po mieście od kilku dni urządzając napady na Żydów. Wdałem się z nimi w rozmowę, prowadzoną w bardzo przyjacielskim tonie. Starałem się ich przekonać o nieracjonalności ich postępowania, nawet z punktu widzenia ich własnego antysemityzmu. Ale naturalnie ich nie przekonałem, przekonałem tylko samego siebie o ich ogromnym zaślepieniu, podsycanym przez ludzi nimi kierujących¹⁴.

Zdecydowana większość uczniów Twardowskiego, zwłaszcza Tadeusz Kotarbiński i Tadeusz Czeżowski (ma swoje drzewko w Yad Vashem za pomoc osobom pochodzenia żydowskiego w czasie II wojny światowej) podzielała pozytywny stosunek wobec Żydów.

Twardowski miał wielu studentów pochodzenia żydowskiego, aczkolwiek nikt z tego grona nie uzyskał posady na uniwersytecie. W okresie do 1914 r. należeli do nich (obok wspomnianego już Bornsteina z tym, że był on tylko doktorem Twardowskiego) Hersch Bad (1869–1942), Ostap Ortwin (Oskar Katzenbogen, 1876–1942), Michał Treter (1883–1944), Juliusz Kleiner (1886–1957) i Salomon Igel (1889–1941 lub 1942). Bad był historykiem filozofii, specjalistą w filozofii Kanta i Schopenhauera; uczył w żydowskich szkołach średnich we Lwowie. Ortwin zasłynął jako wybitny krytyk literacki, szczególności, znawca twórczości Wyspiańskiego, a także jako obrońca Stanisława Brzozowskiego w związku z oskarżeniami o współpracę z carską policją polityczną. Świadectwem popularności Ortwina we Lwowie stało się wybranie go na prezesa Związku Literatów we Lwowie. Treter interesował się głównie estetyką i historią sztuki. Kleiner, profesor w Warszawie, Lwowie, Lublinie i Krakowie, należał do najwybitniejszych polskich historyków literatury, przede wszystkim znawców romantyzmu. Jako filozof pozostawał pod wpływem Diltheya i Bergsona, o których napisał artykuły. Igel zajmował się estetyką i semiotyką, ogłosił ważne prace o przedmiotach zastępczych. Wiele zdziałał dla popularyzacji filozofii w szkołach średnich. Kierował żydowskim Towarzystwem Szkół Ludowych (tj. Podstawowych) i Średnich we Lwowie. Bad, Ortwin i Treter zostali zabici przez hitlerowców w nieznanych okolicznościach, Igel popełnił samobójstwo przed aresztowaniem go przez Gestapo, a Kleiner przeżył wojnę najpierw we Lwowie a potem w ukryciu (jako Jan Zalutyński).

¹³ Tamże (zapisek pod datą 7 marca 1928 r.).

¹⁴ Tamże, s. 255 (zapisek pod datą 30 listopada 1932 r.).

Henryk Mehlberg (1904–1979) był prawdopodobnie najwybitniejszym żydowskim uczniem Twardowskiego z okresu międzywojennego; pozostawał także pod bardzo silnym wpływem Kazimierza Ajdukiewicza, u którego studiował logikę, a potem logicznego empiryzmu. Wojnę przeżył pracując jako ogrodnik (pod nazwiskiem Piotr Suchowolski) w pewnym majątku na prowincji nieopodal Lwowa, a przyczyniła się do tego jego znakomita znajomość języka francuskiego (ukończył także romanistykę). Po krótkim pobycie na uniwersytetach w Łodzi i Wrocławiu, wyjechał z Polski (dokładniej: nie wrócił ze stypendium zagranicznego) w 1948 r. Został profesorem w Toronto, a potem następcą Carnapa w Chicago. Zajmował się filozoficznymi problemami fizyki, przede wszystkim opracował tzw. przyczynową teorię czasu (relacja pomiędzy przyczyną a skutkiem wyznacza strzałkę czasu). Wydał szeroko znany podręcznik filozofii nauki *The Reach of Science* (1958 r.), a obszerny wybór jego prac ukazał się w dwóch tomach pod tytułem *Time, Causality and the Quantum Theory* (1980). Niewątpliwie należał do najlepszych filozofów nauki w latach 50. i 60. Walter Auerbach (?–1942; znak zapytania znamionuje w tym kontekście brak wiadomości o dokładnej dacie, w tym wypadku urodzenia) studiował najpierw pod kierunkiem Twardowskiego, a potem przeniósł się do Warszawy i został uczniem Kotarbińskiego. W swojej twórczości rozważał problemy z pogranicza psychologii opisowej i semiotyki. Napisał kilka artykułów na temat przekonań i sądów przypomnieniowych, tj. opartych na pamięci. Zginął najprawdopodobniej w getcie warszawskim.

Małżeństwo Eugenii Ginsberg-Blaustein (1905–1942 lub 1944) i Leopolda Blausteina (1905–1942 lub 1944) zginęło w getcie lwowskim wraz z ich młodym synem. Oboje studiowali u Twardowskiego, ale potem zainteresowali się fenomenologią i należeli do lwowskiego koła fenomenologicznego skupionego wokół Romana Ingardena. Ginsberg napisała rozprawę doktorską o pojęciu części i całości u Husserla. Główne rezultaty zostały włączone do artykułu ogłoszonego (1929 r.) po niemiecku; tłumaczenie angielskie ukazało się w 1982 r., a sam artykuł jest bardzo wysoko oceniany przez specjalistów od fenomenologii. Blaustein, jeden z największych talentów filozoficznych wśród uczniów Twardowskiego, studiował także we Fryburgu Bryzgowijskim u Husserla i Carla Stumpfa w Berlinie. Był prekursorem Fenomenologii analitycznej, starając się łączyć idee Twardowskiego i Husserla. W pracy doktorskiej (opublikowanej w 1928 r.) poddał wnikliwej analizie poglądy Husserla w sprawie treści i przedmiotu przedstawienia. W latach 30. skoncentrował się na estetyce. Był pionierem badań nad percepcją słuchowiska radiowego, częściowo sponsorowanych przez Polskie Radio. Blaustein był też bardzo aktywny na polu organizacji życia filozoficznego i nauczania filozofii na poziomie średnim (wydawał specjalną Licealną Biblioteczkę Filozoficzną). Stypendium Blausteina w Niemczech było niskie. Oferowano mu

pomoc argumentując, że wysokość stypendium jest wynikiem dyskryminacji Żydów w Niemczech. Zareagował następująco (list do Twardowskiego z 19 grudnia 1927, list z 11 stycznia 1928):

Wszelkie propozycje tu z tym założeniem czynione odrzucam, podobnie jak odrzuciłem jeszcze we Lwowie myśl zwrócenia się do międzynarodowej organizacji żydowskiej w Paryżu, udzielającej stypendium, sądząc, że równoważne jest to z policzkiem dla własnej Ojczyzny. [...]. Wierzę w to głęboko, że Pan Profesor zna mnie dostatecznie, że nie chodzi mi o sprawę mej osoby, ani o jakieś cele praktyczne. Daję jak Ojcu wyraz oburzeniu, które rośnie, gdy patrzę na odmienne tu-tejsze stosunki. Oburzenie to potęguję jeszcze we mnie wole stałową przysłużenia się, mimo trudności zewnętrznej, polskiej nauce. [...].

Obok służby dla nauki pragnę w tej dziedzinie przysłużyć się obu narodom, które kocham. Trzy czwarte mej pracy pośrednio służą filozofii polskiej. Pragną spełnić i tamte obowiązki, by nie było przepaści między słowem a czynem, zainicjowałem poparcie Uniwersytetu Jerozolimskiego przez wydanie czasopisma filozoficznego, w którym każda praca drukowana byłaby w jednym z języków europejskich oraz języku hebrajskim, celem stworzenia jednolitej terminologii itd. Czasopismo nie ograniczałoby się oczywiście do prac uczonych pochodzenia żydowskiego¹⁵.

Słowa te bardzo dobitnie wyrażają stosunek Blausteina jako Żyda do filozofii polskiej na rzecz której pracował, nie zapominając o swym pochodzeniu.

Zygmunt Schmierer (?–1942 lub 1943) and Józef Pepis (1910–?) byli logikami we Lwowie. Pierwszy studiował pod kierunkiem Ajdukiewicza, który był także promotorem jego rozprawy doktorskiej. Z uwagi na silne tendencje antysemityczne w latach 30. oficjalne zatrudnienie Schmierera jako asystenta było praktycznie niemożliwe. Sprawował tę funkcję prywatnie otrzymując pensję od Stefana Swieżawskiego, zatrudnionego nominalnie i człowieka na tyle zamożnego (pochodził z bogatej rodziny ziemiańskiej), że mógł płacić pensję swemu koledze. Swieżawski w swoich wspomnieniach opowiada, że on i Schmierer często towarzyszyli Ajdukiewiczowi w drodze powrotnej z uniwersytetu, a ich wspólne spacerowały przypominały znany utwór Abelarda *Dialogus inter Judeam, Philosophorum et Christianum* (Dialog pomiędzy Żydem, Filozofem i Chryścijaninem)¹⁶. Schmierer znakomicie znał język hebrajski, Torę, Talmud i tradycję żydowską (ukończył jesziwę), ale, podobnie jak Blaustein, czuł się filozofem polskim. Nie opublikował żadnej większej pracy, ale pozostało po nim kilka drobnych utworów, m.in. o logice wielowartościowej oraz poglądach logicznych i ontologicznych Russella

¹⁵ Cyt. za opracowaniem *A mądrości zło nie przemoże*, dz. cyt., s. 24–25.

¹⁶ S. Swieżawski, *Przebłyty nadchodzącej epoki*, Warszawa 1998, s. 17.

i Wittgensteina. Łączył filozofię i logikę formalną o nastawieniu matematycznym. Pepis nie należał do kręgu stworzonego przez Twardowskiego. Skończył studia matematyczne i współpracował z Eustachym Żylińskim i Leonem Chwistkiem. Uzyskał ważne wyniki na temat rozstrzygalności rachunku predykatów (znane są tzw. prefiksy Pepisa, tj. układy kwantyfikatorów na początku formuł, zapewniające, że dane wyrażenie jest rozstrzygalne. Artykuły Pepisa ukazały się po angielsku i niemiecku *The Journal of Symbolic Logic* i *Fundamenta Mathematica*, a wyniki w nich zawarte należą do klasyki w teorii rozstrzygalności. Po zajęciu Lwowa przez Armię Czerwoną Pepis, wcześniej pracujący jako urzędnik, został mianowany docentem w Uniwersytecie im. Iwana Franki (nowa nazwa uniwersytetu we Lwowie). Zachował się życiorys Pepisa dla nowych władz, w którym stwierdził, że narodowość żydowska była podstawową przeszkodą w jego karierze akademickiej w Polsce. Okoliczności śmierci Schmierera i Pepisa nie są bliżej znane poza tym, że zostali zabici przez Niemców.

Ludwik Fleck (1896–1961) zyskał sławę międzynarodową dopiero po śmierci. Ukończył medycynę we Lwowie, a potem pracował w instytucie badawczym chorób zakaźnych i w laboratoriach mikrobiologicznych. Równocześnie publikował artykuły z zakresu epistemologii i filozofii nauki, polemiczne wobec logicznej metodologii nauk propagowanej przez większość ówczesnych filozofów polskich, przynajmniej tych ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W 1935 r. ukazała się jego książka *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftliche Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstill und Denkkollektive* (Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym) wydana w Bazylei, a potem przetłumaczona na wiele języków. Fleck zainicjował bardziej filozofię nauki, bardziej socjologiczną i historyczną niż logiczną. Wprowadził pojęcie stylu myślowego oznaczającego sposób uprawiania nauki w danym okresie czasu. Natomiast kolektyw myślowy jest podmiotem stylu myślowego. Zarówno style jak i kolektywy zmieniają się w miarę postępu nauki. To one determinują metodologię nauk, w szczególności zasady uznawania i odrzucania twierdzeń i teorii naukowych. Fleck był nieznany aż do lat 50. Thomas Kuhn w sławnej książce *Struktura rewolucji naukowych* (I wydanie angielskie ukazało się w 1962 r.) wspominał Flecka we wstępie i uznał za prekursora pojęcia paradygmatu, najważniejszej kategorii historycznej metodologii rozwiniętej w tej pracy. Obecnie Fleck jest powszechnie uznawany za jednego z najważniejszych filozofów nauki XX w. Fleck znalazł się w lwowskim getcie w 1942 r., a stamtąd został przewieziony najpierw do Auschwitz, a potem do Buchenwaldu. Przeżył dzięki uznaniu go za użytecznego dla niemieckich badań mikrobiologicznych. Po wojnie został profesorem Akademii Medycznej w Lublinie. Przestał zajmować się filozofią, koncentrując się na pracach z zakresu medycyny. Wyemigrował do Izraela w 1957 r. z powodów osobi-

stych, także z uwagi na niesłuszne oskarżenia go o kolaborację z Niemcami w obozach i obawę przed antysemityzmem odradzającym się po 1956 r.

Największa grupa filozofów polskich pochodzenia żydowskiego była związana z Warszawą; dotyczy to zresztą całego okresu rozważanego w niniejszym artykule, a nie wyłącznie czasów międzywojnia. Jest to najzupełniej zrozumiałe biorąc pod uwagę wspomnianą już licznosc populacji żydowskiej w stolicy Polski, a także związaną z tym dynamikę procesów asymilacyjnych w tym środowisku, znacznie większą niż w innych rejonach kraju. Rozpocznę od Warszawskiej Szkoły Logicznej, założonej przez Jana Łukasiewicza i Stanisława Leśniewskiego (oba byli uczniami Twardowskiego) przy bardzo istotnym współudziale czołowych matematyków warszawskich, w szczególności, Zygmunta Janiszewskiego, Stefana Mazurkiewicza i Waclawa Sierpińskiego. Nazwiska ojców-założycieli wskazują, że Warszawska Szkoła Logiczna miała niejako podwójny rodowód, mianowicie matematyczno-filozoficzny. Jakoż można ją rozpatrywać zarówno jako część Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, wywodzącej się od Twardowskiego, jak i fragment Polskiej Szkoły Matematycznej powstałej zaraz po I wojnie światowej i realizującej tzw. program Janiszewskiego zalecający skupienie się na badaniach w teorii mnogości, topologii i zastosowaniem tych, stosunkowo nowych dyscyplin w matematyce klasycznej. Naturalnym uzupełnieniem tego projektu było uplasowanie podstaw matematyki i logiki matematycznej w centrum ogółu dyscyplin matematycznych. Godne uwagi jest to, że Leśniewski i Łukasiewicz, dwaj filozofowie z wykształcenia zostali zaakceptowani jako profesorowie matematyki w środowisku naukowym, niejako zewnętrznym wobec ich uprzedniej akademickiej specjalności. Warszawska Szkoła Logiczna, dzięki rezultatom w logice matematycznej i podstawach matematyki uzyskanym przez jej członków stała się jednym z najważniejszych wydarzeń w całej historii logiki w skali światowej.

Do Warszawskiej Szkoły Logicznej należały następujące osoby pochodzenia żydowskiego (podaję w porządku alfabetycznym): Adolf Lindenbaum (1904–194?), Andrzej Mostowski (1913–1975), Moses Presburger (?–194?), Alfred Tarski (1901–1983) and Mordechaj Wajsberg (1902–194?). Nie miejsce tutaj na omawianie ich rozlicznych dokonań w zakresie teorii mnogości, logiki matematycznej i podstaw matematyki, ponieważ są zbyt techniczne¹⁷. Tytułem przykładu wymienię (pomijam na razie dorobek Tarskiego, który zostanie omówiony oddzielnie) algebry Lindenbauma i twierdzenie Lindenbauma o nadsystemach maksymalnych (zpełnych i niesprzecznych), tzw. modele Fraenkla-Mostowskiego w teorii mnogości (Mostowski uzyskał swoje najważniejsze wyniki naukowe po 1945 r.), okazanie przez Presburgera, że arytmetyka liczb

¹⁷ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, rozdz. IV–IX.

naturalnych z dodawaniem (tzw. arytmetyka Presburgera) jest zupełna i rozstrzygalna (jest to jedno z najważniejszych wczesnych zastosowań tzw. metody eliminacji kwantyfikatorów; z niewątpliwą ironią trzeba powiedzieć, że ten bardzo istotny rezultat nie został uznany przez Tarskiego jako na tyle ważny, aby stać się podstawą przewodu doktorskiego) czy badania Wajsberga nad logiką wielowartościową (aksjomatyzacja trójwartościowego rachunku zdań), intuicjonizmem (tzw. twierdzenie o separacji) i logiką modalną (pierwsza semantyka algebraiczna dla modalności). Zawodowe losy tych ludzi były różne. Lindenbaum był związany z uniwersytetem (pracował jako docent na matematyce), a w latach 1939–1941 wykładał w Instytucie Pedagogicznym w Białymstoku (była to strefa radziecka). Presburger był zatrudniony w jednym z banków jako zwykły urzędnik, Wajsberg uczył matematyki w żydowskich szkołach średnich w Kowlu i Łomży, a Mostowski uzupełniał swe studia za granicą (Wiedeń, Zurich) przed doktoratem, który uzyskał w 1938 r. Lindenbaum, Presburger i Wajsberg zginęli w Holokauście, pierwszy prawdopodobnie w Białymstoku lub Wilnie, a dokładniejsze losy drugiego i trzeciego nie są znane poza tym, że nie przeżyli wojny i najpewniej zostali zabici w gettach lub obozach śmierci. Mostowski przeżył wojnę po stronie aryjskiej (brał udział w Powstaniu Warszawskim) – jego żydowskie korzenie nie były znane Niemcom.

Postać Alfreda Tarskiego (oryginalne nazwisko: Tajtelbaum lub Teitelbaum; dodał „Tarski” w 1923 r., a od połowy lat 20. zrezygnował ze swego nazwiska rodowego) zasługuje na szczególną uwagę¹⁸. Pochodził ze średnio zamożnej, w dużej mierze zasymilowanej rodziny, aczkolwiek zachowującej pewne tradycje żydowskie. W samej rzeczy, Tarski przeszedł elementarną edukację na temat judaizmu. Coś z niej musiało pozostać, skoro po wielu latach to właśnie on poinformował Miłosza o polskim przekładzie Tory dokonany przez Izaaka Cyłkowa i wydany w 1895 r. Studiował w Uniwersytecie Warszawskim, najpierw biologię, ale rychło przeniósł się na matematykę. Szybko zrobił doktorat (1924 r.) pod kierunkiem Leśniewskiego. Uniwersytet Warszawski nie miał tak rygorystycznej pragmatyki służbowej jak tradycyjne uczelnie galicyjskie i, przynajmniej w latach 20., nie zwracano tam zbyt wielkiej uwagi na habilitację. Tarski, dzięki swym wynikom w teorii mnogości (w szczególności tzw. paradoksowi Banacha-Tarskiego i pracom o aksjomacie wyboru) zyskał status docenta (mógł wykładać i prowadzić seminaria) w 1925 r., ale formalnie był tylko asystentem w katedrze kierowanej przez Łukasiewicza. Pod koniec lat 20. i na początku lat 30. opublikował kilka ważnych prac (po francusku i niemiecku) z topologii i metodologii nauk dedukcyjnych. Ponieważ spotkały się one z uznaniem logików z innych krajów,

¹⁸ Tarskiego koleje życia są opisane w biograficznej książce Anity i Solomana Fefermanów, *Alfred Tarski. Życie i Logika*, Warszawa 2009 (oryginał angielski ukazał się w 2004 r.).

Tarski rozpoczął spektakularną karierę międzynarodową. Największą sławę przyniosła mu rozprawa o definicji prawdy w językach nauk dedukcyjnych wydana po polsku w 1933 r., po niemiecku (w tłumaczeniu Blausteina w 1936 r.) i wreszcie po angielsku w 1956 r. (są też przekłady na wiele innych języków). Stanowi ona niewątpliwie najbardziej znany polski wkład (jest to obserwacja socjologiczna) do filozofii światowej. Od połowy lat 30. Tarski stał się jednym z najbardziej cenionych logików na świecie. Uczestniczył w wielu międzynarodowych kongresach i konferencjach naukowych, a także przewodniczył the Association of Symbolic Logic. W sierpniu 1939 r. wyjechał do USA na Kongres Jedności Nauki w Cambridge, Mass., co, być może, uratowało mu życie. W 1942 r. został wykładowcą w Uniwersytecie Kalifornijskim, a cztery lata później profesorem matematyki tej uczelni, w której stworzył potężną szkołę logiki matematycznej.

Tarski był Żydem z urodzenia, Polakiem z wyboru, a Amerykaninem z konieczności, by tak rzec, historycznej. Był lojalny wobec tych wszystkich trzech narodowości. Odkąd został obywatelem Stanów Zjednoczonych czuł się Amerykaninem. O swoich korzeniach nigdy nie zapomniał. Udokumentował to odprawą przyjazdu na konferencje organizowaną w Polsce w 1968 r. (nieługo po tzw. wydarzeniach marcowych) i jasnym daniem do zrozumienia, że kierował się protestem wobec antysemitki tendencji w jego rodzinnym kraju. Ale, gdy organizowałem w 2001 r. konferencję w stulecie urodzin Tarskiego, jeden z jego kolegów z Berkeley (Leon Henkin) napisał do mnie, że Alfred byłby na pewno zadowolony z tego wydarzenia, bo jego serce zawsze było w Warszawie (tam odbywało się wspomniane sympozjum). Bardzo wczesnie spotkał się z przejawami antysemityzmu. W szkole był postrzegany jako Żyd, aczkolwiek nie dawał po temu żadnych powodów ani zachowaniem się ani przekonaniem. Niewiele zmieniło się po zmianie nazwiska, konwersji na katolicyzm i poślubieniu Marii Witkowskiej, stuprocentowej Polki. Antysemita nie zapomnieli go, czego dowodzi obecność nazwiska „Tarski” na listach układanych w celu ostrzeżenia Polaków przed, jak to określano, „żydowskimi przechrztami”. Wprawdzie konsekwencje swojej dwoistości odczuwał boleśnie, ale niekiedy traktował to z humorem, np. gdy zapytany o warunki bycia wybitnym logikiem odpowiedział „Trzeba być Polakiem lub Żydem, a najlepiej jednym i drugim”. Antysemityzm pojawił się także w najbliższym otoczeniu Tarskiego. Leśniewski pisał do Twardowskiego (list z 8 września 1935 r.; oryginał w Archiwum Twardowskiego w Uniwersytecie Warszawskim):

W związku z szeregiem faktów z ostatnich lat [...] odczuwam w stosunku do Tarskiego szczerą antypatię; zamierzając i nadal – ze względów, o których wyżej była mowa [tj. interesów naukowych Uniwersytetu Warszawskiego – J. W.] czynić wszystko, co będzie ode mnie zależało, by mógł dostać katedrę w Warszawie,

przyznaje jednak, że [...] całkiem najzwyczajniej bym się ucieszył, gdybym przeczytał któregoś dnia w gazetach, że ofiarowano mu katedrę zwyczajną np. w Jerozolimie, skąd mógłby nam, ku naszemu wielkiemu pożytkowi, przysłać odbitki swych cennych prac [...]. Nie tylko szczegóły wzmiankowanej pracy [monografii o logikach wielowartościowych – J. W.], ale i sam fakt jej powstawania staram się zresztą jak najskrajniej zakonspirować, by mi znów, jak już bywało, jakieś Żydy lub ich zagraniczne przyjaciele nie spłatały jakiegoś paskudnego figla.

Ostatnie zdanie sugeruje, iż Leśniewski oskarżał Żydów ze swojego otoczenia (ich przyjaciele to zapewne filozofowie z Koła Wiedeńskiego, też w większości pochodzenia żydowskiego) o jakiś wcześniejszy plagiat i obawiał się powtórek. Tarski zapewne nie znał zacytowanego listu, ale jest wysoce prawdopodobne, że słyszał o podobnych opiniach Leśniewskiego, w których antysemityzm jest aż nadto widoczny.

List Leśniewskiego wzmiankuje o katedrze dla Tarskiego. Wspominałem już, że pracował na Uniwersytecie Warszawskim jako asystent. Przez jakiś czas uczył w Polskim Instytucie Pedagogicznym (szkoła dla dziewcząt; musiał z tej pracy zrezygnować z uwagi na swe pochodzenia), a potem w prywatnym gimnazjum im. Żeromskiego. Jego ambicje były znacznie większe i marzył o normalnej profesurze uniwersyteckiej. W 1928 r. kandydował na stanowisko profesora logiki matematycznej w Uniwersytecie Lwowskim, ale przegrał rywalizację z Chwistkiem¹⁹. Tarski był popierany przez Twardowskiego na prośbę logików warszawskich, a Chwistek przez lwowskie środowisko matematyczne, głównie przez Banacha i Steinhaus (siostra tego drugiego była żoną Chwistka). Chociaż żydowskie pochodzenie Tarskiego na pewno nie pomogło mu w wygraniu konkursu, trzeba być ostrożnym w tłumaczeniu rozstrzygnięcia na rzecz Chwistka tylko antysemityzmem. Pomijając poparcie lokalne, Chwistek był starszy, miał wtedy znacznie większy dorobek, normalną habilitację i większą renomę międzynarodową. Zacytowany fragment z Leśniewskiego zaświadcza, że czynione były starania o profesurę dla Tarskiego w Warszawie. Wedle znanych mi relacji (w szczególności, od Janiny Kotarbińskiej) sprawa była pozytywnie zaopiniowana przez władze uniwersyteckie, ale ministerstwo nie zgodziło się na otwarcie katedry podstaw matematyki z powodów oszczędnościowych (aczkolwiek mógł to być tylko pretekst). W 1937 r. zwolniła się katedra logiki w Poznaniu, ale tamtejszy uniwersytet ją zamknął obawiając się, że dostanie ją właśnie Tarski; endeckie środowisko uniwersyteckie w Poznaniu najwyraźniej nie chciało zatrudnić Żyda. Tak więc, największy polski logik i jeden z największych uczonych w historii na-

¹⁹ Szczegóły tej sprawy są opisane w moim artykule pt. *Chwistek-Tarski Competition in Lvov: A Contribution to Social History of Logic*, [w:] *Methodisches Denken in Kontext. Festschrift für Christian Thiel*, Hrsg. P. Bernhard, V. Peckhaus, Paderborn 2008, s. 229–337.

uki polskiej nigdy nie otrzymał katedry w Polsce. Powtarzając raz jeszcze, że nie wszystko w przebiegu akademickiej kariery Tarskiego w Polsce należy tłumaczyć antysemityzmem, historię Tarskiego można traktować jako dość typowy kazus losów żydowskiego naukowca w Polsce międzywojennej.

Druga pokaźna grupa filozofów pochodzenia żydowskiego skupiła się wokół Kotarbińskiego. Należeli do niej (w porządku alfabetycznym: Janina Hosiasson (1899–1942?; była żoną Lindenbauma), Antoni Pański (?–1943), Edward Poznański (1901–1976), Jakub Rajgrodzki (1900–1943), Dina Szejnberg (1901–1996), Mieczysław Wallis-Walfisz (1895–1975) i Aleksander Wundheiler (1902–1957). Hosiasson uzyskała ważne wyniki w logice indukcji, w szczególności, podała system aksjomatów dla tej logiki, antycypując późniejsze wyniki Rudolfa Carnapa. Pański przetłumaczył kilka książek Russella i napisał artykuł o pojęciu przyczynowości. Poznański popularyzował w Polsce idee operacjonalizmu Williama Bridgmana i wraz Wundheilerem (fizykiem i matematykiem z wykształcenia, tłumaczem książek Arthura Eddingtona, znanego fizyka i astronoma angielskiego) napisał ważną i cenioną pracę o pojęciu prawdy w fizyce (w archiwum Carnapa w Pittsburghu znajduje się wyciąg z tej pracy sporządzony w języku niemieckim). Rajgrodzki podejmował tematy na pograniczu epistemologii i filozofii pozytywistycznej. Szejnberg zajmowała się wyjaśnianiem w różnych typach nauk, a także pojęciem prawa nauki. Wallis-Walfisz stał się prekursorem zastosowań semiotyki w estetyce. Wszystkie te osoby poza Szejnberg i Wundheilerem pracowały poza uniwersytetem. Ich losy wojenne ułożyły się różnie. Hosiasson i Pański znaleźli się w Wilnie. Oboje stracili życie po inwazji Niemiec na Litwę w 1941 r.; Pański zmarł na tyfus lub został rozstrzelany jeszcze w 1941 r., a Hosiasson została zabita nieco później. Rajgrodzki zginął w getcie warszawskim. Poznański wyjechał z Polski do Palestyny jeszcze przed wybuchem II wojny światowej. Potem został znaczącą postacią Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, jego profesorem i kanclerzem. Wundheiler opuścił Polskę w 1939 r. i udał się do USA. Wallis-Walfisz przetrwał po stronie aryjskiej. Szejnberg zmieniła nazwisko na Janina Kamińska. Została aresztowana i zesłana do Auschwitz, a stamtąd do obozu w Malhoff; Niemcy nie odkryli jej żydowskiego pochodzenia. Jeszcze przed zakończeniem działań wojennych znalazła się w grupie kobiet uwolnionych dzięki misji Folke Bernadotte'a i przewiezionych do Szwecji. Po wojnie została żoną Kotarbińskiego.

Lista filozofów warszawskich z żydowskimi korzeniami nie ogranicza się do członków Warszawskiej Szkoły Logicznej i grupy Kotarbińskiego²⁰. Oto dalsze osoby (nie w porządku alfabetycznym z uwagi na rolę trzech pierwszych): Adam Zie-

²⁰ Przypominam, że wymieniam tylko te osoby, które już publikowały przed 1939 r. Więcej nazwisk można znaleźć w opracowaniu cytowanym w przypisach 9 i 15.

leńczyk (1880–1943), Jakub Segał (1880–1943), Stefan Rudniański (1887–1941; w latach 1939–1941 we Lwowie), Szprinca Cymmerman (1906–?), Ludwik Goryński (Ludwik Goldscheider; 1907–1943), Maria Jagodzińska (?–1943?), Estera Markin (?–1942), Hersz Rundstein (1909–1942?; syn Szymona Rundsteina), Stefania Warszawska (1898–?) i Romana Wiśniacka (1902–1942). Zieleńczyk był znaczącym historykiem filozofii, Segał zajmował się estetyką i psychologią, obaj byli profesorami Wolnej Wszechnicy Polskiej. Rudniański, docent Wszechnicy Polskiej, popularyzował filozofię, zwłaszcza marksizm i pisał o filozofii Oświecenia francuskiego, Cymmerman specjalizowała się w estetyce muzycznej, Goryński, Markin, Warszawska i Wiśniacka byli psychologami, Jagodzińska i Rundstein zajmowali się historią filozofii. Wszyscy zginęli w getcie lub w Treblince. W innych polskich akademickich środowiskach filozoficznych Żydów było mniej lub wcale, jak np. Poznaniu lub Lublinie (KUL); trzeba jednak zaznaczyć, że nie dysponujemy opracowaniami na ten temat. Sawa Frydman (1907–1981; Czesław Nowiński po wojnie) należał do wileńskiej grupy filozofów praw; wojnę przetrwał w ZSRR. W Krakowie działali Władysław Natanson (1864–1937; syn wcześniej wspomnianego Ludwika Natansona), fizyk (profesor UJ) i historyk nauki, szczególnie zainteresowany historią nauki greckiej i arabskiej i Joachim Metallmann (1889–1942), autor fundamentalnej monografii o determinizmie i czołowy polski filozof przyrody, docent UJ (zamierzano go mianować profesorem honorowym, ale wojna przerwała te starania). Metallmann uwięziony razem z profesorami UJ nie został zwolniony jako Żyd z innymi i zmarł w obozie w Mauthausen.

Wyżej wymieniłem 44 filozofów polskich pochodzenia żydowskiego, w zdecydowanej większości z okresu międzywojennego. Trudno dokładnie oszacować procentowy udział Żydów w filozofii polskiej, bo trzeba by znać dokładniejsze dane. Można jednak przyjąć, że w rozpatrywanym okresie czynnych było (według kryteriów przyjętych w niniejszym szkicu) od 200–300 filozofów. Z tego wynika, że w tym gronie było od 15–20%, a więc stosunkowo więcej niż wynosił udział (prawie 9%) mniejszości żydowskiej w globalnym społeczeństwie polskim. Nie jest to zaskoczeniem, gdyż takie były efekty Haskali. 34 osoby dożyły wojny, 24 stały się ofiarami Holokaustu (trudno zaliczyć Dicksteina do tego grona; okoliczności śmierci Rudniańskiego nie są bliżej znane, nie wykluczone, że został zabity razem z innymi profesorami lwowskimi w czerwcu 1941 r.). Ocalało 5 osób, a 4 znalazły się poza granicami kraju i tam przeżyły, w tym jedna w radzieckiej strefie wpływów. Procent tych, którzy przetrwali w kraju (około 16%) jest wyższy aniżeli ogólny ułamek żydowsko-polskich ocalańców z Zagłady, ale trudno z tego wyprowadzać jakieś generalizujące wnioski. Niemniej jednak, można przypuścić, że wysoki stopień asymilacji (wszyscy ocaleni), znajomość języków obcych (Mehlberg – porozumiewał się po francusku ze swoją pracodawczynią), udział

w podziemnym nauczaniu lub konspiracji (Mostowski, Sztejnberg) i pomoc innych (Kleiner, Mostowski) miały znaczenie w tym względzie. Wprawdzie nie ma opracowania na temat globalnych strat filozofii polskiej w latach 1939–1945 fragmentaryczne dane są dostępne²¹. Można przyjąć, relatywnie do kryteriów przyjętych przeze mnie, że życie straciło 24–30 osób nie będących Żydami, zarówno pod okupacją niemiecką jak i w ZSRR (na ten temat nie ma nawet fragmentarycznych studiów; w szczególności, nic nie wiadomo o Żydach w tym względzie). Powody śmierci były różne, w szczególności, pobyt w obozie koncentracyjnym, trudne warunki życia, udział w konspiracji czy walka zbrojna. Natomiast wszyscy filozofowie-Żydzi zginęli w wyniku eksterminacyjnej polityki Niemiec. Dane ilościowe są o tyle interesujące, że dość dokładnie odpowiadają proporcji (pół na pół) ofiar żydowskich do wszystkich strat ludności polskiej w II wojnie światowej.

Kariery akademickie filozofów o żydowskich korzeniach nie były łatwe. Nikt z nich nie został uniwersyteckim profesorem filozofii, a tylko pięciu osób otrzymało katedry akademickie w innych dyscyplinach (dla przypomnienia, Nusbaum-Hilarowicz, Dickstein, Handelsman, Kleiner i Natanson, ale wszyscy uzyskali nominacje przed 1918 r.). Znacznie lepiej było w Wolnej Wszechnicy Polskiej, gdzie było pięciu Żydów jako profesorów filozofii (Bornstein, Myślicki, Segal, Zieleńczyk plus Rundstein). Także i na niższych stanowiskach akademickich liczba Żydów nie była zbyt imponująca. Było ich raptem czworo (Lindenbaum, Metallman, Sztejnberg i Tarski; nie liczę Schmierera, gdyż był kimś w rodzaju asystenta-wolontariusza). Dane te wskazują, że aczkolwiek kariera akademicka Żyda nie była niemożliwa, ale jednak napotykała na rozmaite utrudnienia (por. też wyżej wspomniany życiorys Pepisa i kazus Tarskiego). Mimo dość skomplikowanej sytuacji Żydów stosunki międzyludzkie były na ogół poprawne w całym środowisku, niezależnie od jego złożoności narodowościowej (trzeba też pamiętać o Ukraińcach, chociaż było ich niewielu) i różnic politycznych (np., ograniczam się tylko do osób wyżej wymienionych, Leśniewski i Łukasiewicz byli prawicowcami a Frydman, Lindenbaum, Pański, Rudniański i Tarski lewicowcami). Wszyscy filozofowie polscy pochodzenia żydowskiego byli nader aktywni na różnych polach profesjonalnych, w szczególności, uczyli w szkołach lub uniwersytetach, prowadzili prace badawcze, publikowali, popularyzowali filozofię, brali udział w kongresach filozoficznych (w latach 1918–1939 odbyły się

²¹ Por. T. Kotarbiński, Mirosław Starost, Bohdan Kieszkowski, K. Michalski, W. Gielecki, S. Harassek, J. Suchorzewska, J. Spytkowski, H. Willmann-Grabowska, Z. Zawirski, J. Kamińska, W. Wąsik, W. Tatarukiewicz, R. Ingarden, *Wspomnienia o filozofach zmarłych 1939–1945*, „Przegląd Filozoficzny”, 1946, nr 42, s. 299–348, D. Gromska, *Philosophes polonais morts entre 1938 et 1945*, „Studia Philosophica”, 1939–1946, III, *Próg istnienia. Dziesięciokrotne pokolenie*, pod red. B. Markiewicz i J. J. Jadackiego, Warszawa 1995.

trzy ogólnopolskie zjazdy filozoficzne), udzielali się na forum towarzystw filozoficznych, a wielu z nich (np. Blausteinowie, Hosiasson, Lindenbaum, Mehlberg, Sztejnberg czy Tarski) uczestniczyło we współpracy międzynarodowej. Bez wątpienia uważali się za przedstawicieli filozofii polskiej, niezależnie od większych lub mniejszych związków z tradycją żydowską. Zajmowali się wszystkimi dziedzinami filozofii: logiką, historią filozofii, metodologią, ontologią, filozofią przyrody, epistemologią, etyką i estetyką, a w niektórych, przede wszystkim w logice, osiągnęli wybitne wyniki, także na światową skalę.

Jews in Polish philosophy

This article describes Jews' contribution to Polish philosophy. Poland has been one of the most important centres of Jewish culture since the 16th century till the end of the second Republic of Poland. To maintain one's own identity among foreign and generally hostile societies before the 19th century involved living under rigorous Judaism. In other words, it became the religious indicator and was the essential meaning in the development of philosophy indicated as the Jewish philosophy. This religion constituted its roots.

The assimilative tendencies occurred in the 19th century due to Haskalah – the Jewish Enlightenment initiated by Moses Mendelssohn and resulted either in conversion or secularization. Jews started working in the academic fields (law, medicine, philosophy). In this paper a particular attention was devoted to the Jewish philosophers who were working in the 20th century in Poland.



STEFAN KONSTAŃCZAK

Zbigniew Jordan (1911–1977) – szkic do filozoficznej biografii

Zbigniew Antoni Jordan, to nazwisko, które nawet współczesnym historykom nauki rzadko kojarzy się z filozofią. Tymczasem zbliżająca się 100 rocznica jego urodzin jest okazją, aby przypomnieć tego nieco zapomnianego filozofa, jak najbardziej słusznie zaliczanego do drugiego pokolenia przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Jego skomplikowane koleje losu odzwierciedlają dylematy i rozterki inteligencji polskiej w okresie wojennym i powojennym. W pewnym sensie była to postać tragiczna, gdyż skoncentrował swe naukowe zainteresowania na logice, a tymczasem burze dziejowe zmuszały go do zajmowania się sprawami drugorzędnymi z jego punktu widzenia. Co istotne, był to również historyk filozofii polskiej, o czym zapominają dzisiejsi autorzy podręczników z tej dziedziny. Przypomnienie osoby, której działalność naukowa została zdeterminowana uwarunkowaniami zewnętrznymi, a nawet geopolitycznymi, powinno stanowić przyczynek do dalszej dyskusji nad polską filozofią emigracyjną, o której dorobku często milczą krajowe podręczniki. Nie może być bowiem ciągle udziałem historyków filozofii bezradność Tymona Terleckiego, który tuż po śmierci Jordana bezskutecznie starał się opracować jakąś syntezę biograficzną na temat jego osoby, choć osobiście uważał go za postać wyjątkową, a jego losy zaznaczone piętnem wojny, za tragiczne. Terlecki kończył swe uwagi na temat swoich starań niewesołą konstatacją: „Nie udało się znaleźć nikogo, kto by znał cały jego dorobek, orientował się we wszystkich zakresach jego zainteresowań i działań, dobrowolnych i przymusowych, istotnych i marginalnych”¹. Nie oznacza to wszakże, że na zaledwie kilku kartach da się przedstawić historię życia i dokonań naukowych osoby o tak bogatym życiorysie jak Zbigniew Jordan. Pre-

¹ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować*, „Kultura”, 1980, nr 11, s. 106.

zentowane opracowanie z konieczności ma więc charakter tylko szkicu do filozoficznej biografii.

Zbigniew Antoni Jordan urodził się w 1911 r. Wielkopolsce, w Gołaszynie. Pochodził z rodziny inteligenckiej z ziemiańskimi korzeniami a rodzice zadbali o staranne wychowanie syna. Już jako młodzieniec związał się ze środowiskiem czasopisma „Bunt Młodych”, które w marcu 1937 r. zmieniło nazwę na „Polityka”. Jordan wówczas nie mógł jeszcze wiedzieć, że ten epizod wpłynie znacząco na całe jego życie². Redaktorem naczelnym czasopisma był bowiem sam Jerzy Giedroyc, a współpracował z nim Adolf Maria Bocheński oraz Stefan Kisielewski. Dalsze koleje losu zaprowadziły go na Uniwersytet Poznański. Jego praca magisterska zrealizowana na tej uczelni poświęcona była krytycznej analizie zdań psychologicznych w filozofii Tadeusza Kotarbińskiego i została wysoko oceniona, w efekcie czego ukazała się drukiem w 1935 r. w specjalistycznym wydawnictwie psychologicznym³. Była to zarazem próba krytyki reizmu Kotarbińskiego. W trakcie studiów uniwersyteckich zdolny student zainteresował pracującego na tym uniwersytecie przedstawiciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej prof. Zygmunta Zawirskiego, który piastował tam Katedrę Teorii i Metodologii Nauk⁴. W świetle dostępnych materiałów wiadomo, że w 1935 r. Jordan był już formalnie doktorantem Uniwersytetu Poznańskiego, gdyż od tego czasu zaczął aktywnie uczestniczyć w życiu poznańskiego środowiska filozoficznego. W sprawozdaniach z posiedzeń Poznańskiego Towarzystwa Filozoficznego znajdujemy potwierdzenie udziału w nich Zbigniewa Jordana. Po raz pierwszy występuje w nich 27 lutego 1935 r. jako magister i uczestnik dyskusji nad referatem dra Schwarza *Zależność rozwoju psychicznego od płci*⁵. Od tego momentu Jordan jest stałym bywalcem i dyskutantem na kolejnych posiedzeniach PTPN. Młody doktorant nie obawiał się także dyskutować z uznanymi sławami polskiej filozofii jak choćby 3 kwietnia 1935 r. podczas wystąpienia Leona Chwistka w Poznaniu z referatem *O granicach nauki*. Już jako adept nauki musiał być wyjątkowo bezkompromisowym krytykiem, skoro w jego bardzo krytycznej recenzji książki ówczesnego profesora Uniwersytetu Lwowskiego Stefana Baleya o osobowości twórczej Żeromskiego znalazły się takie stwierdzenia, jak zarzut napisania pracy nie na temat, gdyż jak uważał w tytule jest mowa o twórczości, a sama książka

² Wspomina o tym epizodzie T. Terlecki; tamże, s. 107.

³ Z. Jordan, *Próba analizy zdań psychologicznych Prof. T. Kotarbińskiego (Przyczynek do badań nad epistemologicznymi podstawami psychologii)*, „Psychometria”, 1935, nr 2.

⁴ Z. Hajduk, *Zawirski Zygmunt Michał*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 907.

⁵ *Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, pod red. Z. Lisowskiego, Poznań 1936, s. 3.

jest tylko analizą dzieł pisarza, dlatego: „Treść dzieła nie usprawiedliwia tytułu”⁶. Zarzucał książce także niedostatek podstaw metodologicznych, aby ostatecznie stwierdzić: „rozważania prof. Baleya są zbyt ogólnikowe i idą po najmniejszej linii oporu”⁷. Niewątpliwie młodemu doktorantowi odwagi intelektualnej nie brakowało.

Po obronie doktoratu Jordan udał się na dalsze studia zagraniczne do Bonni na paryską Sorbonę. Przygotowywał wówczas zamierzoną rozprawę habilitacyjną o pojęciu nieskończoności. Z tego okresu pozostała mu doskonała znajomość języka niemieckiego i angielskiego. Z powodu tego wyjazdu nie zdążył wziąć udziału w walkach kampanii wrześniowej, choć do kraju powrócił, gdy tylko nadarzyła się okazja. Wkrótce przedostał się, jak wielu jemu podobnych młodych ludzi przenikniętych wolą czynu, przedarł się poprzez Węgry do Francji, gdzie zaciągnął się do polskiej armii. Niewiele jest informacji o jego wojennych losach, wiadomo dopiero, że jako żołnierz 1 Dywizji Pancerniej gen. Maczka został wraz ze swą jednostką przerzucony z Anglii do Europy i brał udział w walkach pod Chambois. Swoje później spisane wspomnienia z frontu *Rok temu pod Chambois* przesłał do publikacji w organie Polskich Sił Zbrojnych „Polska Walcząca”⁸.

Po zakończeniu działań wojennych został zdemobilizowany, gdyż chciał powrócić do działalności naukowej, którą zapoczątkowała jego praca magisterska. Jednak to cała historia jego publicystycznych i naukowych dokonań warta jest dziś przypomnienia, gdyż stanowi interesujący przyczynek do historii współczesnej filozofii polskiej.

Badania nad Platonem

Pisanie doktoratu u samego kierownika Katedry Teorii i Metodologii Nauk ma Uniwersytecie Poznańskim określało w sposób decydujący obszar badawczy możliwy do podjęcia przez Jordana. Niewątpliwie to sam Zawirski zainspirował swego młodego doktoranta do zajęcia się metodą aksjomatyczną w filozofii. Przypomnieć wypada tu, że rozprawa habilitacyjna Zawirskiego obroniona na Uniwersytecie Jagiellońskim nosiła tytuł *Metoda aksjomatyczna a przyrodznawstwo*. Poznański filozof także później chętnie sięgał do tej problematyki.

Gdy w 1936 r. w Krakowie odbył się III Zjazd Filozoficzny, wiceprezesem tego Zjazdu był właśnie Zawirski. Nic zatem dziwnego, że jednym z uczestników tego Zjazdu był jeszcze jako magister Zbigniew Jordan, który złożył do druku

⁶ Z. Jordan, *Recenzja książki S. Baleya „Osobowość twórcza Żeromskiego”*, „Kwartalnik Psychologiczny”, t. IX, 1937, nr 3, s. 286.

⁷ Tamże, s. 288.

⁸ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować*, s. 107.

swój referat *Platon odkrywca metody aksjomatycznej*⁹. W referacie tym zauważył m.in., że „Dążenie do układania rezultatów w postaci systemu zaksjomatyzowanego leży w naturalnym rozwoju matematyki”¹⁰. Zatem mówienie o jej „odkrywaniu” jest pewną przenośnią, gdyż po prostu jej obecność stanowiła efekt postępu w dziedzinie matematyki. Metoda aksjomatyczna była w jego przekonaniu rozwijana w okresie pomiędzy Euklidesem a Platonem. Ten ostatni był dla Jordana pierwszym metodologiem matematyki i dlatego jemu właśnie przypada miano „odkrywcy”¹¹. Tym samym Platon rozdziela historię matematyki na przedaksjomatyczną i aksjomatyczną. Rozważania swe Jordan uzasadniał zarówno historycznie jak i odnosił do osiągnięć matematyki, przywołując tezy zarówno Euklidesa jak i Hipokratesa, Eudoksosa, czy Teajeta oraz Heromimososa. Wyrazem tego procesu jest wyartykułowana przez Teajeta teoria „pięciu brył platońskich”. Tym samym dopiero za czasów Platona „matematyka grecka dojrzała do jej postawienia postulatu aksjomatyzacji”¹². Podobnie w swoim wystąpieniu przypisał Platonowi odkrycie metody analitycznej w matematyce. Swoją tezę wsparł dowodem pośrednio odwołującym się do historii filozofii, gdyż główne idee Platońskiej matematyki są zawarte w *Państwie* a stąd można prześledzić ich rozwój w odniesieniu do dialogów, które powstawały wcześniej. Zatem o przypisaniu Platonowi odkrycia metody aksjomatycznej zaświadczać miała także tradycja filozoficzna.

Udział w III Zjeździe Filozoficznym poprzedził bezpośrednio obronę rozprawy doktorskiej *O matematycznych podstawach systemu Platona*¹³. Obrona jej miała miejsce jeszcze w 1936 r. Ukazanie się rozprawy drukiem było dowodem na wysoką jej ocenę przez grono naukowców przyjmujących jej obronę. W zasadzie najważniejsze przesłanie książki zawiera się w jej zakończeniu, gdzie Jordan stwierdził: „W dialogach platońskich dostrzec można dwie różne orientacje, Pierwsza z nich wychodząca z faktu idealności przedmiotów matematycznego poznania, budowała na nim gnozeologię i ontologię. Druga natomiast, w oparciu o matematykę, stawiała sobie za zadanie filozoficzne uzasadnienie przyrodoznawstwa. Obydwie orientacje posiadają jeden element wspólny – wyrosła na matematyce naukę o metodzie. [...] Jednocześnie jednak niezmiennosc zasad metodolo-

⁹ W. Tatarkiewicz, *Księga Pamiątkowa III Polskiego Zjazdu Filozoficznego Krakowie 1936*, „Przegląd Filozoficzny”, R. 39, 1936, z. 4, s. 320. Potwierdzenie formalnego udziału Jordana w Zjeździe znajdujemy w liście uczestników zjazdu na s. 544. Streszczenie pracy Z. Jordana znajduje się na s. 401–403 tych materiałów.

¹⁰ Z. Jordan, *Platon odkrywca metody aksjomatycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1937, z. 1, s. 57.

¹¹ Tamże, s. 59.

¹² Tamże, s. 62.

¹³ Z. Jordan, *O matematycznych podstawach systemu Platona. Z historii racjonalizmu*, „PTPN – Prace Komisji Filozoficznej”, t. 6.

gii, mimo zmian też gnozeologicznych i ontologicznych, wskazuje, że platońska nauka o metodzie jest od tych ostatnich niezależna. Stąd wypływa jej rola historyczna i nie ulegająca przedawnieniu aktualność¹⁴.

Badania Jordana nad Platonem nie trwały jednak długo, gdyż filozof skoncentrował się na przygotowywaniu swej rozprawy habilitacyjnej poświęconej zagadnieniu nieskończoności w filozofii. Ostatnim namacalnym przejawem jego prac nad filozofią Platona był artykuł o tzw. dialogach sokratycznych zamieszczony w „Przeglądzie Współczesnym”¹⁵.

Nie znaczy to jednak, że później Jordan już nie sięgał do Platona. Za motto swojej najważniejszej pracy powojennej *Philosophy and Ideology* obrał fragment dialogu *Gorgiasz*, którym podkreśla fakt, że jego przemyślenia wynikają z jego najgłębszego przekonania i nikt i nic z zewnątrz nie miało na nie wpływu¹⁶.

Zbigniew Jordan jako historyk filozofii polskiej

Jordan jeszcze będąc w mundurze żołnierza 1DPanc opublikował swój pierwszy tekst na temat historii filozofii polskiej. Analizując treść tego artykułu z 1945 r. nie można nie zauważyć pewnych analogii z poglądami Zygmunta Zawirskiego (1882–1948) – jego nauczyciela i promotora doktoratu.

W swoim wystąpieniu dla „Kuriera Poznańskiego” na temat III Zjazdu Filozoficznego w Krakowie Zawirski nie wspominał jednak o jakiegokolwiek formie uczestnictwa w Zjeździe swego ucznia Zbigniewa Jordana. Wśród uczestników Zjazdu z Poznania wymienia tylko siebie samego. Sądzić zatem można, że to on sam złożył tekst swojego doktoranta do materiałów zjazdowych. Można jednak zauważyć, że ocena Zawirskiego przebiegu tego Zjazdu zaważyła także na późniejszej ocenie Jordana całej filozofii polskiej. Wedle słów Zawirskiego na Zjeździe utworzyły się dwie frakcje filozoficzne, za przywódcę pierwszej uznał Jana Łukasiewicza, a drugiej Romana Ingardena. Pierwszą uznał za silniejszą „zmierzającą do rewizji problemów filozoficznych z punktu widzenia tej ścisłości, do jakiej

¹⁴ Cyt. za: Zbigniew Jordan i *Platońska próba matematyzacji greckiego przyrodoznawstwa* (1937), [w:] *Platon w Polsce. Antologia*, red. naukowa T. Mróz, Zielona Góra 2010, s. 256. Rozdział ten zawiera przedruk trzech ostatnich paragrafów rozprawy doktorskiej Z. Jordana.

¹⁵ Z. Jordan, *Problematyka tzw. sokratycznych dialogów Platona*, „Przegląd Współczesny”, 1937, t. 41.

¹⁶ Chodzi o następujące słowa Platona: „A przecież zdaje mi się, mężu dzielny, że wolałbym, niechby mi raczej lira była niestrojna i fałszywie brzmiała, niechby tam raczej chór, któremu bym przodował, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżelibym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdźwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać” (*Gorgiasz*, 482 bc, tłum. W. Witwicki).

nas przymusza współczesna logika matematyczna”¹⁷. Zyskuje ona w tym artykule nazwę „rewizjonistów filozoficznych”. Druga frakcja została nazwana tradycyjną, i w ocenie Zawirskiego na Zjeździe była słabszą, zapewne także dlatego, że sam nie utożsamiał się z jej stanowiskiem. Dał temu wyraz nazywając swoją opcję filozofią naukową, tak jakby „tradycjoniści” uprawiali filozofię nienaukową. Sądzić jednak należy, że stanowisko Zawirskiego było charakterystyczne dla większości logików szkoły Twardowskiego, a filozofia przez nich uprawiana dlatego zwana była naukową, że nie rościła sobie prawa do nienaukowego poznawania świata i jego analogicznego opisywania. Tymczasem Ingarden, wedle słów poznańskiego filozofa, „obstawał z odrębnością metod filozofji, która winna się, zdaniem jego, opierać na bezpośrednim poznaniu apriorycznym i na intuicji”. W konsekwencji Ingarden „zarzucał obozowi przeciwnemu lekceważenie, a nawet pogardę dla intuicji, nominalizm, wynoszenie metody aksjomatycznej oraz formalizacji”¹⁸.

Z powyższego przedstawienia problematyki zjazdowej wyraźnie jest zauważalny syntetyczny charakter ocen Zawirskiego, który w swym tekście także wskazał na dwie charakterystyczne cechy obozu „filozofii naukowej”, które niewątpliwie musiały być aprobowane przez jej zwolenników. Przede wszystkim logistyka ze szkoły Twardowskiego nie była jakimś odłamem neopozytywizmu, gdyż eksponowanym w niej postulat ścisłości naukowej nie oznaczał w żadnym wypadku dążenia do kategorycznego rozstrzygnięcia problemów filozoficznych. Nie było więc zgody w Szkole Lwowsko-Warszawskiej na eliminację z filozofii twierdzeń, których nie da się uzasadnić z całą pewnością. Zawirski przywołał na wsparcie „polskich rewizjonistów filozoficznych” twierdzenie austriackiego logika i matematyka Kurta Gödela, który wykazał, że w danym systemie możliwe jest formułowanie zdań sensownych, ale mimo to nierozstrzygalnych. Zatem wedle jego oceny Szkoła Lwowsko-Warszawska nie jest żadnym odłamem neopozytywizmu. Drugą cechą było to, że sama szkoła Twardowskiego nie była metodologicznie jednolita, gdyż dałoby się w niej wyróżnić owych „rewizjonistów” i „tradycjonalistów”.

Jeśli zastanowić się nad przyczynami, ale których Jordan zajął się historią filozofii, to należy raczej przychylić się do opinii Tymona Terleckiego obrazowo przedstawiającego sytuację filozofa, który po zakończeniu wojny zdecydował się pozostać w Anglii: „Po klęskowym zwycięstwie Jordan został poza krajem bez żadnych na razie widoków powrotu do filozofii, do gabinetu uczonego, do katedry uniwersyteckiej, do której był predestynowany”¹⁹. Konieczność zapewnienia sobie egzystencji w obcym środowisku zmusiła tego doskonale zapowiadającego się fi-

¹⁷ Z. Zawirski, *Po Krakowskim Zjeździe Filozoficznym*, „Kurier Poznański”, 1936, nr 460, s. 13.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować*, s. 107.

lozofa do zajęcia się praktyczną działalnością, która przysparzała mu niezbędnych środków do utrzymania siebie i swojej rodziny. Nie oznaczało to jednak, że całkowicie zrezygnował z ukochanej filozofii. Jako osoba zupełnie nieznaną w zdominowanym przez filozofię analityczną angielskim środowisku filozoficznym (zważywszy, że tuż przed wojną obronił swój doktorat) dostrzegał możliwość włączenia się do toczących się dyskusji naukowych właśnie poprzez nawiązanie do nurtu analitycznego w Polsce. Jego pierwsze prace filozoficzne dotyczyły zatem możliwości dokonania syntezy dokonań naukowych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej zapewne po to, aby wyeksponować ich analityczną proveniencję. Zaiste, dziś możemy się zastanawiać na ile pierwsze prace Jordana na temat filozofii analitycznej w Polsce przyczyniły się do tego, że Szkoła Lwowsko-Warszawska, choć personalnie powiązana z neopozytywizmem, jest ostatecznie zaliczana do nurtu analitycznego.

Swój debiut filozoficzny w Anglii związał z czasopismem „Polish Science and Learning” ukazującym się na emigracji, bardzo nieregularnie wydawanym i nierówno redagowanym, a pomyślanym jako kontynuacja przedwojennej „Filozofii Nauki”²⁰. Artykuł Jordana zamieszczony w tomie 6 nosił nazwę *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between the Two Wars*²¹. Należy sądzić, że tekst ten był przede wszystkim próbą zaistnienia w angielskim środowisku filozoficznym. Niestety w momencie jego ukazania świat żył innymi problemami niż zajmowaniem się naukowymi problemami zaprzyjaźnionego, ale w powojennych układach niewiele znaczącego, kraju. Trzeba podkreślić jednak, że później Jordan konsekwentnie rozwijał myśli zawarte w tym tekście, aż ostatecznie jego pogląd stał się na tyle znany, że zaważył w znaczący sposób na poglądach większości historyków polskiej filozofii. Gwoli sprawiedliwości tezy zawarte w tej pracy odzwierciedlają w znaczącym stopniu wcześniejsze stanowisko Zawirskiego, a nadto zawierają sugestię rozdzielenia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na dwa nurty, warszawski (logicystyczny) i lwowski (tradycyjny).

Praca ta nie otworzyła niestety przed Jordanem bram uniwersytetów angielskich, choć później w całości została włączona do wydanej w Oxfordzie w 1967 r. pracy zbiorowej *Polish Logic: 1920–1939*. Do tej ostatniej publikacji Jordan załączył również szczegółową bibliografię własnego autorstwa²². Co interesujące, Jordan przetłumaczył na angielski znajdujące się w tej publikacji teksty Jana Łu-

²⁰ Nieco informacji na temat korzeni ideowych i wydawców tego periodyku można znaleźć w „Nature” z 1942 r. (vol. 150:177, 25 July 1942) przy okazji omawiania zawartości pierwszego tomu.

²¹ Z. A. Jordan, *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between the Two Wars*, „Polish Science and Learning”, 1945, t. 6.

²² *Polish Logic: 1920–1939*, pod red. S. McCall, Oxford 1967, Opracowanie Z. Jordana znajduje się na s. 347–397, a bibliografia na s. 398–406.

kasiewiczza *On determinism* oraz dwa teksty Bolesława Sobocińskiego *Successive Simplifications of the Axiom-System of Leśniewski's ontology* i *An investigation od protothetic*. Ponadto zredagował i uwagami opatrzył tekst Leona Chwistka *Antinomies of formal logic*. Wstęp do tej publikacji zbiorowej napisał Tadeusz Kotarbiński, a zatem Jordan utrzymywał choćby ograniczone, kontakty z głównymi przedstawicielami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Jordan w swoich pracach na temat historii polskiej filozofii kwestionował zatem zasadność traktowania Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jako kolejnego kierunku neopozytywizmu. Powtarzał przy tym argumenty, które wcześniej sformułował Zawirski. Stanowisko Zawirskiego oddawało zapewne poglądy znaczącej części uczniów i współpracowników Twardowskiego, którzy byli przekonani, że sami uprawiają naukową nowoczesną filozofię oczyszczoną ze wszystkich zagadnień, o których nic sensownego nie da się powiedzieć. Znalazło to wyraz choćby w polemikach przedstawicieli Szkoły z marksistami, która toczyła się na łamach „Myśli Filozoficznej”. Owa polemika została wywołana celowo przez marksistów, a otwierał ją napastliwy artykuł Adama Schaffa postulujący przewyżczenie dziedzictwa i ostateczne odrzucenie rzekomo nienaukowej i oderwanej od życia filozofii uprawianej w szkole Twardowskiego²³. Polemika ta toczyła się na łamach tego czasopisma w latach 1951–1952, a podsumowaniem jej jest sprawozdanie z niej opublikowane w pierwszym numerze z 1953 r.²⁴ Prawdziwą ironią historii jest natomiast to, że marksiści dość swobodnie zaadaptowali argumenty przeciwko sposobowi uprawiania filozofii we Lwowie, które podnoszono na III Zjeździe Filozoficznym w Krakowie w 1936 r. Tym razem to jednak epitet nienaukowości przypisano polskim analitykom. Niewykluczone również, czy włączenie się Tadeusza Kotarbińskiego do polemik z marksistami w obronie swego nauczyciela i mistrza Kazimierza Twardowskiego nie spowodowało, iż w polemice z nim marksiści nie sięgnęli po argumentację przeciwko reizmowi przedstawioną w pracy Jordana z 1935 r.²⁵. Istotne jest jednak to, że w polemikach z marksistami Kotar-

²³ A. Schaff, *Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej*, „Myśl Filozoficzna”, 1951, nr 1–2.

²⁴ *Sprawozdanie „Myśli Filozoficznej” na Radzie Naukowej Instytutu Filozoficznego UW*, „Myśl Filozoficzna”, 1953, nr 1.

²⁵ Przedstawiciele szkoły Twardowskiego odważnie wystąpili przeciwko szkalowaniu swego mistrza i deprecjonowaniu ideałów, którym hołdowała cała szkoła. Cała dyskusja przebiegała na łamach „Myśli Filozoficznej”. Atak marksistów rozpoczął artykuł Henryka Hollanda *Legenda o Kazimierzu Twardowskim* („Myśl Filozoficzna”, 1952, nr 3, s. 260–312). W tekście tym Holland, ówczesny doktorant Katedry Filozofii UW, w niewybredny sposób zaatakował samego Twardowskiego i kontynuatorów jego myśli. Samego Twardowskiego nazwał „fideistą zalatującym zakrystią”, a zwolenników jego szkoły przyrównywał pośrednio do faszystów. W obronie Twardowskiego wystąpiła najpierw Izydora Dąmbska, która rozesłała po uczniach i dawnych pracownikach Uniwersytetu Lwowskiego tekst polemiczny, ale nie został on wówczas opublikowany, zrobił to dopiero w 1996 r. Ryszard Jadcza-

biński powtarza stanowisko Jordana z *The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland Between the Two Wars*, że w zasadzie Szkoła Lwowsko-Warszawska nie była jednolita i można zasadnie wyróżnić w niej szkołę lwowską i warszawską. Kotarbiński mówił wówczas wręcz, że Łukasiewicz, Tarski czy Leśniewski byli „antyfilozofami”. Można więc postawić pytanie o to czy Kotarbiński znał wcześniej pracę Jordana, co było możliwe zważywszy na jego udział w międzynarodowym ruchu naukowym, ale także jest niewykluczone, że sam Jordan mógł zadbać o to, aby jego praca trafiła do Polski. Równie prawdopodobnym jest jednak, że obaj niezależnie od siebie doszli do podobnego wniosku. Charakterystyczny jest jednak wniosek Jordana przedstawiony w jego późniejszej syntetycznej pracy *Philosophy and Ideology*, gdzie stwierdził, że o istocie różnicy pomiędzy obu szkołami stanowi porównanie prac Leśniewskiego i Łukasiewicza z okresu, gdy byli jeszcze uczniami Twardowskiego, a tymi, „które uczyniły ich sławnymi”²⁶. Stanowisko Jordana jednoznacznie krytykuje Jan Woleński uznając je za nietrafne, z czym należy się zgodzić, gdyż w sumie taka zgoda oznaczałaby nieomal akceptację marksistowskiej tezy o nieprzezwycięzalnej „walce przeciwieństw”, która miałaby miejsce również w filozofii. Co jednak istotne Jordan już w swoim tekście z 1945 r. podkreśla przekonanie o „naukowości” szkoły warszawskiej przy jednoczesnym wykazywaniu na swego rodzaju naukową „archaiczność” szkoły lwowskiej. Tego rodzaju przekonanie oczywiście rozwija w *Philosophy and Ideology*. Nic zatem dziwnego, że pierwszą część pracy Jordana otwierają dwa rozdziały poświęcone odrębnej charakterystyce szkoły lwowskiej i warszawskiej. Jest to jednakże sformułowanie, z którym nie zgadza się zdecydowana większość historyków filozofii polskiej. Jan Woleński pisze wręcz o dwóch

na łamach „Ruchu Filozoficznego” (*Jeszcze o „Legendzie o Kazimierzu Twardowskim” H. Hollanda*, „Ruch Filozoficzny”, 1996, nr 1, s. 9–12). Oficjalnie wystąpił na łamach „Myśli Filozoficznej” Tadeusz Kotarbiński ze swoim listem polemicznym *W sprawie artykułu „Legenda o Kazimierzu Twardowskim”* („Myśl Filozoficzna”, 1952, nr 4), w którym nadał polemice cywilizowany ton, zauważając: „Jest to elaborat bezceremonialny. Pełno w nim chwytów, używanych w niewybrednych kłótniach dla oddania uczuć lekceważenia, pogardy i szyderstwa”. Redakcja uznała, że Holland przekroczył granice dyskursu naukowego, ale zarazem nie omieszkała złośliwie skomentować listu polemicznego jako wyrazu złej woli jego autora, który pozostaje głuchy na rzeczową argumentację, co do błędności swego stanowiska. Sam Kotarbiński był wcześniej przedmiotem bardziej cywilizowanego ataku na swoje stanowisko filozoficzne, którego autorem był Bronisław Baczek (*O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego*, „Myśl Filozoficzna”, 1951, nr 1–2).

²⁶ Z. Jordan, *Philosophy and Ideology: The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since the Second World War*, Dordrecht 1963, s. 11–12. W przytoczonym fragmencie posłużyłem się tłumaczeniem Jana Woleńskiego z jego książki *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa 1985, s. 312. Przytoczona tu praca Jordana w wydaniu z 1963 r. ma 612 stron, co przy wyjściowym tekście z 1945 r. liczącym zaledwie 47 stron wskazuje na to, ile autor musiał poświęcić pracy jej ostatecznej redakcji.

mitach, które w pewien sposób fałszują w sumie czytelny obraz Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Są to mit „polskiego pozytywizmu”, „uzupełniony »dualizmem« w stylu Jordana”. Poprzez hołdowanie nim „pozbawia się szkołę istotnych treści filozoficznych, gdyż kładzie się naciski tylko na logikę i jej zastosowania”²⁷.

Jordan w swojej książce zajął się nie tylko marksizmem i zwalczanymi przez niego konkurencyjnymi kierunkami filozofii, jak choćby właśnie szkoła lwowska czy warszawska. Wskazał bowiem na fakt promieniowania szkoły lwowskiej na całą polską filozofię, a zwłaszcza na ośrodki akademickie w Warszawie, Wilnie i Poznaniu. Scharakteryzował w swojej książce np. także tzw. koło krakowskie, które skupiało filozofów orientacji chrześcijańskiej, choć pozornie zainspirowano się w nim wyraźnie „rewizjonistami filozoficznymi”, to było zarazem obciążone wszystkimi błędami szkoły lwowskiej. Pisał o nich jako „zazdrośnie strzegących swej odrębności” także w dziedzinie logiki i filozofii, ale w sumie zajmujących się rozjaśnianiem problemów, a nie tym, co najważniejsze, czyli ich rozwiązaniem²⁸.

Książka Jordana zawiera zarazem trafną, jak się wydaje, charakterystykę marksizmu, który określił jako „absolutyzm epistemologiczny”, gdyż w nim tylko wiedza absolutnie pewna jest uznawana za wiedzę prawdziwą. W odróżnieniu od innych kierunków filozoficznych marksiści byli przekonani, że można ją również uzyskać nie tylko w matematyce i logice, ale także w naukach przyrodniczych, a nawet w filozofii²⁹.

Publikacja Jordana, jakkolwiek może być odbierana jako publikacja z tzw. nurtu sowietologicznego, zachowuje jednak wszelkie walory syntetycznego podręcznika historii XX wiecznej filozofii polskiej. Wydaje się, że już nadszedł czas, aby przetłumaczyć tę pracę na język polski, gdyż zawiera ona analityczne spojrzenie na współczesną filozofię polską dokonane z perspektywy osoby niewykłanej w toczące się spory i polemiki oraz bez towarzyszących im osobistych animozji i antypatii.

Zbigniew Jordan jako publicysta i sowietolog

Jordan podejmując decyzję o pozostaniu na emigracji nieświadomie dokonał także wyboru swej przyszłej druzgi naukowej. Skoro jego pierwsza próba zaistnienia w angielskiej filozofii pozostała bez echa musiał zająć się pracą, która dałaby mu niezależność finansową i pozwalała na utrzymanie rodziny. Choć niewiele wiemy o pierwszych latach jego pobytu w Londynie, to nie zamierzał zajmować się podejmowaniem pracy w angielskim przemyśle, jak to zrobiła większość

²⁷ J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, s. 314.

²⁸ Zob. Z. Jordan, *Philosophy and Ideology* (rozdział 3: *Other schools and other philosophers*).

²⁹ Z. Jordan, *Philosophy and Ideology*, s. 197–199.

zdemobilizowanych żołnierzy. Jego działalność zawodowa jest w każdym miejscu ukierunkowana tak, aby w razie pojawienia się takiej możliwości, natychmiast powrócić do ukochanej pracy naukowej. W dziele tym wspierała go żona – Wanda Jordan-Czapska, która podobnie jak jej mąż aktywnie uczestniczyła w życiu intelektualnym polskiej emigracji.

O pierwszym okresie pobytu państwa Jordanów po zakończeniu wojny w Anglii zachowały się fragmentaryczne informacje. Ich droga życia jest zapisana w zasadzie publikacjami, które ukazywały się w niszowych wydawnictwach bądź były rozpowszechniane przez polskie ośrodki prowadzące działalność edukacyjną wśród emigracji powojennej. Droga do angielskich uniwersytetów była zamknięta nie tylko z powodów formalnych, ale chyba także dlatego, że Jordan nie chciał przyjąć obywatelstwa brytyjskiego uważając, że nie przystoi to polskiemu patriocie. Z tej racji oczywiście nie mógł mieć paszportu i droga do ewentualnego powrotu czy choćby odwiedzin ojczystego kraju była przed nim zamknięta³⁰.

Jordan mimo swoich związków z powstałą po wojnie formacją polityczną emigracji Polski Ruch Wolnościowy: Niepodległość i Demokracja (NiD)³¹ starał się podtrzymywać kontakty naukowe z krajem. Nie znajdował się wówczas jeszcze na czarnej liście polskich cenzorów. Niemniej jednak związek z NiD-em spowodował, że Jordan poważnie zajął się publicystyką polityczną oraz działalnością edukacyjną. NiD stwarzał niemałe możliwości publikowania, gdyż wydawał kilka czasopism, jak „Trybuna NiDu w Stanach Zjednoczonych”, „Jutro Polska”, „The New Leader”, czy „Anglo-Polish Review”. Na arenie politycznej ugrupowanie zasłynęło zwłaszcza opracowaniem, niejako w imieniu całej Polski emigracyjnej, memoriału do prezydenta USA Trumana, aby zajął się sprawą Polski na arenie międzynarodowej³². Tego typu wystąpienia nie przysporzyły NiD-owi zwolenników zarówno wśród emigracji a tym bardziej w kraju. Jordan pełnił wówczas funkcję członka władz naczelnych Polskiego Ruchu Wolnościowego NiD³³. Został

³⁰ S. L. Andrzejewski, *Zbigniew Jordan*, „Kultura”, 1980, nr 11, s. 104.

³¹ NiD powstał w Londynie 17 lutego 1945 r., a pierwszym jego przewodniczącym był Rowmund Piłsudski. Skupiał tych przedstawicieli emigracji, którzy byli przekonani, iż pobyt na obczyźnie przeciągnie się w czasie, a zatem był nastawiony na konsolidację emigracji. Jednym z członków NiD-u był Jan Nowak-Jeziorański. Ruch ten blisko współpracował także z Radiem Wolna Europa. Archiwum NiD znajduje się w zespole archiwalnym nr 22 przechowywanym w Archiwum Instytutu Józefa Piłsudskiego w Ameryce.

³² *Memoriał „Do Pana Prezydenta Stanów Zjednoczonych A.P. W.S. Trumana w Waszyngtonie” z 25.VI.1946 r. z apelem o zainteresowanie Rady Bezpieczeństwa ONZ i światowej opinii publicznej sprawą Polski* – dokument jest przechowywany w archiwum Instytutu Józefa Piłsudskiego w Ameryce w zespole akt nr 22 – Polski Ruch Wolnościowy „Niepodległość i Demokracja” – 1945–1994.

³³ M. S. Wolański, *Środowiska emigracyjne w Londynie i Paryżu a kwestia stosunków polsko-niemieckich (1949–1972)*, Wrocław 1992, s. 42.

jednak wówczas także pierwszym redaktorem biuletynu emigracyjnej Tymczasowej Rady Jedności Narodowej „Polish Affaire”³⁴. W notce biograficznej zamieszczonej w paryskiej „Kulturze” podano także, że w tym samym czasie był również redaktorem londyńskiej „Trybuny”³⁵, w której współpracował także z Tymonem Terleckim.

Na osobne podkreślenie zasługuje działalność Jordana w ramach Szkoły Nauk Politycznych i Społecznych w Londynie przy Ministerstwie Spraw Zagranicznych, która została powołana przez Rząd RP na uchodźstwie i miała status uczelni przeznaczony dla kształcenia dyplomatów i kadr administracyjnych. W Instytucie Józefa Piłsudskiego zachowały się konspekty wykładów Jordana z 1950 r. *Współczesne idee i ruchy polityczne i społeczne. Światopogląd radykalny* oraz z 1954 r. *Granica Polski na Odrze i Nyssie Łużyckiej. Linia Odry i Nyssy w polityce Zachodu*. Tematyka wykładów z 1954 r. była konsekwencją wydania w 1952 r. przez Jordana pod auspicjami NiD książki na ten temat³⁶. Po zakończeniu cyklu wykładów Szkoły Nauk Politycznych i Społecznych w Londynie autor zredagował swą publikację także w języku polskim³⁷. Zyskała ona na tyle szeroki rezonans w świecie, że nawet niechętni emigracji polscy autorzy musieli uznać walory tej publikacji i w swoich publikacjach często odwoływali się do treści zawartych w niej³⁸.

Sytuacja materialna zmusiła Jordana do podjęcia pracy w ośrodku badania opinii (*audience research*) w rozgłośni Radia Wolna Europa. Pracował tam prawie przez pięć lat³⁹. I to właśnie stało się powodem późniejszego włączenia go na „czarną listę” przez cenzurę PRL.

Od 1948 r. równoległe rozpoczął ścisłą współpracę z paryską „Kulturą” redagowaną przez Jerzego Giedroycia. Zadebiutował jednak jako filozof omówieniem wydanej właśnie w tłumaczeniu angielskim pracy Leona Chwistka *Granice Nauki (The Limits of Science)*⁴⁰. Od 1950 r. jego publicystyka zamieszczana w „Kulturze” odnosiła się nieomal wyłącznie do bieżących spraw politycznych i gospodarczych. W 1954 r. jego działalność scharakteryzowano w „Kulturze”

³⁴ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować*, s. 109.

³⁵ *Noty biograficzne autorów*, „Kultura”, 1954, nr 10, s. 2.

³⁶ Z. Jordan, *Oder-Neisse line; a study of the political, economic, and European significance of Poland's western frontier*, London 1952. Należy jednak podkreślić, że autor w opisie zaznaczył, iż cała publikacja stanowi efekt prac grupy badawczej NiD.

³⁷ Z. Jordan, *Granica Polski na Odrze i Nysie Łużyckiej: znaczenie Ziem Zachodnich dla Polski*, Londyn 1954.

³⁸ Zob. np. B. Wiewióra, *Granica polsko-niemiecka w świetle prawa międzynarodowego* Poznań 1957, s. 18.

³⁹ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować*, s. 109.

⁴⁰ Z. Jordan, *O „Granicach” nauki*, „Kultura”, 1955, nr 12, s. 134–138.

dość jednoznacznie: „Główny przedmiot zainteresowania stanowią obecnie problemy międzynarodowe, problemy ekonomiczne, społeczne i światopoglądowe za Żelazna Kurtyną”⁴¹. Z biegiem czasu jednak powrócił do filozofii, czego efektem był przełomowy tekst o sytuacji w filozofii polskiej, w którym wnikliwie dokonał krytycznej oceny kondycji filozofii w kraju, a o jego doskonałej orientacji w tym względzie świadczy załączona bibliografia⁴². Można powiedzieć, że po 1954 r. Jordan stał się etatowym redaktorem działu filozofia w „Kulturze”. Jego surowe, acz obiektywne oceny bywały przedmiotem polemicznych wystąpień ze strony czytelników niepotrafiących dostrzec niektórych osiągnięć filozofii w kraju pod rządami komunistów.

Okres powojenny był u Jordana wypełniony działalnością bardziej polityczną niż naukową, gdyż zaangażował się ponownie w organizacyjną, może nie tyle jako polityk, co ideolog stronnictw politycznych działających na uchodźctwie. Niewątpliwie współtworzył Radę Polityczną powołaną w 1949 r. jako reprezentacja polskich stronnictw politycznych działających na emigracji, która funkcjonowała do 1954. Tymon Terlecki wspomina także o jego wystąpieniach na forum reaktywowanej w 1954 r. Rady Jedności Narodowej⁴³.

Zaangażowanie polityczne i kwalifikacje naukowe spowodowały, że został stypendystą Instytutu Studiów nad Europą Wschodnią na Uniwersytecie we Fryburgu (1958–1961)⁴⁴. Zrzędzeniem losu trafił pod kierownictwo o. Inocentego Marii Bocheńskiego, który sam siebie zaliczał do przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a poza tym znał Jordana jeszcze z czasów przedwojennych. W tym okresie ograniczył swą działalność publicystyczną w „Kulturze” i zajął się opracowywaniem krytycznych rozpraw naukowych na temat marksizmu. Tak oto egzystencjalna konieczność zmusiła go do porzucenia ukochanej logistyki na rzecz sowietologii. Po zakończeniu *fellowship* na Fryburskim Uniwersytecie zapewne przy pomocy o. Bocheńskiego otrzymał kolejny grant na staż tym razem w Instytucie Rosyjskim Uniwersytetu Columbia w Nowym Yorku (1962–1964). Efektem jego pracy w obu tych instytucjach były monumentalna praca analityczna krytykująca podstawy marksizmu: *The Evolution of Dialectical Materialism: A Philosophical and Sociological Analysis* (London 1967) oraz szereg artykułów opublikowanych w różnych wydawnictwach zbiorowych i specjalistycznych czasopismach. Wspomnieć tu należy o mało znanym tekście Jordana *Trzydziesty piąty podpis pod protestem 34* opublikowanym w „Kulturze” po słynnym liście podpisanym przez 34 intelektualistów polskich w kraju protestujących przeciw-

⁴¹ Noty biograficzne autorów, s. 2.

⁴² Z. Jordan, *Filozofia wyroczni i dekretu*, „Kultura”, 1948, nr 11, s. 11–33.

⁴³ T. Terlecki, *Dobrze myśleć – dobrze postępować*, s. 109.

⁴⁴ Tamże.

ko reglamentacji swobody uprawiania nauki i kultury. Owym 35 podpisującym protest był wedle wnikliwej analizy Jordana sam Karol Marks⁴⁵. Trudno o bardziej dotkliwą dla komunistycznych władz krytykę ówczesnego systemu panującego w Polsce.

Środowiska emigracyjne żyły sytuacją w kraju, w zasadzie dlatego, że liczone się z możliwością szybkiego powrotu. Jordan nie podzielał tego optymizmu i dlatego jego komentarze na tle innych wypowiedzi emigrantów wyglądają na bardzo wyważone, czasem nawet tak bardzo, jakby wypowiadał się w sprawach innego państwa. Sądzić należy, że przyczyniła się do tego akademicka kindersztuba, którą nasiąknął podczas studiów na zdominowanym przez „Twardowszczyków” Uniwersytecie Poznańskim. Nakazywała ona nie tylko rzetelnie naświetlać sprawy, ale przede wszystkim bardzo wyważenie i odpowiedzialnie posługiwać się słowem. Możemy nawet uchwycić w jego wypowiedziach na tematy polityczne sformułowania przeniesione z filozofii. Takim jest na przykład termin „rewizjonizm”, który dla Jordana oznaczał zawsze coś postępowego, czyli odmiennie niż to czynili marksiści. Przypomnieć należy, że w takim znaczeniu używał tego terminu Zawirski, nic zatem dziwnego, że jego uczeń przejął po nim ten sposób wypowiedzi.

Zbigniew Jordan, który znał Jerzego Giedroycia jeszcze z czasów przedwojennych, z okresu wspólnej działalności w „Buncie”, pełnił wówczas także funkcję nieomal etatowego komentatora spraw polskich w „Kulturze”. Oczywiście, zgodnie ze swoimi kwalifikacjami, najczęściej wypowiadał się w sprawach dotyczących kondycji polskiej filozofii oraz nawiązywał do najcenniejszych osiągnięć jej przedstawicieli. Szczególnie chętnie wypowiadał się o pracach i dokonaniach przedstawicieli wyróżnionej przez siebie „szkoły warszawskiej”. Komentował więc nieomal wszystkie publikacje Łukasiewicza, Ajdukiewicza, Kotarbińskiego czy nawet Cieżowskiego. Szczupłość ram niniejszego opracowania nie pozwala na dokonanie szczegółowej analizy tych wypowiedzi. Zamierzeniem autora jest więc zająć się tym zagadnieniem w odrębnym opracowaniu. Sądzić jednak należy, że właśnie taka możliwość wypowiadania się o bieżących sprawach polskiej logiki i filozofii pozwoliła mu kontynuować pracę naukową, a następnie praktycznie bez problemów powrócić do czynnej działalności akademickiej.

Powrót do wielkiej nauki

Profesor Stanisław Andrzejewski tworząc ośrodek socjologii na angielskim Uniwersytecie w Reading (University of Reading) poszukując kadry naukowej dla obsady stanowisk zaproponował pracę w nim właśnie Zbigniewowi Jordanowi. Za

⁴⁵ Z. Jordan, *Trzydziesty piąty podpis pod protestem 34*, „Kultura”, 1964, nr 7–8.

taką kandydaturą przemawiał także spory dorobek naukowy, który Jordan zdążył zgromadzić zajmując się przymusowo niechętną urzędniczą pracą. „Nominację dostał jako *lecturer grande*, co mniej więcej odpowiadało polskiemu docentowi. Prowadził u nas kursy logiki, semantyki i filozofii nauk dla socjologów. Studentom i kolegom imponował wiedzą i obowiązkowością”⁴⁶.

Przy tej okazji Andrzejewski niewątpliwie trafnie uchwycił istotę dylematów naukowych nękających swego nowego pracownika: „Nawet jego twórczość pisarska była skierowana okolicznościami na tory nie najbardziej go i interesujące. Stał się historykiem i krytykiem marksizmu nie dlatego, że go marksizm specjalnie interesował, lecz dlatego, że jedynie na prace na ten temat mógł otrzymać stypendia, które pozwalały mu uciec dwukrotnie na dwa czy trzy lata od zajęć biurowych i oddać się pracy badawczej i pisarskiej. Aczkolwiek wszystkie dzieła Jordana dowodzą mrówczej pracowitości i imponującej erudycji, wydaje mi się, że mógłby on stworzyć dzieła ważniejsze”⁴⁷.

Już wcześniej wspominałem o ograniczonych kontaktach Jordana z przedstawicielami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej zamieszkałymi w Polsce. Zaowocowało to zaproszeniem filozofa do udziału w zredagowaniu książki jubileuszowej poświęconej prof. Tadeuszowi Czeżowskiemu w 80. rocznicę jego urodzin. Jordan pracując już wówczas na Uniwersytecie w Reading zaproszenie przyjął i z dużym opóźnieniem nadesłał swój tekst *The concept of Prediction* na ręce ówczesnego kierownika Katedry Logiki i Metodologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu Leona Gumańskiego. Korespondencja z tego okresu zachowała się w materiałach archiwalnych jubilat. Początkowo nic nie wskazywało na to, że będą z publikacją jakieś problemy. Sam Jordan jednak spodziewał się, że takowe mogą mieć miejsce, gdyż sam zwrócił się do kierującego katedrą, aby upewnić się, czy nic takiego nie ma miejsca⁴⁸. W liście z 16 lipca 1969 r. wskazał również, że jego książka, którą wysłał do Torunia nie dotarła do adresata, gdyż została, podobnie jak i inne egzemplarze wysłane do kraju, skonfiskowana przez cenzurę. Najprawdopodobniej chodziło o książkę *The Evolution of Dialectical Materialism*. Niestety jego obawy się potwierdziły i przygotowany przez niego tekst nie ukazał się drukiem w tej księdze. Nie powinno to jednak dziwić, gdyż archiwalia zawierają także prośbę skierowaną przez organizatorów uroczystości jubileuszowych do miejskiej cenzury w Toruniu o możliwość prozaicznego wydrukowania zaproszeń dla osób w niej uczestniczących⁴⁹. Tym bardziej oczywistym jest, że analogicz-

⁴⁶ S. L. Andrzejewski, *Zbigniew Jordan*, s. 103.

⁴⁷ Tamże, s. 104.

⁴⁸ *Jubileusz 80-lecia Tadeusza Czeżowskiego. Korespondencja 1967–1968–1969*, Archiwum UMK, t. 161/III, k. 92, k. 102, k. 129, k. 130, k. 131.

⁴⁹ Tamże, k. 135.

na prośbę musiało skierować do urzędu cenzorskiego wydawnictwo uczelniane, a zatem opublikowanie tekstu osoby znajdującej się na „czarnym wykazie” w instrukcji cenzorskiej nie zyskało aprobaty tego urzędu. Ustalono ostatecznie, że tekst Jordana zostanie przekazany jubilatowi w formie maszynopisu. Co ciekawe, w trakcie tej korespondencji Zbigniew Jordan przeprowadził się z Londynu do kanadyjskiej Ottawy, gdyż jak wcześniej wspomniano podjął pracę już jako profesor na Carleton University na tamtejszym Wydziale Socjologii i Antropologii. Opublikował tak już jako profesor socjologii książkę *Karl Marx (Making of Society)* oraz zredagował pracę zbiorową *Karl Marx: Economy, Class and Social Revolution (Making of Social Science)*⁵⁰. Niewątpliwie prace te stanowią konsekwencję jego wcześniejszych studiów nad marksizmem w ośrodkach sowietologicznych. Do ostatnich chwil swego życia pracował wspólnie z Gertrudą Neuwirth nad czysto naukową pracą *Sociology of Georg Simmel*. Niestety przedwczesna śmierć przerwała te starania. Zrządem losu Jordan z filozofa stał się socjologiem, choć tak naprawdę wcale nie o takiej karierze naukowej marzył.

Bardzo wysoko oceniano także działalność dydaktyczną Jordana. Jak najlepsze zdanie o jego zajęciach miał zarówno Stanisław Andrzejewski, jak i Alicja Iwańska, która wspomina jego wykład w Albany w Stanach Zjednoczonych następująco: „Na moją prośbę przygotował dla profesorów i doktorantów socjologii, filozofii i politologii wykład o różnych szkołach współczesnego marksizmu. Wykład był doskonały, świetnie skomponowany, precyzyjny i wygłoszony w staroświeckim, formalnym stylu”⁵¹.

Zamiast zakończenia

Nie można w zakończeniu nie wspomnieć o zasłonie, jaką na jego twórczość nałożyła PRL-owska cenzura. W dokumentach cenzury PRL Jordan z racji swej pracy w ośrodkach sowietologicznych został wciągnięty na rejestr osób, o których wolno pisać tylko w celach naukowych, a każde inne przywoływanie było zabronione⁵². Taki ograniczony zakaz pisania o Jordanie był dość konsekwentnie w PRL przestrzegany. W wydanej w 1985 r. fundamentalnej pracy Jana Woleńskiego *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska* jego pracom poświęcono jednak sporo miejsca. W innych publikacjach na ogół był przywoływany tylko jako przedstawiciel Szkoły Lwowsko-Warszawskiej lub też wymieniano jego przed-

⁵⁰ Z. Jordan, *Karl Marx (Making of Society)*, New York 1971; *Karl Marx: Economy, Class and Social Revolution (Making of Social Science)*, edited and with an introductory essay by Z. A. Jordan, London 1971.

⁵¹ A. Iwańska, *Zbyszek*, „Kultura”, 1980, nr 11, s. 105.

⁵² Zob. *Czarna księga cenzury PRL*, oprac. T. Strzyżewski, London 1977.

wojenne prace zapewne dlatego, że z powodu ograniczonych kontaktów z nauką światową jego powojenna działalność naukowa była w zasadzie w kraju nieznaną.

W świetle dostępnych materiałów nie znajduje także potwierdzenia informacja podana w *Historii filozofii polskiej* jakoby Jordan był wykładowcą na Uniwersytecie Columbia w Nowym Yorku⁵³, gdyż jak wcześniej wspomniano, mógł być tylko stypendystą tejże uczelni.

Stanisław Andrzejewski wspomina o licznych pracach Jordana, które pozostawił po sobie w manuskryptach. Chodziło zwłaszcza o pracę z zakresu filozofii nauk społecznych. Niestety polskim historykom filozofii raczej nie będzie dana możliwość skorzystania z dostępu do nich. W rezultacie być może to, co najważniejsze z jego dorobku nie ujrzy światła dziennego.

Szczupłość ram jednego artykułu nie pozwala na pogłębioną analizę blisko 40-letniego dorobku naukowego i publicystycznego Zbigniewa Antoniego Jordana. Być może nie dokonał żadnych przełomowych odkryć w nauce, ale jego losy są nieomal symbolem historycznych zawirowań i dylematów, jakich doświadczała polska inteligencja na emigracji. W zachowanych wspomnieniach zgodnie podkreśla się, że Jordan mimo, że w dniu wybuchu wojny nie miał nawet trzydziestu lat, reprezentował styl bycia charakterystyczny dla całej generacji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Stanisław Andrzejewski wspominał go następująco: „Nawet z wyglądu uosabiał on ludowe wyobrażenie o uczonym: drobny, nerwowy, zamyślony, z wielką łysą czaszką świecącą nad grubymi czarnymi okularami, zwykle obciążony lub obłożony grubymi tomami. Jego wzorcowe staroświeckie maniery bardziej pasowały do Anglii niż do Kanady, gdzie go bardzo raziała obowiązkowa poufałość, którą odczuwał jako grubiaństwo”⁵⁴. W momencie, gdy nieomal na każdym kroku podkreśla się znaczenie tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej dla nauki polskiej, względna nieobecność Zbigniewa Antoniego Jordana w historii filozofii polskiej nie dałaby się niczym usprawiedliwić. Dlatego też niniejszy szkic jest bardziej hołdem dla tego nieco zapomnianego filozofa i jego w sumie tragicznych kolei życiowych, niż faktyczną jego biografią filozoficzną.

⁵³ J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 408. Znacznie poważniejszym błędem jest informacja podana w *Filozofii polskiej na obczyźnie*, (pod red. W. Strzałkowskiego, Londyn 1987, s. 167), że Jordan habilitował się jeszcze przed wojną.

⁵⁴ S. L. Andrzejewski, *Zbigniew Jordan*, s. 104.

Zbigniew Jordan (1911–1977) – an outline to philosophical biography

The 100th anniversary of Zbigniew Jordan's birthday, which is coming soon, is an opportunity to remind this forgotten philosopher, classified in the second generation of Lvov and Warsaw School. His complex fortune reflects dilemmas and perplexities of Polish intelligence in the war and post-war times. Jordan, after defending his doctoral thesis in philosophy at Poznań University, continued his studies at Paris Sorbonne. At that time he prepared his postdoctoral thesis on the notion of infinity. His work on this theme was interrupted by the outbreak of the WWII and Jordan participated in operations of Polish Army in the west. After the end of the war he started working in Radio Free Europe, Paris "Culture" and then in the centres of sovietology research in Europe and the United States. He has never come back to philosophy and only in the 1960s he undertook research work at English Universities at first as a lecturer and then as a professor of sociology. He died in the USA in 1977.

Although Zbigniew Antoni Jordan did not accomplish any crucial discoveries in science, his life story is nearly a symbol of the historical turbulence and dilemmas, which were experienced by Polish intelligence at emigration.

Marek Magdziak

*O pewnej definicji pojęcia prawdy
About some definition of truth concept*

Zbigniew Wolak

*Między językami. Pewne problemy parafrazy logicznej
Among languages. Some problems with logical paraphrase*

Krzysztof Śleziński

*Bornsteinowska koncepcja podstaw teorii mnogości.
Krytyka Stanisława Leśniewskiego i polemika Benedykta Bornsteina
Bornstein's concept of the basics of the set theory.
Stanisław Leśniewski's critique and Benedykt Bornstein's polemic*



MAREK MAGDZIAK

O pewnej definicji pojęcia prawdy

O. Poszukując definicji trafnie charakteryzującej treść pojęcia prawdy, Kazimierz Ajdukiewicz pisał:

Treści tego pojęcia lepiej odpowiada definicja klasyczna, wedle której myśl prawdziwa to taka myśl, która zgodna jest z rzeczywistością. [...] Że jakieś twierdzenie jest zgodne z rzeczywistością – to znaczy, że jest tak właśnie, jak to twierdzenie głosi. A więc myśl, że Ziemia jest okrągła, jest zgodna z rzeczywistością, ponieważ Ziemia jest okrągła, myśl, że Słońce jest większe od Ziemi, jest zgodna z rzeczywistością, ponieważ Słońce istotnie jest większe od Ziemi. Wobec tego zasadniczą myśl klasycznej definicji prawdy wyrazić można w sposób następujący: Myśl *m* jest prawdziwa – to znaczy: myśl *m* stwierdza, że jest tak a tak, i rzeczywiście jest tak a tak¹.

Tadeusz Kotarbiński pisał z kolei:

Przejdźmy tedy do doktryny klasycznej i zapytajmy, co tu się rozumie przez ową „zgodność z rzeczywistością”. [...] Poprzestańmy na interpretacji następującej: „Jan myśli prawdziwie zawsze i tylko, jeżeli Jan myśli, że tak a tak rzeczy się mają, i jeżeli przy tym rzeczy się mają tak właśnie.” [...] Oto np. myśl główna doktryny Kopernika jest myślą, że Ziemia obraca się dokoła Słońca. I otóż Kopernik myślał prawdziwie. Myślał bowiem, że Ziemia obraca się dokoła Słońca; i Ziemia obraca się dokoła Słońca. Odwrotnie rzecz ma się z fałszywością. Np. fałszywa jest myśl Priestleya dotycząca roli tlenu w procesie spalania. Mianowicie, jest to myśl, że spalanie nie jest utlenianiem. Priestley myślał fałszywie, gdyż myślał, że spalanie nie jest utlenianiem; a spalanie jest utlenianiem².

¹ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 38–39.

² T. Kotarbiński, *Dzieła wszystkie. I. Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Ossolineum, Wrocław 1990, s. 116–117.

W obu przytoczonych fragmentach mowa jest o prawdziwości myśli. Jednak uwagi Ajdukiewicza i Kotarbińskiego sugerują, że owe myśli grają rolę nośników prawdy bądź fałszu, ponieważ *stwierdzają*, czy też *głoszą*, że *jest tak a tak*. Ajdukiewicz zdaje się tutaj zakładać, że myśl, przynajmniej jako nośnik prawdy lub fałszu, zawsze *stwierdza*, że *jest tak a tak*, natomiast Kotarbiński przyjmuje, że myśl, występując w tej roli jest zawsze *myślą*, że *rzeczy mają się tak a tak*. Kotarbiński nie jest przy tym jednoznaczny używając słów „myśli” i „sądzi”. Píše np.

[b]ędziemy mianowicie mówili, że ktoś „sądzi”, że tak a tak, tylko jeżeli będziemy chcieli powiedzieć, że jest on przekonany, że tak a tak. [...] Dla ogólnego zaś użytku, by objąć zarówno przypadki sądzenia, jak i te, kiedy ktoś bez przekonania uprzytamnia sobie, że tak a tak, będziemy posilkowali się terminem „myśli”, chcąc mieć słowo krótkie z zasobów zwykłego języka; choć musimy przyznać, że w zwykłej mowie słowa „myśli” używa się bodaj wymiennie ze słowem sądzi³.

I w taki właśnie sposób zarówno On sam, jak i Ajdukiewicz używają słowa „myśli” w zacytowanych na początku fragmentach. Tak rozumiana myśl polega więc na przypisaniu temu, co jest – np. światu czy też okolicznościom, które mają miejsce, pewnej ogólnej determinacji, to znaczy na usytuowaniu tychże okoliczności w pewnym określonym miejscu w obrębie tego, co możliwe, na stwierdzeniu, że to, co jest, jest właśnie tak a tak.

Kotarbiński dodaje także:

Jasne jest [...], że można (w naszej terminologii) rozumieć myśl, że tak a tak, a jednak nie sądzić, że tak a tak właśnie; można rozumieć myśl, że tak a tak, i być przy tym przekonany, że tak a tak właśnie, czyli po prostu wtedy – sądzić, że tak a tak (wierzyć, mniemać etc.); można wreszcie (bo i takie przypadki bywają) rozumieć myśl, że tak a tak, żywiąc przeciwne przekonanie, przekonanie, że nie jest tak a tak. [...] Skoro jednak nie element przekonaniowy odróżnia wszelkie przypadki myślenia od wszelkich przypadków wyobrażania sobie lub pojęciowego przedstawienia, powraca znowu uporczywe pytanie, na czym polega różnica między nimi. [...] Otóż i wyraźna różnica. Nie można z sensem mówić „wyobrażam sobie, że” [...], lecz można mówić z sensem: „myślę, że” itd. Co więcej, słowo „myślę” wymaga dopełnienia przez „że” itd. Odwrotnie, dopełnić słowo „myślę” np. za pomocą biernika byłoby bez sensu, gdy tymczasem zwroty „wyobrażam sobie”, „przedstawiam sobie pojęciowo” wymagają dopełnienia w bierniku⁴.

Tym samym odróżnia On sądzenie lub osąd (czyli myśl jako nośnik prawdy bądź fałszu) od treści sądzenia lub treści osądu (czyli myśli jako treści sądzenia lub osądu).

³ Tamże, s. 109–110.

⁴ Tamże, s. 110–111.

Dlatego, jak sądzimy, nie odchodząc od intencji obu cytowanych Autorów, będziemy mówić o prawdziwości *stwierdzeń* lub *przekonań*. Nawiązujemy tym samym do terminologii zaproponowanej przez Bertranda Russella⁵ Z kolei treści owych stwierdzeń lub przekonań nazywać będziemy *treściami propozycjonalnymi*.⁶ Nie będziemy natomiast używać terminu *sąd*, stosowanego zwykle jako polski odpowiednik angielskiego słowa *proposition*, gdyż termin ten w polskim piśmiennictwie filozoficznym używany bywa także w innym sensie, a mianowicie jako polski odpowiednik niemieckiego terminu *urteil*.⁷

Przekonania lub stwierdzenia, odsyłają więc zawsze do swych treści propozycjonalnych, czyli do pewnych ogólnych determinacji tego, co jest, wyrażanych najczęściej za pośrednictwem zdań oznajmujących, do tego, co owe oznajmienia mówią, głoszą czy stwierdzają odnośnie tego, co jest.

1. Jako ogólną zasadę przyjmujemy więc, że każde oznajmianie jest *efektywne logicznie* w tym sensie, że w każdych okolicznościach wyraża ono pewną treść propozycjonalną. Zasadę tę nazwiemy *zasadą efektywności logicznej*.

Co więcej, wypowiedź, przekonanie czy stwierdzenie jest prawdziwe bądź fałszywe jedynie ze względu na swoją treść propozycjonalną. To znaczy jest prawdziwe bądź fałszywe ze względu na pewne ogólne usytuowanie, które przypisuje okolicznościom w których jest ulokowane. Nawiązujemy tutaj do poglądów Roberta Stalnaker, który pisze, że

wyrazić jakąś treść propozycjonalną (ang. *proposition*) [...], to w istocie odróżnić pewne możliwości od innych; uznawać czy zakładać pewną treść propozycjonalną lub być przekonanym co do pewnej treści propozycjonalnej, to uznawać, zakładać lub być przekonanym, że świat jest ulokowany w pewnej określonej części wyznaczonej pojęciowo przestrzeni tego, co możliwe⁸.

Dlatego uznanie dowolnego stwierdzenia czy przekonania za prawdziwe winno być zawsze równoważne z uznaniem tego, co to stwierdzenie lub to przekonanie głosi. Wymóg taki nazwiemy *warunkiem poprawności merytorycznej*. Treść

⁵ B. Russell, *The problems of philosophy*, Oxford Paperbacks University Series, Opus 18, Oxford University Press 1959.

⁶ Termin *treść propozycjonalna* (ang. *propositional content*) został wprowadzony przez Russella jako odpowiednik używanego przez Fregego wyrażenia *beurteilbarer Inhalt*. Por. B. Russell, *The principles of mathematics*, Cambridge University Press, London 1903, Appendix A: „The Logical and Arithmetical Doctrines of Frege”. Współcześnie wielu autorów zamiast *propositional content* używa terminu *proposition*.

⁷ Jak pisze A. Church (tenże, *Propositions and sentences*, [w:] *The Problem of Universals*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1956, s. 3–11) angielski termin *proposition* to odpowiednik niemieckiego terminu *satz*.

⁸ R. C. Stalnaker, *Logical semiotics*, [w:] *Modern logic*, red. E. Agazzi, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht – Holland 1980, s. 439–455.

pojęcia prawdy musi być więc zawsze określona w taki sposób, aby spełniony był ten właśnie warunek.

Obydwa cytowane na początku fragmenty sugerują, że w myśl poszukiwanej definicji wypowiedź prawdziwa to taka wypowiedź, która głosi jedynie to, że jest tak a tak, i przy tym jest tak a tak. Prowadzi to do następującej formuły definicyjnej:

Dowolnie ustalona wypowiedź p jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy dla pewnej treści propozycjonalnej P , wypowiedź p głosi, że P oraz P .

2. Dotychczasowe rozważania skłaniają więc analizy logicznej wyrażień o postaci p głosi, że P . Symbol p oznacza dowolnie ustalone stwierdzenie. Litera P może natomiast zostać zastąpiona przez zdanie sensowne, które wyrażać będzie wówczas treść propozycjonalną stwierdzenia p . Reprezentuje ona zatem treść propozycjonalną wyrażoną przez to zdanie.

Dla dowolnie ustalonego stwierdzenia p , wyrażenie ' p głosi, że' uznać możemy za pewnego rodzaju operator modalny wiążący treści propozycjonalne. Dlatego litery p, q, r, \dots którymi oznaczać będziemy dowolnie ustalone stwierdzenia będą także pełnić rolę jednoargumentowych operatorów modalnych.

Wykorzystamy także następujące symbole:

(1) zmienne zdaniowe: P, Q, R, \dots ,

(2) spójniki: negacji \sim , koniunkcji $\&$, implikacji \rightarrow , i równoważności materialnej \equiv ,

(3) kwantyfikatory propozycjonalne: ogólny \forall , i szczegółowy \exists , oraz nawiasy.

Formuły poprawnie zbudowane (których zbiór definiujemy indukcyjnie w zwykły sposób) oraz zmienne zdaniowe reprezentować będą treści propozycjonalne.

Napis pA będziemy czytać: *wypowiedź p stwierdza, że A* . Z kolei napis Tp traktować będziemy jako skrót wyrażenia *wypowiedź p jest prawdziwa*.

3. Sformułujmy teraz symbolicznie trzy wstępne założenia.

Po pierwsze, *zasadę efektywności logicznej*:

(ZEL) $(\exists P)(pP)$.

Podkreślimy jednak, że akceptacja tej zasady nie oznacza wcale, że dla każdego przekonania zawsze można efektywnie wskazać (np. wypowiedzieć) zdanie oznajmujące, które reprezentuje jego treść propozycjonalną. Dlatego kwantyfikator szczegółowy nie powinien być tutaj interpretowany podstawieniowo. Kwantyfikujemy bowiem nie po zdaniach, lecz po treściach propozycjonalnych.

Po drugie, *warunek poprawności merytorycznej*:

(WPM) $(\forall P)(pP \rightarrow (Tp \equiv P))$.

Po trzecie wreszcie, nie formułowaną do tej pory, *zasadę lokalnej jednoznaczności*:

$$(ZLJ) (\forall P)(\forall Q)((pP \& pQ) \rightarrow (P \equiv Q)).$$

Jak łatwo zauważyć, zasada ta wynika jednak logicznie z *warunku poprawności merytorycznej*. Załóżmy bowiem, że pP oraz, że pQ . Na mocy *warunku poprawności merytorycznej* mamy, więc $Tp \equiv P$ oraz $Tp \equiv Q$. Zatem dzięki przechodniości równoważności mamy także $P \equiv Q$. Zasada ta nie odwołuje się jednak *explicite* do pojęcia prawdy.

Zwróćmy przy tym uwagę, że zasada ta nie przypisuje stwierdzeniom absolutnej jednoznaczności, co do ich treści propozycjonalnej. Przypisuje ona stwierdzeniom jedynie jednoznaczność lokalną względem dowolnie ustalonych okoliczności, w których wypowiedzi te są ulokowane.

W dalszej części wykorzystywać będziemy zwykłą klasyczną modalną logikę zdaniową z kwantyfikatorami propozycjonalnymi. W szczególności zakładamy, że jedyną regułą inferencyjną dla operatorów modalnych jest reguła ekstensjonalności. To znaczy jeśli formuła o postaci $A \equiv B$ jest tezą logiki, to formuła o postaci $pA \equiv pB$ też jest tezą logiki.

Za aksjomaty pozalogiczne uznamy natomiast pierwsze i trzecie z przedstawionych właśnie założeń, tzn. (ZEL) i (ZLJ). Tezami nazywać będziemy formuły dowodliwe na gruncie klasycznej modalnej logiki zdaniowej z kwantyfikatorami, wzbogaconej o aksjomaty specyficzne (ZEL) i (ZLJ).

Pojęcie prawdy wprowadzimy zaś definicyjnie. Założenie drugie (WPM) uznamy z kolei za warunek poprawności merytorycznej dla formuł definiujących pojęcie prawdy.

4. Niech $A\{p\}$ będzie teraz dowolnie ustaloną formułą zawierającą tylko jeden operator modalny p . Przez formułę definicyjną wyznaczającą pojęcie prawdy rozumieć będziemy formułę równoważnościową o postaci:

$$(S) Tp \equiv^{\text{df}} A\{p\}.$$

Formułę $A\{p\}$ nazywać będziemy formułą definiującą pojęcie prawdy.

Powiemy teraz, że formuła (WPM) określa *warunek poprawności merytorycznej* dla formuł definiujących pojęcie prawdy. To znaczy, dowolnie ustalona formuła definicyjna $Tp \equiv^{\text{df}} A\{p\}$, wyznaczająca pojęcie prawdy jest poprawna merytorycznie, wtedy i tylko wtedy gdy dla każda formuła $(\forall P)(pP \rightarrow (A\{p\} \equiv P))$ jest tezą.

Można pokazać, że jeśli ustalona formuła definicyjna (S) jest poprawna merytorycznie, to formuła ta jest także równoważna z formułą (WPM). *Warunek poprawności merytorycznej* wyznacza więc w pewnym sensie formułę definiującą pojęcie prawdy. Dlatego także istnieje tylko jedna, z dokładnością do równoważności logicznej, formuła definiująca pojęcie prawdy, która jest poprawna merytorycznie.

5. Napiżemy teraz symbolicznie przywoływaną już wcześniej formułę definicyjną wyznaczającą pojęcie prawdy

$$(T) Tp \equiv_{df} (\exists P)(pP \& P).$$

Zauważmy najpierw, że równoważność definicyjna (T) jest poprawna merytorycznie. Można bowiem pokazać, że każda formuła o postaci

$$(\forall P)(pP \rightarrow ((\exists Q)(pQ \& Q) \equiv P))$$

jest tezą. Dlatego równoważność definicyjna (T) jest także równoważna z formułą (WPM) określającą *warunek poprawności merytorycznej*, tzn. każda formuła o postaci $(Tp \equiv (\exists P)(pP \& P)) \equiv (\forall P)(pP \rightarrow (Tp \equiv P))$ jest tezą.

6. To, że dowolnie ustalone stwierdzenie p jest fałszywe będziemy zapisywać przy pomocy symbolu Fp .

Przez analogię do rozważanej wcześniej definicji pojęcia prawdy, można powiedzieć, że stwierdzenie p jest więc fałszywe, gdy istnieje treść propozycjonalna P , taka że p głosi, że P a przy tym nieprawda, że P .

Formalnym wyrazem tego będzie więc następująca równoważność definicyjna:

$$(F) Fp \equiv_{df} (\exists P)(pP \& \sim P).$$

Rozważmy także formułę o postaci:

$$(WPM^*) (\forall P)(pP \rightarrow (Fp \equiv \sim P)).$$

Powiemy, że formuła ta określa warunek poprawności merytorycznej dla formuł definiujących pojęcie fałszu.

Zauważmy najpierw, że równoważność definicyjna (F) jest poprawna merytorycznie. Można bowiem pokazać, że każda formuła o postaci

$$(\forall P)(pP \rightarrow ((\exists Q)(pQ \& \sim Q) \equiv \sim P))$$

Okazuje się także, że formuła definicyjna (F) jest równoważna ze schematem (WPM*). Warunek poprawności merytorycznej dla pojęcia fałszu wyznacza więc także w pewien sposób formułę definiującą pojęcie fałszu. Dzieje się tak ponieważ każda formuła o postaci $(Fp \equiv (\exists P)(pP \& \sim P)) \equiv (\forall P)(pP \rightarrow (Fp \equiv \sim P))$ jest tezą.

Wreszcie fałsz w sensie definicji (F) równoważny brakowi prawdy w sensie definicji (T). Można bowiem pokazać, że każda formuła o postaci

$$(\exists P)(pP \& \sim P) \equiv \sim(\exists P)(pP \& P)$$

7. Tematem, który od samego początku ściśle wiązał się z problematyką logicznej analizy pojęcia prawdy jest oczywiście paradoks kłamcy. Paradoks kłamcy to w istocie efekt rozumowania pokazującego, że pod groźbą sprzeczności żadne stwierdzenie nie może powiedzieć ani jedynie tego, że samo jest fałszywe ani jedynie tego, że samo nie jest prawdziwe, co wobec licznych czy to faktycznych czy to pozornych przykładów takich wypowiedzi wydaje się paradoksalne.

Stwierdzenie p , takie że $p(\exists P)(pP \& \sim P)$ czyli takie, które powiada, że samo jest fałszywe w sensie równoważności definicyjnej (F) nazwiemy *ślabym stwier-*

dzeniem kłamcy. Natomiast stwierdzenie p , takie że $p \sim (\exists P)(pP \ \& \ P)$ czyli takie, które powiada, że samo nie jest prawdziwe w sensie równoważności definicyjnej (T) nazwiemy *silnym stwierdzeniem kłamcy*.

Okazuje się jednak, że nie istnieje ani słabe ani silne stwierdzenie kłamcy. Można bowiem pokazać, że każda formuła o postaci $\sim p(\exists P)(pP \ \& \ \sim P)$ i każda formuła o postaci $\sim p(\sim(\exists P)(pP \ \& \ P))$ jest tezą.

Dokładniej, każda formuła o postaci $p(\exists P)(pP \ \& \ \sim P) \rightarrow ((\exists P)(pP \ \& \ \sim P) \equiv \sim(\exists P)(pP \ \& \ \sim P))$ jest tezą oraz każda formuła o postaci $p \sim(\exists P)(pP \ \& \ P) \rightarrow (\sim(\exists P)(pP \ \& \ P) \equiv (\exists P)(pP \ \& \ P))$ jest tezą. Dlatego, z uwagi na równoważność definicyjną (F), jeśli p jest słabym stwierdzeniem kłamcy, to stwierdzenie p jest fałszywe wtedy i tylko wtedy gdy nie jest fałszywe. Natomiast z uwagi na schemat definicyjny (T), jeśli p jest silnym stwierdzeniem kłamcy, to stwierdzenie p nie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy gdy jest prawdziwe.

Aby pokazać, że nie istnieje ani słabe ani silne stwierdzenie kłamcy, nie trzeba także wcale uznawać, że fałsz to to samo, co brak prawdy.

8. Przypomnijmy, że Ajdukiewicz i Kotarbiński mówią o *klasycznym* rozumieniu prawdy. Z uwagi jednak na notoryczną niejasność tego terminu, musimy dodać, że jak sądzimy, klasyczna koncepcja prawdy to każda taka jej koncepcja, która spełnia trzy wymogi przedstawione w 1912 roku przez Bertranda Russella. Jak twierdził Russell, każda teoria prawdy powinna spełniać następujące trzy warunki. Po pierwsze, teoria prawdy powinna być także teorią jej opozycji, czyli fałszu. Po drugie, powinna ujmować prawdę jako cechę przekonań czy stwierdzeń (ang. *beliefs and statements*) ponieważ w świecie, który nie zawierałby ani przekonań ani stwierdzeń, ani żadnych innych podobnego typu obiektów, nie byłoby także ani prawdy ani fałszu. Dodajmy tutaj, choć sam Russell o tym nie pisze, że teoria prawdy powinna także wyjaśniać czym są owe przekonania czy stwierdzenia czyli obiekty, o których orzekać można prawdę lub fałsz, i to w taki sposób, by obiekty będące możliwymi nośnikami prawdy były także możliwymi nośnikami fałszu. Po trzecie wreszcie, prawda bądź fałsz przekonania zależeć winna od czegoś innego niż samo to przekonanie. Russell posługuje się tu terminem *własności zewnętrzne* (ang. *extrinsic properties*)⁹. Otóż przedstawione wyniki pozwalają w pełni na uznanie formuł Ajdukiewicz i Kotarbińskiego za wyraz tak rozumianej klasycznej koncepcji prawdy.

9. Patrząc od strony formalnej, treści propozycjonalne to pewne partycje, wyodrębniające w określonej klasie wszystkich możliwych okoliczności, lub inaczej mówiąc, w przestrzeni wszystkich światów możliwych, dwie wykluczające się a zarazem dopełniające się podklasy. Dlatego, przy ustalonym uniwersum światów możliwych, treści propozycjonalne stwierdzeń czy przekonań mogą być re-

⁹ B. Russell, *The problems of philosophy*, dz. cyt., s. 69–71.

prezentowane przez zbiory światów możliwych. Przyjmujemy tutaj, że każda treść propozycjonalna jest jednoznacznie określona przez wszystkie możliwe okoliczności które tę treść spełniają, a zarazem przez wszystkie możliwe okoliczności które tej treści nie spełniają. Dlatego *świat możliwy w spełnia treść propozycjonalną A*, to tyle, co *świat możliwy w należy do zbioru światów możliwych A*. Jak pisze Stalnaker,

[o]gólną i jak sądzę istotną cechą racjonalnych działań – dociekania, rozważania, komunikacji – jest to, że zakładają one podmioty działające dokonujące rozróżnień pomiędzy alternatywnymi możliwościami. Teoria światów możliwych, to właśnie teoria, która przyjmuje alternatywne możliwości jako swe podstawowe pojęcie pierwotne¹⁰.

Same zaś stwierdzenia czy przekonania mogą być z kolei reprezentowane przez funkcje, których argumentami są światy możliwe a wartościami zbiory treści propozycjonalnych czyli zbiory zbiorów światów możliwych. To znaczy, każde stwierdzenie czy przekonanie może zostać utożsamione z pewnym przyporządkowaniem, które każdej okoliczności przypisuje pewien niepusty zbiór treści propozycjonalnych, które w tych okolicznościach wyraża. Warunek niepustości jest tutaj semantycznym odpowiednikiem (ZEL). Jako semantyczny odpowiednik (ZLJ) musimy ponadto przyjąć następujące założenie. Każde takie przyporządkowanie dla dowolnego świata możliwego jako swego argumentu produkuje taką rodzinę treści propozycjonalnych (czyli zbiorów światów możliwych), że albo wszystkie jej elementy zawierają ten argument albo żaden jej element tego argumentu nie zawiera. Nawiązując do terminologii Roberta Stalnakera, każde takie przyporządkowanie nazwać będziemy uogólnionym pojęciem propozycjonalnym¹¹. Dlatego *w świecie możliwym w stwierdzenie p wyraża treść propozycjonalną A* to tyle, co *A jest elementem p(w)*.

Wreszcie, stwierdzenie czy przekonanie jest w określonych okolicznościach prawdziwe dokładnie wtedy, gdy okoliczności te spełniają treści propozycjonalne, które stwierdzenie to w tychże okolicznościach wyraża. Dlatego *w świecie możliwym w stwierdzenie p jest prawdziwe* to tyle, co *w należy do pewnego A, które jest elementem p(w)*.

¹⁰ R. C. Stalnaker, *Logical semiotics*, [w:] *Modern logic*, dz. cyt., s. 439–455.

¹¹ Termin *pojęcie propozycjonalne* (ang. *propositional concept*) został wprowadzony przez Stalnakera w nawiązaniu do koncepcji Kaplana (por. D. Kaplan, *Demonstratives*, Mimeo 1977) na oznaczenie funkcji określonej na zbiorze światów możliwych i przyjmującej jako swe wartości treści propozycjonalne. Same zaś treści propozycjonalne to z kolei funkcje odwzorowujące zbiór światów możliwych w zbiór wartości logicznych. (por. Stalnaker, tamże s. 450) Podstawowe dla naszych rozważań pojęcie *stwierdzenia*, lub inaczej *przekonania*, to właśnie odpowiednik *pojęcia propozycjonalnego* Stalnakera. Jednak, inaczej niż Stalnaker, przyjmujemy, że wartościami stwierdzeń czy przekonań są nie same treści propozycjonalne, lecz pewne zbiory treści propozycjonalnych.

10. Nieco innym rozumieniem prawdy, i w istocie rozumieniem mocniejszym, jest natomiast korespondencyjna koncepcja prawdy, w myśl której prawda bądź fałsz stwierdzenia lub przekonania zależy odpowiednio od istnienia, bądź nieistnienia pewnego przedmiotu, którego obraz logiczny prezentuje to przekonanie lub stwierdzenie. Przedmiot taki może być zarówno przedmiotem bytowo autonomicznym, jak i przedmiotem bytowo heteronomicznym, na przykład pewną konfiguracją (choćby połączeniem) pewnych autonomicznych przedmiotów. Taka koncepcja prawdy zawarta jest, jak sądzimy, na przykład w *Traktacie* Ludwiga Wittgensteina¹² oraz w książce George'a Edwarda Moore'a *Z głównych zagadnień filozofii*¹³. W Polsce zwolennikami takiego stanowiska byli np. Tadeusz Czeżowski i Kazimierz Twardowski.

Jak pisze Twardowski

[p]rawdziwy jest sąd twierdzący, jeżeli przedmiot jego istnieje, sąd przeczący, jeżeli przedmiot jego nie istnieje. Mylny jest sąd twierdzący, jeżeli przedmiot jego nie istnieje, sąd przeczący, jeżeli przedmiot jego nie istnieje. Dlatego [p]rawdziwość sądu polega na pewnej odpowiedniości między tym, co się nazywa jego jakością tj. jego charakterem twierdzącym i przeczącym, a przedmiotem ze względu na osnowę sądu czyli rzeczywistość przedmiotu. Prawdziwy sąd twierdzący, Dy uznaje istnienie przedmiotu istniejącego, przeczący Dy zaprzecza istnienia przedmiotu nie istniejącego, lecz jedynie pomyślanego; mylny sąd twierdzący, gdy uznaje istnienie przedmiotu nie istniejącego, albo Dy zaprzecza istnieniu przedmiotu istniejącego¹⁴.

Czeżowski pisze natomiast,

[k]ażde przekonanie ma swój przedmiot, dotyczy czegoś, co stwierdzam lub zaprzeczam [...]. Przekonanie posiadam, gdy stwierdzam o czymś, że jest, albo gdy zaprzeczam, że jest, czyli stwierdzam, że nie jest; „jest” znaczy w powyższym określeniu „istnieje” (zob. 37). Posługując się tym terminem, określamy prawdziwość i fałszywość przekonania jak następuje: Prawdziwe jest przekonanie, w którym stwierdzam, że istnieje, o czymś, co istnieje, lub zaprzeczam, że istnieje, o czymś, co nie istnieje; fałszywe zaś jest przekonanie, w którym stwierdzam, że istnieje, o czymś, co nie istnieje, lub zaprzeczam, że istnieje, o czymś, co istnieje. [...] Tak przeto prawdziwość twierdzenia o pewnym przedmiocie łączy się nierozdzielnie z istnieniem tego przedmiotu, fałszywość z jego nieistnieniem; stwier-

¹² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1997, s. 8–12.

¹³ G. E. Moore, *Z głównych zagadnień filozofii*, Warszawa 1967, rozdziały XIV (Przeświadczenia i zdania logiczne) i XV (Przeświadczenia prawdziwe i fałszywe) oraz, stanowiący ich ważne dopełnienie, rozdział XVI (Byt (bycie), fakt i istnienie), s. 450–483, 484–516, 517–549.

¹⁴ K. Twardowski, *Teoria poznania*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 21 (1975), s. 268.

dzając cokolwiek, stwierdzamy istnienie tego, a zaprzeczając cokolwiek, zaprzeczamy istnienie tego¹⁵.

Podjęcie to można oczywiście uzgodnić z przedstawioną wcześniej koncepcją nawiązującą do formuł Ajdukiewicza i Kotarbińskiego. W tym celu trzeba założyć pewne uniwersum ontologiczne obejmujące wszelkie możliwe przedmioty, zarówno te istniejące, jak i te tylko pomyślane. Następnie przyjmując, że każde możliwe okoliczności, czyli inaczej każdy świat możliwy jest wyznaczony przez te, i tylko te przedmioty z owego uniwersum, które w jego ramach istnieją. I wreszcie dodać, że każda treść propozycjonalna jest wyznaczona przez pewien przedmiot (lub zbiór przedmiotów), tzn. jest zbiorem wszystkich i tylko takich światów możliwych, w obrębie których przedmiot ten (lub przedmioty te) istnieje. Można wtedy powiedzieć, że określone stwierdzenie lub przekonanie wyraża pewną treść propozycjonalną jedynie z tej racji, że obrazuje pewien przedmiot. Wyraża mianowicie taką treść propozycjonalną, która zawiera jako swe elementy te i tylko te światy możliwe, które są wyznaczone przez obrazowany przez to stwierdzenie lub przekonanie przedmiot. Podobnie można powiedzieć, że ustalony świat możliwy spełnia pewna treść propozycjonalną dokładnie wtedy, gdy w świecie tym istnieje pewien przedmiot, który wyznacza tę treść propozycjonalną. Formuły Ajdukiewicza i Kotarbińskiego z jednej strony oraz Czeżowskiego i Twardowskiego okażą się przy takich założeniach równoważne. Założenia takie nie występują jednak ani u Ajdukiewicza ani u Twardowskiego. Co więcej, jak pokazaliśmy, nie są one wcale konieczne, by formułowana przez tych Autorów koncepcja prawdy spełniała wymogi postawione przez Russella. Jesteśmy także przekonani, że podjęcie Ajdukiewicza i Kotarbińskiego można uzgodnić także z innymi niż teoria korespondencyjna teoriami prawdy.

About some definition of truth concept

Authenticity of thoughts is highlighted in defining the concept of truth by Ajdukiewicz and Kotarbiński. Moreover, Kotarbiński distinguishes between verdict or judgment (thoughts as the means of truth or falsity) from content of verdict or content of judgment (thoughts as the content of verdict or judgment). Following the intentions of these philosophers and referring to terminology offered by Bertrand Russell one can discuss the truth of statements and beliefs.

¹⁵ T. Czeżowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Toruń 1946, s. 6–7.

ZBIGNIEW WOLAK

Między językami. Pewne problemy parafrazy logicznej

Wprowadzenie

Artykuł ten jest owocem lektury podręczników i ćwiczeń z logiki oraz pewnych prac z filozofii i teologii. Zamieszczone tutaj uwagi i propozycje dotyczą przykładów stosowania logiki w analizie zdań i rozumowań związanych z językiem potocznym, który jest pierwszym i podstawowym narzędziem rozumowania i porozumiewania się. Zastosowanie logiki do analizy prostych przykładów zaczerpniętych z języka potocznego nierzadko razi sztucznością, z którą jednak gotowi jesteśmy się godzić doceniając formalne zalety rachunków logicznych. Wydaje się jednak, że ta zgoda bywa zbyt łatwa i szybka, warto czasami zaufać intuicji i bliżej się przyjrzeć związkowi obu języków: logiki i języka potocznemu. Zdarza się też sytuacja przeciwna, zastosowanie logiki w niektórych przykładach wygląda tak sensownie i naturalnie, że nie spodziewamy się żadnych problemów i tylko cieszymy się, iż subtelna wiedza logiczna okazuje się tak pomocna w praktyce życiowej, a tymczasem pod powierzchnią tej łatwości i naturalności kryją się pewne pułapki niekonsekwencji, które trudno dostrzec. Tutaj trzeba zastopować intuicję i wejść w szczegółową analizę.

Na zastosowania logiki jesteśmy nieraz gotowi patrzeć przez palce, nie dotyczą one bowiem ani formalnej struktury teorii czy metateorii logicznych, ani bezpośrednio nie służą zbyt wielkiemu rozjaśnieniu natury języka potocznego¹. Mam tu na myśli proste zastosowania logiki stosowane w popularnych przykładach z podręczników logiki czy z ćwiczeń dla studentów, którzy mają się wykazać na przykład umiejętnością zastępowania zdań wyrażonych w języku potocz-

¹ Podobnie patrzył Leibniz na zastosowania sylogistyki. Por. G. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, Warszawa 1955, s. 349.

nym symbolami zmiennych zdaniowych i spójników języka potocznego stałymi logicznymi. Przykłady rozważane w tym artykule będą w większej części dotyczyć właśnie takich zastosowań. Jak się okaże właśnie takie proste przykłady kryją w sobie ciekawe problemy, błędy i pomysły warte rozwinięcia.

W kontekście odkrycia pojawiły błędy popełniane w pracach pisanych przez autorów, którzy nie znają zbyt dobrze logiki. Potem okazało się, że niektóre z tych błędów (a przynajmniej możliwość takiej interpretacji, która próbuje doszukać się błędów) można odnaleźć u dobrych logików. W tym artykule odwołuję się raczej do tych dobrych logików, bo ich błędy są ciekawsze i twórcze. Nie należy więc odnosić wrażenia, że logikę lepiej „czują” ci, którzy jej za dobrze nie znają. Oni popełniają o wiele więcej błędów, ale najczęściej nie warto sobie zbytnio nimi zawracać głowy, natomiast błędy logików są ciekawe i inspirujące². Chciałbym też zwrócić uwagę na to, że chociaż będę się posługiwał słowem „błąd”, należy to słowo traktować w sposób mocno złagodzony. Błędy, którymi się zajmuję nie są błędami ściśle logicznymi, dotyczą tylko związków między dwoma językami i pełnią raczej rolę wskaźników, w których miejscach można próbować szukać nowych pomostów między językami, które w istocie są chyba najbardziej odległe – z jednej strony mamy język najbardziej nieprecyzyjny, stosowany w potrzebach praktycznych, oparty na ciągle zmieniających się regułach, a z drugiej strony język dopracowany do najdrobniejszych szczegółów, posługujący się regułami, od których nie ma wyjątków i definicjami, którym nie można niczego zarzucić. Z punktu widzenia logiki nawet matematyka bywa bardzo nieściśła; cóż więc dziwnego, że kontakt logiki z językiem potocznym zawsze będzie źródłem ciekawych i ważnych kontrowersji?

W tym artykule mam nadzieję wskazać pewne elementy parafrazy logicznej, które pomogą z jednej strony ocalać ściśłość logiczną, a z drugiej lepiej ukazać zależność między językiem potocznym (filozoficznym, naukowym itp.) i językiem logicznym wtedy, gdy logikę stosujemy do analizy argumentów wypowiadanych w języku potocznym. Chcę też zaznaczyć, że uwagi zamieszczone

² Będę się odwoływał między innymi do następujących książek, większości podręczników i ćwiczeń z logiki: E. Zarnecka-Biały, *Mała logika*, Kraków 2006; T. Hołówka, *Kultura logiczna w przykładach*, Warszawa 2005; R. Wójcicki, *Wykłady z logiki z elementami teorii wiedzy*, Warszawa 2003; K. Szymanek, K. A. Wieczorek, A. S. Wójcik, *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów*, Warszawa 2004; J. J. Jadacki, *Spór o granice języka*, Warszawa 2002; J. J. Jadacki, *Elementy semiotyki logicznej i metodologii w zadaniach*, Warszawa 2004; A. Fisher, *The logic of real arguments*, Cambridge 1996; B. Stanosz, *Ćwiczenia z logiki*, Warszawa 1998; L. Regner, *Logika*, Tarnów 1995. W niektórych z nich (nie we wszystkich) odnalazłem pożyteczne dla tego artykułu błędy, z innych korzystam jako ze źródła wiedzy, ale ponieważ są to w większości podręczniki, najczęściej nie będę wskazywał konkretnych miejsc. Większość wykorzystanej w tym artykule wiedzy każdy logik ma w głowie, odwoływanie się do książek uzasadnione jest głównie tym, że chcę wskazać na pewne luki w niemal powszechnie stosowanych przykładach użycia logiki.

w tym artykule będą często dotyczyć efektów formalnych, łatwych do uchwycenia w terminach logicznych, ale czasami pojawią się też kwestie, w których poprzestaną na pewnych intuicjach. Mam nadzieję, że są one słuszne, ale nie chcę za mocno narzucać swoich intuicji. Również pewne kwestie logicznej analizy języka potocznego traktuję raczej intuicyjnie będąc świadom tego, jak rozległe są badania w tej dziedzinie. Wydaje mi się, że to, o czym piszę w moim artykule mieści się w pewnej luce między językiem potocznym i językiem logiki. Jest to kontynuacja filozoficznych poszukiwań, jakie pojawiły się w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, która chciała nie tylko rozwijać logikę, ale przy jej pomocy także uściślać język filozofii.

Zdanie czy nie zdanie?

Zanim sięgniemy do różnych przykładów logicznej analizy języka potocznego zauważmy, że w większości ćwiczeń logicznych, także tych, do których się tu odwołuję, autorzy dbają o to, żeby zdania proste czy złożone były sensowne. Dzięki temu czytelnik może lepiej uwierzyć w zalety logicznego myślenia i logicznej analizy argumentów. Zatem jeśli w jakiejś parafrazie odczuwamy wyraźny ubytek sensu, jest to okazja do zastanowienia się nad tym, czy nie daje tam znać o sobie jakiś paradoks czy inny efekt kontaktu między różnymi językami.

W klasycznym rachunku zdań (KRZ), którym tutaj będziemy się w większości zajmować, podstawowymi składnikami słownika są zdania i funktory. Interesuje nas, rzecz jasna, nie tylko struktura syntaktyczna tego rachunku, ale przede wszystkim jego zastosowania. W związku z tym trzeba wskazać definicję zdania w sensie logiki i w potem określić przynajmniej najważniejsze relacje między tak rozumianym zdaniem i zdaniem w sensie gramatyki języków potocznych. Praktycznie w każdym podręczniku logiki znajdujemy definicję zdania (zdanie w sensie logiki), na przykład taką: „**Z jest zdaniem języka *J* wtedy i tylko wtedy, gdy jest w *J* prawdziwe lub fałszywe, tj. posiada wartość logiczną**” (z *Małej encyklopedii logiki*).

Definicja zdania wydaje się być wystarczająco jasna i wyraźna, aby się nią posługiwać we wszelkich wyjaśnieniach i ćwiczeniach. Zdaniem w sensie logiki są oczywiście tylko zdania oznajmujące, a spośród nich odrzuca się m.in. zdania gramatyczne mówiące o przyszłości, gdyż nie spełniają one warunku posiadania wartości logicznej. Dlatego tego rodzaju wyrażenia nie powinny się pojawiać w żadnych przykładach ani ćwiczeniach z logiki (oczywiście mam na myśli cały czas logikę klasyczną). Podejście różnych autorów do tej kwestii jest

co najmniej trojaki. Jedni unikają jakichkolwiek **zdań o przyszłości**³. Drudzy stosują wprawdzie takie zdania, ale próbują wyjaśniać ponadczasowość logiki, która sprawia, że zdania mówiące o przyszłości w istocie są pozbawione związku z czasem. Inni wreszcie stosują zdania o przyszłości bez wyjaśniania, dlaczego pozwalają sobie na łamanie zasad. Podejście pierwsze jest z pewnością najbardziej konsekwentne, natomiast drugie i trzecie w jakimś stopniu narusza porządek, jakiego należałoby się spodziewać w najściślejszej nauce, jaką jest logika. Z drugiej jednak strony odrzucenie wszelkich zastosowań logiki, w których pojawiają się zdania o przyszłości byłoby ogromnym zubożeniem. W wielu przykładach z takimi „nieuprawnionymi” zdaniami nie czujemy żadnej różnicy wobec sytuacji, w której stosujemy zdania pasujące do definicji.

Co w tej sytuacji można uczynić? Można powrócić do zakazu stosowania zdań o przyszłości lub przymknąć oko na zastosowania logiki, bo o ile ona sama jest nauką o najwyższym stopniu ścisłości, jej zastosowania nie muszą być obciążona tym samym reżimem. Warto jednak przyrzeć się temu bliżej, najpierw na konkretnych przykładach, a potem może sformułować ogólniejsze tezy.

Zacznijmy od najprostszej sytuacji, w której „zdania” pełnią właściwie funkcję zmiennych zdaniowych. Przykład z Fishera, ale nawiasy moje: „If (Black Ice wins) then either (Jim’s Tavern will place) or (Dual Forecast will place). If (Jim’s Tavern places) then (Black Ice will not win). If (Saucy Kit places) then (Dual Forecast will not). So, if (Black Ice wins) (Saucy Kit will not place)”⁴. Aby zbadać poprawność tego rozumowania, nie trzeba rozumieć tego, co jest w nawiasach, wystarczy tylko zidentyfikować jednakowe zdania (oraz ich zaprzeczenia) i rozpoznać funktory. Potraktujmy jako symbole zmiennych zdaniowych pierwsze litery wyrażeń umieszczonych w nawiasach i wówczas otrzymamy formułę, która jest prawem logiki⁵:

$$[B \rightarrow (J \vee D) \wedge \sim (J \wedge D)] \wedge (J \rightarrow \sim B) \wedge (S \rightarrow \sim D) \rightarrow (B \rightarrow \sim S)$$

Podobnie można potraktować następujący przykład (Hołówka): „Kapela *Sfinks* zagra dziś oraz jutro bądź pojutrze. Inaczej mówiąc, wystąpi bądź dziś i ju-

³ Będę się dla uproszczenia posługiwał terminem „zdanie” także wtedy, gdy odnosząc się do przyszłości, nie odpowiadają one podanej wyżej definicji. Wiąże się to również z tym, że później będę próbował bronić „zdaniowości” takich wyrażeń.

⁴ Dziesiątki podobnych przykładów można znaleźć w innych podręcznikach angielskich, choćby w: F. W. Dauer, *Critical thinking. An introduction to reasoning*, New York 1989, s. 170, 209–221.

⁵ Następnikiem pierwszej implikacji jest alternatywa rozłączna, ale dla sprawności tego rozumowania wystarczyłaby zwykła alternatywa, można zatem pominąć zaprzeczenie koniunkcji J i D . W związku z tym wyjaśnieniem alternatywę rozłączną zapisałem w dłuższej formie, a nie w prostszej ($J \equiv \sim D$).

tro, bądź dziś i pojutrze”⁶. Jeśli „bądź” zinterpretujemy jako alternatywę rozłączną otrzymamy dość długą formułę⁷:

$$p \wedge (q \vee r) \wedge \sim (q \wedge r) \equiv [(p \wedge q) \vee (p \wedge r)] \wedge \sim (p \wedge q \wedge r)$$

Prosty, ale ciekawy przykład na zastosowanie prawa sylogizmu hipotetycznego znajdujemy u Regnera: „Jeśli, jeśli dzisiaj jest poniedziałek, to jutro jest wtorek, to jeśli, jeśli jutro jest wtorek, to pojutrze jest środa, to jeśli dzisiaj jest poniedziałek, to pojutrze jest środa”⁸. Mamy tu przykład zupełnie mechanicznego podstawienia zdań za zmienne, a do tego ze zdecydowanym poprzestawaniem na teraźniejszości, co gdyby się uprzeć, można uznać za niepoprawne. Bo jeśli dzisiaj jest poniedziałek, to jutro nie jest, ale będzie wtorek. W tym rozumowaniu nie ma to większego znaczenia, ale w niektórych przypadkach możemy jednak podważać takie zabiegi zmiany czasu, gdy zażądamy, aby kontakt logiki z językiem potocznym służył obu stronom, a nie przyczyniał się do błędnego upraszczania czy manipulacji, które niszczą jeden język, żeby go dopasować do drugiego. Nie należy zapominać też, że przechodzenie z jednego języka na drugi wiąże się zawsze z przekładem, który z konieczności nie bywa wierny. Brak wierności przekładu jest nieraz poważnym problemem, ale też bywa okazją do lepszego uchwycenia rzeczywistości i do doskonalenia narzędzi jej poznawania⁹.

Kolejny przykład (Żarnecka-Biały): „Jeśli nie wygram miliarda w środę lub w sobotę, to pożyczę sto tysięcy od Kowalskiego” (łatwo się domyślić, że to przykład sprzed denominacji). Pojawiają się tutaj zdania o przyszłości, a jednak rozumowanie wygląda całkiem „klasycznie”, nie odczuwamy żadnego dyskomfortu z powodu wprowadzenia w miejsce zmiennych zdaniowych wyrażen, które wedle definicji zdaniem nie są. W tym przypadku stosowność takich zdań bierze się chyba stąd, że są one oparte pewnej strategii, którą my sami aktualnie tworzymy.

⁶ Autorka ta nieco dalej umieszcza ćwiczenia, w których przez wyszukiwanie kontrprzykładów należy wykazać niesprawność schematów rozumowania. Znamienne jest to – i chyba jest to powszechna praktyka – że wszystkie przykłady błędnych rozumowań posługują się wyłącznie zdaniem o przeszłości lub teraźniejszości. Czyżby to wskazywało na to, że mówiąc o przyszłości, bardziej dbamy o prawdziwość wypowiedzianych zdań (złożonych oczywiście), aniżeli wtedy, gdy mówimy o teraźniejszości lub przeszłości?

⁷ Jeśli „bądź” potraktujemy jako alternatywę zwykłą, a nie rozłączną, to formułą oddającą rozważane wyrażenie będzie prawo rozdzielczości koniunkcji względem alternatywy.

⁸ Podobny przykład znajdujemy u Łukasiewicza: „Jeśli dziś jest piątek, to jutro jest sobota. Otóż dziś jest piątek. A więc jutro jest sobota” (por. J. Łukasiewicz, *Elementy logiki matematycznej*, Warszawa 1929, s. 22).

⁹ Bywa, że język potoczny zawiera pewne „śmieciowe” informacje (zawierające na przykład nieważne dla danego dyskursu relacje o postawach czy poglądach autora wypowiedzi), które są eliminowane w trakcie przekładu na język logiki.

Ja sam czynię takie postanowienie i mogę je wyrazić w postaci zdań, ponieważ wiem, że z racji mojego postanowienia związki między nimi już teraz są prawdziwe i pozostaną takimi w przyszłości.

Inny przykład ze zdaniem o przyszłości (Szymanek etc.): „Jeśli podejmiesz walkę, to albo twój przeciwnik cię pokona, albo ty jego pokonasz. Jeśli zostaniesz pokonany, to nie będziesz miał się czym chwalić. Jeśli pokonasz przeciwnika, to znaczy, że jest on od ciebie gorszy, a pokonać gorszego nie przynosi chwały, więc i w tym wypadku nie będziesz miał się czym chwalić. Tak czy owak – nie będziesz miał się czym chwalić”. Rozumowanie tutaj przedstawione, choć korzysta ze zdań o przyszłości, brzmi równie przekonująco jak wyrażone przy użyciu zdań zgodnych z podaną na początku definicją zdania. Zresztą bez trudu i bez zmiany sensu można by to rozumowanie przełożyć w ten sposób, aby zdania dotyczyły teraźniejszości lub przeszłości. Byłby to więc przykład takiego użycia zdań o przyszłości, gdzie pojawiają się nie tyle wyrażenia o zupełnie innej naturze, ale takie, w których stosuje się tylko **stylizację przyszłościową**. Podobnie w zdaniu: „Zajdzie dokładnie jedno z dwojga: sprawę się umorzy albo uniewinni oskarżonego” (Hołówka). Przepisy prawne sprawiają, że takie przewidywanie jest już teraz słuszne, ponieważ opiera się na obowiązujących obecnie oraz wywołujących skutki w przyszłości przepisach prawnych.

Jeszcze wyraźniej tę stylizację widać w przypadku praw przyrody. Na przykład pierwszą Newtonowską zasadę dynamiki możemy wyrazić w stylizacji przyszłościowej: „Jeżeli w inercjalnym układzie odniesienia na ciało nie będzie działać siła, to będzie ono spoczywać lub poruszać się ruchem jednostajnym prostoliniowym” i nic nie straci ono na jasności i słuszności. W wielu przykładach można swobodnie zdania o teraźniejszości lub przeszłości wymieniać na zdania o przyszłości lub dokonywać tej wymiany w odwrotnym kierunku bez straty poczucia stosowności ujęcia związków logicznych i bez zmiany oceny sprawności argumentów. Czasami autorzy podręczników do logiki mówią o „**ponadczasowości**” logiki i jej zastosowań w kontekście zdań o przyszłości (np. Ewa Żarnecka-Biały). W niektórych zastosowaniach to wyjaśnienie jest z pewnością słuszne.

Tym niemniej nadal czujemy istotną różnicę między tym, co stwierdzamy na temat przyszłości a tym, co mówimy o teraźniejszości lub przeszłości. Wartość logiczna większości zdań prostych o przyszłości jest nieznaną i nic na to nie poradzimy. Pewnym osłabieniem tej dychotomii jest fakt, że gdy idzie o zdania o przeszłości i teraźniejszości, to też często nie znamy ich wartości logicznych. Zresztą z tego powodu posługujemy się logiką – coś jest dane, coś nie i coś z tego, co nie jest bezpośrednio dane, chcemy poznać. Różnica jest często taka, że odnośnie zdań logicznych (czyli zgodnych z logiczną definicją zdania) rozumowania zawierają i w przesłankach, i we wnioskach zdania proste. Natomiast gdy podobne

rozumowania odnosimy do przyszłości, zdania proste pojawiają się wyjątkowo, natomiast najczęściej poznajemy wartość logiczną jakiegoś związku logicznego, na przykład implikacji, która opisuje przyszłość warunkowo. Jak w przykładach: „Poprawię dokumenty, o ile znajdę wolną godzinę”, „Jeśli zatrzyma mnie policja, to jeśli nie znajdę przekonującego wytłumaczenia, to zapłacę mandat” (Szymanek etc.), „Nie zdradzi, chyba że zagrozą jej śmiercią”, „Jeżeli wygram, to nie zapłacę na mocy wyroku sądowego, a jeżeli przegram, to nie zapłacę na mocy umowy” (Jadacki).

Sięgnijmy jeszcze do sławnego przykładu z Arystotelesa i Łukasiewicza: „Jutro odbędzie się bitwa morską”. Takim wyrażeniem logika klasyczna nie może się zajmować, można mu przypisać tylko trzecią wartość logiczną. Natomiast rozumowanie, w którym pojawi się to wyrażenie, może się doskonale nadawać do analizy przy pomocy rachunku klasycznego. Na przykład: „Jeśli jutro odbędzie się bitwa morską, to albo zwyciężymy i zdobędziemy panowanie na morzu, albo przegramy i będziemy musieli się wycofać na ląd”. Takie rozumowanie brzmi sensownie nawet dla klasycznego dwuwartościowego ucha logicznego.

Nowa definicja zdania

Sytuacja dojrzała do tego, by spojrzeć nieco inaczej na definicję zdania. Taka, jaka jest przyjęta, grozi eliminacją wielu pożytecznych i intuicyjnie oczywistych zastosowań logiki klasycznej w analizie rozumowań. Proponuję zmienić nieco definicję zdania. **Zdaniem należy nazwać wyrażenie, zdanie oznajmujące w sensie gramatycznym, które jest prawdziwe albo fałszywe lub przy pomocy spójników tworzy z innymi podobnymi wyrażeniami takie wyrażenie złożone, któremu można przypisać jedną z dwóch powyższych wartości logicznych. Zdaniem nazwiemy też wyrażenie wynikające z jakiegoś rozumowania, nawet jeśli dotyczy przyszłości.** Takie ujęcie zdania jest mniej wyraźnie określone, ale pozwala włączyć do zastosowań logiki szeroką klasę wyrażen, które musiałyby być odrzucone przy dotychczasowej definicji.

Sytuacja związana z przedmiotem zastosowań logiki jest podobna do problemu przedmiotu samej logiki. Logika mogła się zajmować prawdą i fałszem jako pojęciami idealnymi lub innego rodzaju pojęciami „latającymi w powietrzu”, ale to nie zadowalało tych, którzy chcieli mieć każdy byt dobrze określony i oparty na definicji czegoś zmysłowego albo przynajmniej uchwytne dla introspekcji. W związku z logiką czymś takim jest ludzkie myślenie. Potraktowanie logiki jako nauki o tym, jak ludzie myślą upraszcza i ukonkretnia jej przedmiot. Jak wiadomo, takie ujęcie logiki było przyczyną jej upadku związanego z psychologizmem. Z tego upadku wydobyła się dzięki tym logikom, którzy lepiej pokazali, czym lo-

gika się nie zajmuje aniżeli, czym się zajmuje, o czym świadczą i dziś nieustające spory na temat jej przedmiotu. W nauce tak bywa, że czasami lepiej nie wiedzieć za dobrze, czym się zajmujemy, za to doskonale znać operacje, jakie należy wykonywać. Przykładów bez liku poza logiką dostarcza między innymi fizyka. Wystarczy przypomnieć słynne Newtonowskie „*hypoteses non fingo*” odniesione do natury grawitacji.

Rozważmy, jakie możliwości daje nowa definicja zdania w zastosowaniach logiki. Prawdziwość zdań prostych czy złożonych może być pewna lub domniemana albo zakładana. Dopóki jednak poruszamy się w granicach dwuwartościowości, możemy czynić użytek z logiki klasycznej. Wystarczy, że potrafimy wyróżnić formuły, którym możemy przypisać jedną z dwóch wartości logicznych. W tej sytuacji nie musimy nalegać na posiadanie tej wartości przez zdania proste ani na szukanie dla nich „ponadczasowej” interpretacji. W wielu przypadkach czas przyszły odgrywa zasadniczą rolę, bo tylko dzięki niemu jest sens podejmowania pewnych rozumowań. Jest tak wtedy, gdy stawiamy prognozy, czynimy postanowienia, stosujemy do przyszłych sytuacji jakieś ustalone wcześniej prawa. Od strony filozoficznej z takim zastosowaniem logiki wiąże się ontologia, która przyjmuje pewien stopień racjonalizmu i determinizmu pozwalający ufać, że poznanie rzeczywistości obecnej w pewnym przynajmniej stopniu pozwala nam coś wiedzieć na temat rzeczywistości przyszłej. Nie jest natomiast konieczny skrajny determinizm. Możemy więc stać po stronie epikurejczyków przeciwko stoikom¹⁰, a jednak nadal posługiwać się logiką dwuwartościową dzięki luźniejszej i bliższej rzeczywistej praktyce definicji zdania.

Związek ontologii, epistemologii i logiki wyraźnie widać w rozumieniu praw przyrody. Mogę na przykład niemal ze stuprocentową pewnością (taką na jaką pozwalają prawa uznanych teorii naukowych, czyli niemal pewnych, choć zawsze falsyfikowalnych) powiedzieć, że jeśli na jakieś konkretne ciało zadziała określona siła, to będzie się ono poruszać z dokładnie określonym, możliwym do obliczenia, przyśpieszeniem. Nie ma jednak sposobu, żeby stwierdzić, że na to ciało zadziała jakaś siła za godzinę czy za sto lat i jaka to będzie siła. Taki jest nasz świat, potrafimy badać stałe związki między zdarzeniami i rozsądnie zakładać, że związki te będą zachodzić w przyszłości, ale nie mamy sposobu, aby przewidywać zachodzenie pojedynczych zdarzeń w sposób niezależny od tych związków. Niektóre przyszłe zdarzenia potrafimy przewidzieć tylko na podstawie związków, które istnieją między tymi zdarzeniami i zdarzeniami, które już zaszły. Taka mieszanka determinizmu i indeterminizmu tworzy naturę świata i jest podstawą naszego widzenia świata, a w tym również takiego stosowania logiki, które ma pomóc

¹⁰ Por. T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Warszawa 1985, s. 119.

w rozumieniu tego świata i zależności między zdaniami, jakie go opisują. Gdyby ktoś chciał formułować zdania o przyszłości bez związku logicznego z innymi zdaniami, musiałby wytłumaczyć swoje podejście, bo w przeciwnym przypadku może sam siebie wyeliminować z dyskusji toczonej na bazie uznanej wizji rzeczywistości. Byłby raczej prorokiem niż racjonalnym uczestnikiem dyskusji.

Takimi rozumowaniami, które wykorzystują zdania o przyszłości posługujemy się nieustannie i z dużym pożytkiem. Dla przykładu proste i skrócone rozumowanie oparte na prawie dylematu konstrukcyjnego: „Będzie padał deszcz lub nie będzie. Jeśli będzie padał, zostaną w domu, bo nie lubię chodzić w deszczu; jeśli nie będzie padał, zgodnie z zapowiedzią przyjdą goście i też zostaną w domu. Ergo: zostaną w domu”. Żadne z występujących tu zdań nie spełnia stosowanej obecnie definicji zdania, a jednak całość rozumowania jest jak najbardziej sensowna. Spróbujmy wyróżnić fragmenty, którym można przypisać wartość logiczną, w tym rozumowaniu wszystkie te fragmenty będą prawdziwe: 1. „Będzie padał deszcz lub nie będzie padał” (prawo wyłączonego środka); 2. „Jeśli będzie padał deszcz, zostaną w domu” (tak postanowiłem); 3. „Jeśli nie będzie padał deszcz, przyjdą goście i zostaną w domu” (tak zapowiedzieli i mam podstawy, żeby tę zapowiedź traktować jako prawdziwą); 4. „Zostaną w domu” (wniosek wynikający z przesłanek, który jest poprawny formalnie i może utracić swą ważność jedynie przez błąd materialny). Mimo że żadne zdanie pojedyncze nie jest zdaniem w sensie logiki, a zdaniom złożonym przypisuje się wartości logiczne w oparciu o różne kryteria, rozumowanie jest niewątpliwie poprawne i sensowne. Wnioskiem jest wyrażenie, które również nie jest zdaniem w sensie logiki, ale w kontekście przedstawionego rozumowania otrzymuje wartość prawdy, choć potraktowane samodzielnie nie mogłoby posiadać żadnej wartości logicznej.

Zaproponowane tu podejście nie jest to oczywiście rozwiązaniem wszystkich problemów, ale raczej usankcjonowaniem istniejących zastosowań klasycznej logiki zdań. W związku z tym posługiwanie się w przykładach i ćwiczeniach zdaniami o przyszłości, choć można traktować jako odstępstwo od ustalonej definicji zdania, w istocie nie jest błędem. Co najwyżej wiąże się to z małym przeoczeniem w definiowaniu zdania¹¹.

Pytanie o zdanie dotyczy też innych przykładów, między innymi słynnego: „Pada lub nie pada”, które jest podawane jako przykład tautologii. Jeden autor przekonuje, że „Pada” to nie jest zdanie, ponieważ nie można przypisać mu określonej wartości logicznej, a inny autor (a czasami nawet ten sam) podstawia to

¹¹ Wójcicki (dz. cyt., s. 73, 153) w nieco innym kontekście pisze o zdaniach, które nie posiadają określonej wartości logicznej (z racji pustych nazw czy rozważań czysto hipotetycznych) i staje w obronie stosowania praw logiki w takich sytuacjach. Moja propozycja również idzie w kierunku możliwie szerokich zastosowań logiki, bez wikłania się w niepotrzebne niespójności i paradoksy.

wyrażenie jako przykład użycia zasady wyłączonego środka. Są oczywiście kontrowersje dotyczące natury prawa wyłącznego środka w sytuacji, gdy nie można określić wartości logicznej zdania podstawionego za zmienną zdaniową¹². Można by zgodnie z propozycją przedstawioną w tym punkcie przyjąć, że skoro wyrażenie to jest podstawione za zmienną zdaniową i tworzy wyrażenie sensowne, tautologię, to należy je traktować jako zdanie. Uważam jednak, że nie należy lekką ręką porzucać przyjętej w logice definicji zdania, o ile nie jest to konieczne dla ocalenia sensowności wyrażen złożonych i rozumowań, które w sposób intuicyjnie oczywisty są poprawnym zastosowaniem logiki.

W rozważanym tu przypadku można zachować przyjętą powszechnie definicję zdania prostego, a jedynie zmodyfikować wyjaśnienie. Otóż „Pada” ściśle rzecz biorąc nie jest zdaniem, bo brakuje wyrażen okazjonalnych, które by wskazywały, co, gdzie i kiedy pada. Można więc potraktować „pada” jako skrót na przykład takiego wyrażenia: „W Pekinie 22 lipca 2010 r. o godzinie 10.00 czasu lokalnego padał deszcz”. Można też potraktować „Pada” jako predykat o trzech argumentach: przedmiotu padania, czasu i miejsca. Wtedy „Pada (x,y,z) lub nie pada (x,y,z)” byłoby prawem nie rachunku zdań, ale rachunku predykatów, co w praktyce nie czyni wielkiej różnicy¹³. Z drugiej strony drobna modyfikacja, mianowicie wypowiedzenie wyrażenia: „Będzie padać lub nie będzie padać” sprawi, że jednak trzeba będzie wykorzystać nową definicję zdania rozszerzoną o funkcje zdaniowe.

Warto zwrócić uwagę na jeden jeszcze efekt związany ze zdaniami o przyszłości. Przykłady prawdziwych implikacji ze zwykłymi zdaniami mogą być czysto ekstensjonalne, czyli wykorzystujące tylko wartości logiczne zdań bez żadnego treściowego związku między nimi. Na przykład: a) „Jeżeli Ziemia jest planetą, to małpy mają ogony” (1, 1), b) „Jeżeli Księżyc jest zrobiony z sera, to ser jest zrobiony z mleka” (0, 1), c) „Jeżeli konie mają skrzydła, to wszyscy logicy mają tylko jedną półkulę mózgową” (0, 0). Mogą oczywiście pojawiać się przykłady, w których występuje relewancja między poprzednikiem i następnikiem. Na przykład: „Jeżeli Ziemia jest planetą, to krąży wokół Słońca” (1, 1) lub: „Jeżeli ciśnienie spada, to babcię bolą stawy” (nigdy nie jest: 1, 0). Natomiast, gdy posługujemy się zdaniami o przyszłości, możemy tworzyć prawdziwe implikacje, ale w tej sytuacji możemy się posługiwać tylko takimi zdaniami, między którymi istnieje relewancja, związek treściowy czy strukturalny. Dlatego możemy mówić: „Jeżeli jutro będzie u nas padał deszcz, to ulice będą mokre”; „Jeżeli dostanę Nobla, to kupię sobie mercedesa” itd. W związku z tym sytuacja jest nieco kłopotliwa, bo odcho-

¹² Por. R. Wójcicki, dz. cyt., s. 152–153.

¹³ Podobnie tę kwestię tłumaczy Gumański. Por. L. Gumański, *Wprowadzenie w logikę współczesną*, Warszawa 1990, s. 222. Nie zaszkodzi wspomnieć, że i ten autor obficie posługuje się przykładami ze zdaniami o przyszłości. Por. tamże, s. 68–73.

dzimy od ekstensjonalności, która jest jedną z elementarnych cech klasycznego rachunku logicznego. Może jednak wystarczy rozszerzyć pojęcie ekstensjonalności ze zdania na większe struktury? Próbę wyjaśnienia takiego podejścia pozostawmy filozofii logiki.

Można też użyć w przykładach implikacji (lub alternatywy i paru innych związków logicznych) zdań o przyszłości w sytuacji, gdy wartość logiczna zdania złożonego zależy tylko od wartości jednego ze zdań składowych, którego wartość logiczna jest określona i teraz, i w przyszłości. Na przykład: a) „Jak mi kaktus na dłoni wyrośnie, to wszyscy studenci zaliczą w tej sesji logikę” (0, ?)¹⁴, b) „Jeśli znajdziemy istoty inteligentne w kosmosie, to dwa i dwa daje cztery” (? , 1). Nie jest to zbyt interesujący efekt, ale można go czasami wykorzystać w przykładach.

Parafrazy a wynikanie

Z próbą bardziej kompleksowej definicji zdania wiąże się kwestia parafraz logicznych dla wyrażeń języka potocznego. Mniej interesuje mnie tutaj parafraza zdań prostych, zwróć uwagę na zdania złożonych, czyli na problem zależności między zdaniami łączonymi przy pomocy spójników gramatycznych i spójników logicznych. Zwraca się nierzadko uwagę na sztuczność języka logiki, która jest ceną za możliwość konstruowania rozwiniętych formuł i za pewność wnioskowań dedukcyjnych. Mówi się też o różnicach między intensjonalnością spójników języka potocznego i ekstensjonalnością spójników logiki klasycznej. W tej sytuacji wiele parafraz jest dokonywanych na wycucie albo wedle brzmienia spójników w obu językach. Jeśli zabiegu parafrazy logicznej dokonuje się w celu przygotowania ćwiczeń, to trzeba zwrócić uwagę na to, żeby parafraza nie prowadziła do błędów czy paradoksów. Wydaje się jednak, że można kwestię parafrazy logicznej ująć w pewne reguły, które będą mogły choć w części zastąpić wycucie, a dać pewne narzędzie. Gdy idzie o parafrazę, czyli przekład z jednego języka na inny, to na ten temat pisze się wiele, nieraz bardzo cennych i subtelnych tekstów. Sądzę jednak, że można do tego wszystkiego dorzucić kilka prostych zasad, które będzie można łatwo zrozumieć i zastosować i które być może wprowadzą też nieco światła do tego skomplikowanego problemu.

Jak wiadomo, parafraza jest pojęciem zamierzonym, pragmatycznym, dokonujemy jej po to, aby osiągnąć jakiś cel. Najczęściej tym celem jest sprawdzenie rozumowania, które od przesłanek prowadzi do wniosku. Jeżeli rozumowanie wyrażone w języku potocznym uda się przedstawić w ten sposób, że przesłanki wyrażone w języku potocznym będą równoważne przesłankom wyrażonym w parafrazach logicznych, to sprawdzenie będzie polegać wyłącznie na sprawdzeniu tautologiczności

¹⁴ Oryginalne użycie jest odwrotne, ale byłoby nieuprzejme wobec studentów.

formuły, której podstawieniem jest dane rozumowanie. Jednak takie szczęście rzadko się zdarza i nieraz trzeba się posuwać do manipulacji prowadzących do formuł, które nie są równoważne z wyjściowymi. W tym między innymi przejawia się różnica między spójnikami języka potocznego i funktorami (operatorami) logicznymi.

Ajdukiewicz pisał w znanym artykule *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych* o parafrazach posiadających struktury izomorficzne w stosunku do zdań parafrazowanych¹⁵. Tutaj jednak rozważam sytuację, gdy ten izomorfizm jest nieosiągalny i trzeba szukać innych sposobów tworzenia parafraz, które w niezawodny sposób spełnią swoje zadanie. Rozważmy zdanie: wstałem i zjadłem śniadanie (w tej kolejności). Jeśli wyrazimy je w postaci $(p \wedge q)$, to otrzymamy strukturę, która wprawdzie jest izomorficzna z wyjściową formułą, ale nie jest jej równoważna. „Wstałem $(p) \wedge$ zjadłem śniadanie (q) ” nie jest równoważne wyrażeniu: „wstałem i zjadłem śniadanie”, ale wyrażeniu: „wstałem i zjadłem śniadanie $(r) \vee$ zjadłem śniadanie i wstałem $(s) \vee$ jakaś inna kombinacja obu zdarzeń (t) ”. Między koniunkcją wyrażoną w języku potocznym i koniunkcją wyrażoną w języku logiki istnieje zależność logiczna, którą obrazuje następująco prawo:

$$(p \wedge q \equiv r \vee s \vee t) \rightarrow (r \rightarrow p \wedge q)$$

Droga do zależności między r oraz $(p \wedge q)$ została tu wydłużona, najczęściej można poprzestać na prostej intuicji, która mówi, że ze zdania połączonego spójnikiem „i” wynika zdanie połączone funktorem koniunkcji. Tym niemniej warto poszukać dodatkowych zależności, które czasami pomagają odnaleźć ciekawe związki, a zawsze zwiększają sprawność w przechodzeniu między obu językami. Wydłużając dla ćwiczenia analizę powyższego przykładu przyjmijmy, że między r i s ¹⁶, aby ich związek był równoważny z koniunkcją $(p \wedge q)$, musi zachodzić alternatywa rozłączna, czyli sprzeczność, zatem: $[p \wedge q \equiv (r \equiv \sim s)]$. Z tego wyrażenia nie dojdziemy jednak do naszej parafrazy: $(r \rightarrow p \wedge q)$. Potrzebna jest dodatkowa przesłanka, na przykład zupełnie naturalna: $[\sim(r \wedge s)]$ lub mniej naturalna, bo zawierająca parafrazę symetrycznego zdania s : $(s \rightarrow p \wedge q)$. Przy obu przesłankach otrzymujemy poszukiwaną parafrazę zgodnie z twierdzeniami:

$$[p \wedge q \equiv (r \equiv \sim s)] \wedge \sim(r \wedge s) \rightarrow (r \rightarrow p \wedge q)$$

$$[p \wedge q \equiv (r \equiv \sim s)] \wedge (s \rightarrow p \wedge q) \rightarrow (r \rightarrow p \wedge q)$$

¹⁵ Por. K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie. Pisma z lat 1920–1939*, Warszawa 2006, s. 214.

¹⁶ Poprzestańmy na dwóch zmiennych, ponieważ chcemy je połączyć alternatywą rozłączną, aby stwierdzić, że jedno zdanie jest fałszywe, drugie prawdziwe. W przypadku trzech zdań formuła stwierdzająca, że jedno i tylko jedno z nich jest prawdziwe, jest bardziej skomplikowana. Niektórzy, chcąc wyrazić taką zależność, łączą zdania dwoma znakami alternatywy rozłącznej. To jest błąd, takie wyrażenie jest prawdziwe także wtedy, gdy wszystkie zdania są prawdziwe, dlatego trzeba jeszcze dołączyć zaprzeczenie koniunkcji wszystkich trzech zdań.

Ten bardzo prosty przykład pokazuje, że droga do parafrazy logicznej może być długa i zawiła, a do tego wymaga precyzyjnych narzędzi. Natomiast dokładność samej parafrazy wcale nie musi po tych zabiegach wzrastać. Quine pisał: „Parafrazowanie na symbole logiczne przypomina mimo wszystko nasze codzienne parafrazy dokonywane w celu eliminacji wieloznaczności. Główna różnica, poza ilością zmian, polega na tym, że w jednym przypadku motywem jest komunikacja, a w drugim stosowanie teorii logicznej”¹⁷. Okazuje się jednak, że parafraza nie zawsze usuwa wieloznaczność, przeciwnie, czasami ją wręcz wprowadza, jak w powyższym przykładzie. Zdanie języka potocznego opisuje jednoznacznie kolejność wymienionych czynności, natomiast parafraza logiczna gubi tę jednoznaczność i z punktu widzenia porządku czasowego wyrażenie staje się wieloznaczne. Można powiedzieć, że staje się rodzajem amfibologii, która jednakże w danym argumencie może być bardziej pożyteczna od wyrażenia pozbawionego tej wieloznaczności. Pragmatyka parafraz i natura funktorów logicznych oraz spójników gramatycznych sprawia, że trudno wskazać powszechne reguły tworzenia parafraz. Z drugiej strony może być to zajęcie bardzo twórcze z punktu widzenia zarówno analizy języka potocznego, jak i zastosowań logiki.

Przyjmijmy, że rozumowanie, jakie przy użyciu parafraz chcemy zbadać, składa się z kilku przesłanek połączonych koniunkcjami, natomiast wniosek rozumowania oryginalnego jest równoważny z wnioskiem rozumowania wyrażonego przy użyciu parafraz logicznych, czyli jest **parafrazą równoważnościową** (w skrócie: **par**). Na przykład mamy dane zdania A i B , natomiast wniosek oznaczmy literą C . Chcemy sprawdzić, czy z koniunkcji zdań A i B wynika C (pytamy zatem, czy implikacja $(A \wedge B \rightarrow C)$ jest prawdziwa), ale nie potrafimy dla A i B utworzyć **par**. Tworzymy więc parafrazy, które wynikają z tych zdań, nazwijmy te parafrazy p i q . Z A wynika p , a z B wynika q , zatem prawdziwe są implikacje: $(A \rightarrow p)$, $(B \rightarrow q)$. Teraz zapiszmy całe rozumowanie:

$$(A \rightarrow p) \wedge (B \rightarrow q) \wedge (p \wedge q \rightarrow C) \rightarrow (A \wedge B \rightarrow C)$$

Formuła $(p \wedge q \rightarrow C)$ wyraża tutaj zależność wiążącą parafrazy przesłanek z wnioskiem. Posłużenie się parafrazami pozwoliło wykazać, że ze zdań języka potocznego również wynika oczekiwany wniosek. Gdybyśmy uprościli skrajnie sytuację i poprzestali na zdaniach A , p , C , to wystarczyłoby wykorzystać prawo sylogizmu hipotetycznego:

$$(A \rightarrow p) \wedge (p \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C)$$

¹⁷ Por. W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 184–185.

Można tę sytuację zinterpretować tak, że jeśli C wynika z p , to tym bardziej (*a fortiori*) wynika z A , gdyż A zawiera więcej informacji. Dlatego ten sposób tworzenia parafrazy jako zdania zbudowanego przy użyciu funktorów logicznych i wynikającego ze zdania wyjściowego nazwałem **parafrazą *a fortiori***, w skrócie ***paf***.

Rozważmy przykład: w pewnym lasu grzyby rosną zawsze i tylko wtedy (oczywiście przyjmujemy stosową porę roku i resztę okoliczności nie wymienianych tutaj) gdy spadnie deszcz, a potem jest ciepło; niestety nie było deszczu; zatem nie będzie grzybów. Dokonajmy teraz parafrazy w KRZ i sprawdźmy wynikanie. Celem jest tutaj uzasadnienie wniosku mówiącego o braku grzybów. Dokonajmy następującego podstawienia: p /rosną grzyby, q /padał deszcz, r /było ciepło. Zapiszmy teraz, na wół intuicyjnie, na wół formalnie, przedstawione wyżej rozumowanie:

- | | |
|---|------------------------------|
| 1. $p \equiv q \wedge r$ | przesłanka oryginalna |
| 2. $p \rightarrow q \wedge r$ | OE: 1 |
| 3. $p \rightarrow q \wedge r$ | <i>paf</i> : 2 ¹⁸ |
| 4. $\sim q$ | przesłanka oryginalna |
| 5. $\sim q \rightarrow \sim (q \wedge r)$ | prawo logiki |
| 6. $\sim (q \wedge r)$ | RO: 5, 4 |
| 7. $\sim p$ | reguła transpozycji |

W punktach 1. i 2. występuje „i”, które oznacza spójnik gramatyczny, natomiast od punktu 3. mamy już wyłącznie funktory logiczne. Prosty dowód prowadzi do wniosku, że p jest fałszywe, a taki sam wniosek wynika z rozumowania intuicyjnego przeprowadzonego na gruncie języka potocznego.

Niestety ta prosta teoretyczna formuła *paf* ma w praktyce pewne nieznośne wady. Najpierw wniosek wynikły z parafrazy musi być identyczny lub równoważny ze zdaniem wyjściowym, albo musi się pojawić **odwrotna *paf*** (w skrócie: ***opaf***), czyli wniosek w języku potocznym musiałby być *paf* wniosku wyrażonego w języku logiki. Dzieje się tak, ponieważ formuła:

$$\vdash (A \rightarrow p) \wedge (B \rightarrow q) \wedge (p \rightarrow q) \rightarrow (A \rightarrow B)$$

nie jest prawem logiki, natomiast jest prawem logiki formuła:

$$(A \rightarrow p) \wedge (q \rightarrow B) \wedge (p \rightarrow q) \rightarrow (A \rightarrow B)$$

(gdy p jest *paf* oryginalnej przesłanki A , a B jest *paf* wniosku q , wynikanie q z p zapewnia wynikanie B z A).

Drugą trudnością jest to, że w rozumowaniach często pojawiają się zdania złożone z innych zdań złożonych, dla których określenie *paf* nie jest proste, a po-

¹⁸ Parafraza tutaj dotyczy nie koniunkcji, ale implikacji. Jest to dobra *paf*, ze zdania 2. wynika zdanie 3., ale to zostanie bliżej wyjaśnione w dalszej części artykułu.

nadto grozi różnymi pułapkami. Powtórzmy poprzednie rozumowanie z pewną modyfikacją. Przyjmijmy, że było ciepło i potem padał deszcz. Czy grzyby wyrosły? Niestety nie, bo kolejność ciepła i deszczu była niewłaściwa. Poniżej podana jest parafraza, która prowadzi jednak do wniosku, że grzyby wyrosły. Przejrzemy ją, żeby znaleźć błąd. Naśladowując poprzednią parafrazę budujemy następujący dowód zdania p :

- | | |
|-------------------------------|-----------------------|
| 1. $p \equiv q i r$ | przesłanka oryginalna |
| 2. $q i r \rightarrow p$ | OE: 1 |
| 3. $q \wedge r \rightarrow p$ | <i>paf</i> 2 (?) |
| 4. $r i q$ | przesłanka oryginalna |
| 5. $q \wedge r$ | <i>paf</i> 4 |
| 6. p | |

Błąd pojawił się w wierszu 3, który jest niewłaściwą *paf* wiersza 2. Oczywiście $(q \wedge r)$ jest *paf* zdania $(r i q)$, ale parafraza implikacji $(r i q \rightarrow p)$ na $(q \wedge r \rightarrow p)$ nie jest już poprawna. Nie jest bowiem prawem logiki formuła [A jest tutaj skrótem formuły $(q i r)$]:

$$(A \rightarrow p) \wedge (A \rightarrow q \wedge r) \rightarrow (q \wedge r \rightarrow p)$$

Dowód istnienia grzybów jest niepoprawny, natomiast dowód ich nieistnienia (w tej samej sytuacji) w przyjętej parafrazie również nie jest możliwy, potrzebna byłaby parafraza zachowująca porządek czasowy.

Gdybyśmy chcieli dokonać właściwej *paf* dla implikacji (czyli w sytuacji, gdy niemożliwe byłoby utworzenie *par* dla obu stron, zwłaszcza dla poprzednika) na język logiki, to należałoby utworzyć *paf* dla następnika i *opaf* dla poprzednika. Wtedy z implikacji wyrażonej w języku potocznym wynikałaby implikacja otrzymana jako *paf*, zgodnie z prawem [zdanie wyjściowe : $(A \rightarrow B)$, parafraza: $(p \rightarrow q)$]:

$$(p \rightarrow A) \wedge (B \rightarrow q) \rightarrow [A \rightarrow B] \rightarrow (p \rightarrow q)$$

Poprawne wykonanie takiej parafrazy jest możliwe tylko wtedy, gdy na poprzedniku możemy wykonać *par*. Inaczej musielibyśmy zastosować *opaf*, a taka parafraza jest zakazana, jeśli chcemy badać dedukcyjną wartość argumentów. Mogłoby się bowiem zdarzyć, że z parafraz wynikałby żądany wniosek, ale nie wynikałby z przesłanek oryginalnych. Taka analiza byłaby zatem bezużyteczna. Taka niewłaściwa konstrukcja parafrazy może być nazwana **błędem *opaf***.

Skoro zbadaliśmy *paf* dla implikacji, w której parafraza dotyczyła także argumentów tej implikacji, sprawdźmy pozostałe popularne funktory: koniunkcję, alternatywę, równoważność (tu oczywiście mamy tylko *par*) i negację:

$$(A \rightarrow p) \wedge (B \rightarrow q) \rightarrow (A \wedge B \rightarrow p \wedge q)$$

$$(A \rightarrow p) \wedge (B \rightarrow q) \rightarrow (A \vee B \rightarrow p \vee q)$$

$$(A \equiv p) \wedge (B \equiv q) \rightarrow [(A \equiv B) \equiv (p \equiv q)]$$

$$(p \rightarrow A) \rightarrow (\sim A \rightarrow \sim p)$$

Jak widać, dla koniunkcji i alternatywy w celu uzyskania *paf* dokonujemy takiej właśnie parafrazy ich składników. Natomiast dla równoważności istnieje tylko *par*, a dla negacji byłaby potrzebna (zakazana) *opaf*. Można oczywiście otrzymać *paf* dla negacji, ale trzeba jej dokonać na całym zdaniu razem z negacją (można wprowadzić negację do wnętrza zdania), a nie zrobić *paf* dla zdania, a potem dołożyć negację. Na tym na razie zakończę kwestię tych rozbudowanych, podwójnych, parafraz.

Zasadę *paf* można też zastosować do, dość częstego używanego, przekładu zdań języka naturalnego zawierającego alternatywę rozłączną na logiczną alternatywę zwykłą. Na przykład: „Poszedł w lewo lub w prawo” jest w rzeczywistości alternatywą rozłączną, bo nie można iść w dwóch przeciwnych kierunkach jednocześnie. Zatem zapis symboliczny tego zdania jako alternatywy: $(p \vee q)$ jest błędny. Jednak zachowana jest zasada *a fortiori* i w wielu przypadkach jest to przekład wystarczający dla uzyskaniażądanego wniosku. Zasada tego przekładu oparta jest na prawie: $(p \equiv \sim q) \rightarrow p \vee q$.

W podręcznikach i ćwiczeniach z logiki znajdujemy nieraz propozycje lub zadania polegające na przekładzie spójników języka potocznego na funktry logiczne. „W wiele przypadkach” wiąże się to z zastosowaniem *paf*, zdania złożone przy użyciu funktrów logicznych wynikają ze zdań zbudowanych przy użyciu spójników języka potocznego. Czy jednak zawsze tak się dzieje, to kwestia do sprawdzenia. W każdym razie, ponieważ to rozległe zadanie wykracza poza ramy obecnego artykułu, trzeba tu przynajmniej zwrócić uwagę na to, że należałoby zbadać charakterystykę prawdziwościową (mówiąc ściślej wyodrębnić tę charakterystykę, a następnie dołączyć do niej także element intensjonalny) spójników języka potocznego, a dopiero potem zaproponować ewentualne *par* lub *paf*. Byłoby to zapewne pomocne w lepszym rozumieniu funkcjonowania obu języków.

Gramatycy języków potocznych też by mogli na tym skorzystać. Na przykład spójnik „albo” posiada następującą definicję w słowniku: „Spójnik wyrażający możliwą wymiennność albo wzajemne wyłączenie się zdań równorzędnych lub części zdań”¹⁹. Definicja ta dla kogoś nie znającego terminologii gramatycznej jest raczej trudna, dla kogoś znającego logikę jest mocno podejrzana. Najpierw mamy błędne koło, bo w definicji wyrażenia „albo” pojawia się „albo”. Następnie druga część definicji wyraźnie wskazuje na alternatywę rozłączną, gdyż ten sam słownik

¹⁹ *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1978, s. 30.

tak właśnie objaśnia znaczenie słowa „wyłączać” (nie jest to zatem wykluczanie w sensie logiki). Jednak ta druga część pozostaje wobec pierwszej części, tej przed „albo”, również w stosunku alternatywy rozłącznej (tak interpretuję „albo” występujące w definicji). Możemy zatem znacznie tego spójnika opisać następująco w terminach logicznych: p albo q (tutaj „albo” występuje jako słowo definiowane) znaczy to samo, co: p jest równoważne q albo (alternatywa rozłączna) p jest w stosunku alternatywy rozłącznej do q . Symbolicznie (symbol \perp oznacza alternatywę rozłączną):

$$(p \equiv q) \perp (p \perp q)$$

Przy innym zapisie alternatywy rozłącznej otrzymujemy formułę:

$$(p \equiv q) \equiv \sim (p \equiv q),$$

której tautologiczność jest zupełnie oczywista. Z pewnością nie tak autorzy słownika chcieli scharakteryzować ten funktor²⁰. Zastąpienie „albo”, alternatywy rozłącznej, przez „lub”, alternatywę zwykłą, nadal prowadzi do tautologii. Co można uczynić w tej sytuacji? Przecież definicja tego spójnika brzmi rozsądnie i tak właśnie jest on używany. W tym przypadku odpowiedź jest prosta: nie należy ustalać związku logicznego między obu znaczeniami tego spójnika, ale wypisać je jako znaczenia niezależne. W słownikach robi się to przy użyciu numerów, które wskazują na kolejne znaczenia bez narzucania związku logicznego pomiędzy nimi. Inaczej może być, jak w rozważanym przypadku, że definicja brzmi poprawnie, ale jej analiza prowadzi do absurdów. Głównym powodem jest pomieszanie stopni języka²¹, a przecież w walce z tym pomieszaniem gramatycy powinni wykazywać szczególną biegłość.

Stworzenie pełnego słownika przekładu spójników języka potocznego na wyrażenia logiczne może być zadaniem ważnym, twórczym i rozległym. Dodatkowo komplikuje sprawę wspomniana wyżej kontekstowość tych spójników. Jednak posiadanie takiego słownika pomogłoby w tworzeniu właściwych parafraz na użytek analiz logicznych tekstów zapisanych w języku potocznym (filozoficznym, teologicznym itp.). Autor takich analiz mógłby decydować, czy korzyści wynikające z formalizacji uzasadniają jej komplikacje, a w zależności od celu mógłby też decydować, czy wykorzystać *par* czy którąś z *paf*, bo takich parafraz może być wiele. Czy dobre narzędzia logicznej analizy wypowiedzi języka potocznego mogłyby pomóc w lepszym używaniu języka potocznego, szczególnie

²⁰ Widać tutaj też dwuznaczność „albo” w obu użyciach. „Albo” definiowane jest funktorem tworzącym tautologię i należy do języka drugiego stopnia, „albo” w definicji jest alternatywą rozłączną, która w rozważanej definicji należy do języka trzeciego stopnia.

²¹ Autorzy słownika zapewne mają świadomość różnych stopni języka w definicjach, ale chyba lepiej, gdyby tę różnicę jednak zaznaczali wyraźnie. Zapewne przyczyniłoby się to do podniesienia kultury gramatyczno-logicznej.

wtedy, gdy pełni on funkcję informacyjną? Trudno powiedzieć, ale zawsze można pomarzyć.

Okres kontrfaktyczny

Paf można zastosować niekiedy do parafrazy okresu kontrfaktycznego. Na przykład Jacek Juliusz Jadacki podaje następujący przykład: „Gdybym był szachem perskim, to zbudowałbym sobie pałace ze złota [...]”. Z tej wypowiedzi dowiadujemy się, jakie są marzenia jej autora i to, że szachem perskim on nie jest i raczej nie będzie. Tego rodzaju okres warunkowy jest w parafrazie logicznej przedstawiany jako zwykła implikacja materialna: $(p \rightarrow q)$. W rzeczywistości okres kontrfaktyczny zawiera jeszcze co najmniej jedną informację: $\sim p$. W związku z tym parafraza tego okresu warunkowego przyjęłaby kształt: $\sim p \wedge (p \rightarrow q)$. Taka parafraza miałaby cechy *paf*, a jednocześnie byłaby praktycznie nieprzydatna, choćby z tego względu, że wartość logiczna q nie odgrywa w tym wyrażeniu żadnej roli, co pokazuje prawo: $[\sim p \wedge (p \rightarrow q) \equiv \sim p]$. Jednak zastosowanie *paf* do rozważanej koniunkcji może dać ciekawe efekty. Możemy, biorąc pod uwagę cel, jaki chcemy osiągnąć, z koniunkcji $[\sim p \wedge (p \rightarrow q)]$ pozostawić $\sim p$, jeśli interesuje nas świat realny, lub $(p \rightarrow q)$, jeśli chcemy się zająć wyimaginowanym czy możliwym światem budowanym przez autora wypowiedzi.

Podaje się też następujący przykład okresu kontrfaktycznego ujętego przy pomocy implikacji: „Gdyby babcia miała wąsy, to by była dziadkiem”. Logicznym odpowiednikiem tego okresu ma być również implikacja $(p \rightarrow q)$. Jak można ocenić taki przekład? Przyjmijmy najpierw, że sam okres kontrfaktyczny jest prawdziwy i wąsy są na tyle sumiaste, iż płci, do której przynależy babcia, żadnym sposobem nie mogą się przydarzyć. Informacja zawarta w rozważanym przykładzie jest przynajmniej taka: $\sim p$ (babcia nie ma wąsów, bo nie ma), $\sim q$ (babcia nie jest dziadkiem, bo to niemożliwe), $(p \rightarrow q)$, choć to ostatnie osobliwie brzmi po uznaniu poprzednich informacji. Zresztą ta implikacja jest prawdziwa na podstawie pierwszych dwóch informacji: $[\sim p \wedge \sim q \rightarrow (p \rightarrow q)]$. W przypadku logicznej analizy tego okresu kontrfaktycznego najlepiej iść za intencją mówiącego, który zapewne chce powiedzieć coś w rodzaju: „Twoja teza jest fałszywa i nie wynika z uznanych w tym dyskursie przesłanek, a może z nich wyniknąć tylko wtedy, gdy dołożymy do nich fałszywą (najlepiej jawnie) przesłankę”. Takie podejście można ująć w następującą formułę logiczną: $A \wedge \sim q \rightarrow \sim p \rightarrow [A \rightarrow (p \rightarrow q)]$. Sens tej formuły jest taki: z uznanego zbioru przesłanek A i z dołączonego do niego (dla potrzeby argumentu) oczywistego zdania $\sim q$ wynika zdanie $\sim p$, które należy uznać; jeśli jednak upierasz się przy tym, że prawdziwe jest p , to przy uznaniu A musisz zgodzić się na niedorzeczne q .

Powróćmy jeszcze do problemu poruszonego w zakończeniu punktu poprzedniego, mianowicie do kwestii relewancji między zdaniem o przyszłości występującymi w implikacjach. Powstała wątpliwość, czy wymagany w tym przypadku warunek związku między zdaniem nie narusza zbyt mocno zasady ekstensjonalności logiki klasycznej. Mamy się tam interesować tylko wartościami logicznymi zdań, a nie związkami treściowymi między nimi. Taki związek jest jednak najczęściej konieczny, jeśli w zdaniach złożonych chcemy się posługiwać zdaniem o przyszłości. Zdania te nie mają określonej wartości logicznej, ale związki (treściowe, strukturalne, przyczynowe itp.) między nimi mogą mieć taką wartość i dzięki temu możemy uznać za prawdziwe zdanie: „Jeśli jutro spadnie dużo deszczu, to w ogródku będzie błoto”.

Możemy jednak w tej sytuacji posłużyć się *paf*. Jeśli między zdaniem występuje jakiś konieczny związek, który może być opisany jakąś implikacją relewantną, to tym bardziej występuje między nimi związek opisywany implikacją materialną. Formalnym przykładem takiego związku może być relacja między implikacją ścisłą i materialną (jeśli implikacja jest konieczna, to zachodzi):

$$\Box(p \rightarrow q) \rightarrow (p \rightarrow q)$$

Skoro zatem do niektórych związków między zdaniem o przyszłości możemy stosować logiki relewantne, niosące więcej informacji, to tym bardziej (a fortiori) logikę klasyczną. Oczywiście zgodnie z zasadą niedodawania informacji. Zasada *paf* byłaby zatem sposobem na niektóre parafrazy z języków intensjonalnych na języki ekstensjonalne, których wyrażenia z zasady przekazują mniej informacji niż odpowiadające im wyrażenia intensjonalne.

Uroki i pułapki negowania

Negacja jest funktora, który jest raczej prosty syntaktycznie, natomiast bardziej skomplikowany semantycznie, a w pragmatyce rodzi już cały świat problemów²². W podręcznikowych zastosowaniach logiki negacja zachowuje się dostojnie, jako jeden z elementarnych funktorów o oczywistym znaczeniu. Jest też jednym z nielicznych funktorów, który jest bardzo bliski znaczeniowo wyrażeniu „nieprawda, że...” używanym w języku potocznym. Okazuje się jednak, że bywa on podstępny nawet na poziomie elementarnej logiki i jej zastosowań. Jak wyżej zaznaczono, *paf* dla zdań zanegowanych wymaga odwrotnego kierunku niż przy zdaniach prostych. Z tego powodu komplikuje się na przykład *paf* implikacji, która jest alternatywą zaprzeczonego poprzednika i następnika.

²² Por. J. Antas, *O mechanizmach negowania*, Kraków 1991.

Zależność logiczna

Z *paf*, definicją zdania i problemem negacji wiąże się także kwestia zależności logicznej zdań. Za zdania zależne logicznie uważa się te, z których jedno wynika z drugiego lub które dopełniają się lub wykluczają. O ile wykluczanie i dopełnianie się można odnieść do relacji między zdaniami prostymi, o tyle wynikanie dotyczy tylko relacji między zdaniami złożonymi, bo wynikanie zachodzi wtedy, gdy jest ono prawem logiki. Przyjęto, że implikacja nie wskazuje na zależność logiczną, powodem tego jest zapewne prawo: $(p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p)$, zgodnie z którym dla dowolnych dwóch zdań występuje między nimi implikacja w jednym lub w drugim kierunku. Nie istnieje natomiast analogiczne prawo dotyczące dopełniania się i wykluczania. Taka sytuacja jest jednak kłopotliwa, bo zarówno intuicyjnie, jak i praktycznie posługujemy się implikacją jako relacją wyrażającą zależność logiczną.

Warto jednak implikację również uznać za rodzaj zależności logicznej, tyle że tutaj musimy już pamiętać o kolejności zdań. Jak można uzasadniać taką innowację terminologiczną? Zależność logiczna dotyczy takiej relacji między zdaniami w formule złożonej, że wiedząc o tym, iż formuła jest prawdziwa i znając odpowiednią wartość logiczną jednego ze zdań występujących w tej formule, możemy stąd wnosić o wartości logicznej drugiego zdania²³. Na przykład wiedząc o prawdziwości alternatywy i fałszywości jednego z jej argumentów, wnosimy o prawdziwości drugiego, czy też: wiedząc o prawdziwości wykluczania i znając prawdziwość jednego z argumentów, wnosimy o fałszywości drugiego. Zależność logiczna jest własnością bardziej pragmatyczną niż formalną. Jeśli na przykład wiemy o prawdziwości jakiegoś zdania, to wiemy, że pozostaje ono w zależności dopełniania z każdym innym zdaniem na mocy reguły dołączania alternatywy. Argumenty tej alternatywy są z definicji zależne logicznie, ale właściwie wartość logiczna drugiego zdania w ogóle się nie liczy. Jednak w praktyce wiele alternatyw rzeczywiście wskazuje na taką zależność, która jest przydatna w ocenie wartości logicznej jednego zdania na podstawie wartości drugiego. Zależność logiczna jest przede wszystkim funkcją dyskursu, w którym się ona pojawia.

Poszukując zdań zależnych logicznie eliminujemy od razu formuły, których wartość nie zależy w ogóle od wartości obu zdań prostych, czyli dwie formuły: z wszystkimi jedynkami i wszystkimi zerami) lub zależy tylko od wartości jednego ze zdań, czyli cztery formuły. Następnie za niezależne uznamy te zdania, które występują w formułach połączonych koniunkcją, czyli te, które są prawdziwe tylko dla jednej kombina-

²³ Można by rozszerzyć tę definicję także na formuły fałszywe, ale nie miałyby to większego sensu, zwłaszcza z punktu widzenia zastosowań logiki, w których stawiamy na prawdę, natomiast fałsz pojawia się tam wtórnie. Takie szersze ujęcie zależności logicznej byłoby też nieprzydatne do definiowania pojęcia zdania w formułach złożonych ze zdań o przeszłości.

cji wartości logicznych argumentów, takich formuł jest cztery, występuje w nich jedna jedynka i trzy zera. Pozostaje sześć formuł, cztery alternatywy ($p \vee q$), ($\sim p \vee q$), ($p \vee \sim q$), ($\sim p \vee \sim q$) i dwie równoważności: ($p \equiv q$) i ($p \equiv \sim q$).

Te sześć formuł chcę traktować jako formuły określające **zależności logiczne**. Mogą się w nich pojawiać zdania o przyszłości w sytuacji, gdy formuły te są prawdziwe. Taki wybór jest, jak wspomniano wyżej, w znacznej mierze uzasadniony ontologią świata, w którym żyjemy, który opisujemy, o którego przyszłości coś wiemy, choć nie wiemy wszystkiego²⁴. Nie wiem, czy jutro będzie ładna pogoda, ale mogę uczynić postanowienie: Jeżeli jutro będzie ładna pogoda, to otworzę okna na oścież. Mogę bowiem z wystarczającą dozą pewności przyjąć, że jutro może być ładna pogoda, że nie znikną okna i domy, i że będę mógł otworzyć okna, a siebie znam na tyle dobrze, iż wiem, że takie postanowienie potrafię wypełnić. Zależność logiczna jest właściwie pojęciem semantyczno-pragmatycznym i wiąże się ze strukturą świata, człowieka jako podmiotu poznającego i możliwością oceny prawdziwości zdań a czasami tylko związków zdaniowych.

Usprowadzeniem włączenia implikacji do związków opisujących zależność logiczną może być w niektórych przypadkach oparcie implikacji na jakimś innym związku, czyli (podobnie jak w relacji między implikacją ścisłą i materialną) potraktowanie implikacji jako *paf*. Na przykład implikacja: „Jeżeli będę miał czas, to pójdę na spacer” nie jest przypadkowym zbiegiem zdań prawdziwych, ale parafrazą stwierdzenia: postanawiam, że itd. Podobnie implikacja: Jeśli pada deszcz, to jest mokro jest wnioskiem (czyli *paf*) z analizy związku przyczynowego²⁵. Można powiedzieć, że z wiedzy o związku przyczynowym, możliwego do zanalizowania w terminach wynikania logicznego, wybieramy najbardziej nas interesującą implikację i używamy jej jako skrót do opisu tego związku²⁶. Poza tym, gdyby implikacja nie wyrażała związku logicznego, trudno byłoby uzasadnić tak powszechne dopuszczenie w jej zastosowaniach zdań o przyszłości. Uwaga

²⁴ Jak to powiada Wójcicki: „Logika oddzielona od filozofii jest logiką bez duszy”.

²⁵ Związek przyczynowy, czy ogólnie biorąc funkcjonalny, który ujmuje jakieś prawa przyrody, posługuje się bogatszym słownikiem niż słownik KRZ. Pojawiają się tam kwantyfikatory, predykaty i zmienne nazwowe. Przypomina o tym Quine’owskie kryterium istnienia dla teorii fizycznych. Takie ujęcie praw dotyczy zapewne nie tylko fizyki, ale też innych sytuacji, w których posługujemy się predykcją na podstawie jakichś uznanych zależności. Z tego wynika, że gdy opisujemy przyszłość w terminach KRZ, zawsze jest to jakiś skrót, wniosek, z zależności opisywanej bogatszym rachunkiem. Wtedy parafrazy *a fortiori* są nie do uniknięcia.

²⁶ Por. J. Bocheński, *O analogii*, [w:] J. Bocheński, *Logika i filozofia*, PWN, Warszawa 1993, s. 63–65. Co oczywiście nie znaczy, że w tego rodzaju implikacji poprzednikiem ma być zawsze zdanie opisujące przyczynę, a następnikiem zdanie opisujące skutek. Relacja między związkiem przyczynowym i logicznym jest zagadnieniem obszernym i tutaj nie będziemy się nim bliżej zajmować, gdyż wykracza to poza tematykę tego artykułu. Mylenie tego związku zdarza się i filozofom, i logikom, dlatego należałoby się tym zająć obszerniej.

ta dotyczy wszystkich sześciu związków logicznych, choć równoważność częściej chyba jest oparta na związku analitycznym. Nie jest to jednak regułą, na przykład u Barbary Stanosz znajdujemy taką równoważność: „Ukończę studia doktoranckie i będę pracować naukowo lub zostanę nauczycielem zawsze i tylko wtedy, gdy zadowolę się skromnymi dochodami”. Alternatywa rozłączna (sprzeczność) może być oparta na związku analitycznym, ale też i na rzeczowym („albo pójdę w lewo, albo w prawo”). Oczywiście związek analityczny może mieć stylizację przyszłościową, ale on sam jest pozaczasowy.

Negacje zależności logicznej i inne przykłady

Polemika z ćwiczeniami z logiki jest kłopotliwa, bo nawet w sytuacji, gdy autor podaje sztuczne i dziwne zdania i związki między nimi, można je traktować jako sposób ukazania na przykład ekstensjonalności logiki. Nie stronili od tego choćby scholastycy, którzy podawali taki przykład implikacji materialnej: „Jeżeli jesteś osłem, to jesteś Bogiem”. Sądzę, że uwagi podane wyżej w tym artykule pozwolą z pożytkiem przedyskutować niektóre ćwiczenia z logiki. Najczęściej nie będzie to krytyka, bo nikt z góry nie ustalił minimum dziwności zastosowań logiki, ale raczej dyskusja nad możliwościami interpretacji. Sądzę, że wielu czytelników, a czasami może i paru autorów, nie uświadamia sobie dobrze pewnych możliwości i konsekwencji interpretacyjnych, jakie dają wędrówki między językiem logiki i językiem potocznym.

Przykład z *Elementów semiotyki logicznej* (s. 28): „Kłamie zawsze wtedy, gdy czuje się winna”. Parafraza w KRZ jest prosta: „Jeżeli czuje się winna, to kłamie”. Ćwiczenie poleca podać zdanie sprzeczne z tym zdaniem. Odpowiedź jest prosta: „Czuje się winna i nie kłamie”. Zadanie wykonane, z pewnością poprawnie. Mamy tu przykład *par* i zaprzeczenia *par*. Jednak wyobraźmy sobie inny przykład, choćby znany już: „Wstałem i zjadłem”. Jeśli uznamy za zdanie sprzeczne z tym wyrażenie: „Nie wstałem lub nie zjadłem” (czyli zaprzeczenie *paf*), otrzymamy zdanie nie sprzeczne z wyjściowym, ale przeciwne, bo jest to zaprzeczenie dołączone nie do *par*, lecz do *paf*.

Paf jest wiele, więc warto zapytać jakie są związki między nimi oraz (osobno) między ich zaprzeczeniami. Otóż nie na żadnych. Jest to bardzo prosty, ale znaczący efekt stosowania tego rodzaju parafraz. Może on mieć na przykład znaczenie w dyskursie, gdy zdarzy się tak, że dwaj dyskutanci wygłaszając zupełnie z sobą nie związane twierdzenia, będą odrzucać to samo twierdzenie wyjściowe. Jeśli wywiąże się między nimi spór na temat słuszności głoszonych twierdzeń (mam na myśli zaprzeczone parafrazy), warto pomyśleć nad tym, czy nie należałoby zaniechać sporu, skoro tezę wyjściową i tak odrzucają.

Przy tworzeniu zaprzeczeń na podstawie parafraz narażamy się na znaczące odejście od oryginalnej informacji. Nagminnie popełnianym błędem jest tu mylenie

języka z metajęzykiem. Jeśli stawiamy negację w kontekście związku logicznego zawsze powstaje pytanie, czy chodzi o **negację tego związku**, czy **negację faktu zachodzenia tego związku**. Język krytyki naukowej zna to rozróżnienie, ale jest ono stosowane o wiele rzadziej niż powinno. Mam na myśli tzw. **fałszywą alternatywę**, która nie jest zaprzeczeniem alternatywy [$\sim(p \vee q)$, czyli $(\sim p \wedge \sim q)$], ale stwierdzeniem metajęzykowym, że alternatywa taka nie zachodzi. Nie używa się natomiast wyrażenia „**fałszywa implikacja**” lub innego stosownego określenia dla stwierdzenia braku zachodzenia implikacji w odróżnieniu od zaprzeczenia implikacji [$\sim(p \rightarrow q)$, czyli $(p \wedge \sim q)$]. Czym innym jest brak zachodzenia implikacji a czym innym zachodzenie koniunkcji poprzednika i zaprzeczonego następnika. Różnica jest zasadnicza, choć w praktyce językowej nie zawsze łatwa do uchwycenia, choćby dlatego, że implikacje materialne są często niedokładnie wyrażanymi implikacjami formalnymi, przy których kwestia zależności logicznej i negacji wygląda nieco inaczej. Odróżnienie braku wynikania od stwierdzenia prawdziwości wyrażenia sprzecznego z implikacją jest łatwe, gdy kwestia dotyczy wynikania inferencyjnego, czyli w ramach samego formalizmu. W przypadku wynikania implikacyjnego nie zawsze jest to łatwe, ale i tutaj możemy się posłużyć pewną odmianą **zasady a fortiori**. Załóżmy, że ktoś przeczy temu, iż ze zdania p wynika implikacyjnie zdanie q , czyli mówi coś w rodzaju: „Nieprawda, że jeżeli p , to q ”. Zapytany o uzasadnienie swojej opinii może powiedzieć, że nie widzi podstaw dla stwierdzenia takiego związku. Jest to wyjaśnienie niekoniecznie przekonujące, ale chyba najwłaściwsze, choć jednak nieco słabe, bo ktoś może stwierdzić, że on widzi takie podstawy i nieraz spór o te podstawy lub ich brak może być nierozstrzygalny. Może być jednak tak, że ten, kto odrzuca ów związek, stwierdzi, iż zna przypadek, gdy p było prawdziwe, a q fałszywe. Wtedy oczywiście implikacja przepada, bo udowodniono jej fałszywość. Jednak taki argument za brakiem implikacji ma cechy a fortiori, bo jest on mocniejszy niż sama teza o braku związku. Innymi słowy, jeśli istnieje przypadek, że p jest prawdziwe, a q fałszywe, to na pewno nie zachodzi implikacja: jeżeli p , to q . Ale nie na odwrót, możemy bowiem nie mieć podstaw dla stwierdzenia implikacji nawet bez posiadania kontrprzykładu²⁷.

²⁷ Jeszcze raz przypomnę, że omawiana tu różnica jest zupełnie oczywista w przypadku wynikania inferencyjnego, gdy mówimy o wynikaniu formuł logicznych tworzących nie tylko implikację, ale prawo logiki. Tutaj różnica między prawdziwością koniunkcji poprzednika i zaprzeczonego następnika a niezachodzeniem wynikania może być stwierdzona formalnie i bez żadnych wątpliwości. Warto na zasadzie analogii przenieść niektóre intuicje z wynikania inferencyjnego na implikacyjne, aby lepiej zrozumieć omawiane różnice w odniesieniu do implikacji. Jeśli już mowa o analogiach, to pomiędzy wynikaniem inferencyjnym a wynikaniem w formie implikacji materialnej należałoby umieścić implikację formalną, która łączy w sobie część efektów z jednej i drugiej strony. Poniżej będzie przykład, który częściowo ukaże tę pośrednią rolę implikacji formalnej w stwierdzaniu braku wynikania.

Powiedzmy, że ktoś twierdzi: „Jeżeli dziadka bołą stawy, to dziś będzie deszcz”. Można temu zaprzeczyć w ten sposób, że dziadka kiedyś bołały stawy, a deszczu nie było. Jednak zaprzeczenie „równoważnościowe”, czyli posiadające tyle mocy, ile trzeba, a nie więcej, może być takie, że lekarz znający dobrze stan zdrowia dziadka powie, że jego choroba stawów ma inne przyczyny niż te, z którymi się ją zwykle wiąże i jego ból stawów nie ma żadnego związku ze stanem pogody. W tej sytuacji nie musimy czekać na sfalsyfikowanie związku między stawami i deszczem, ale od razu uznamy, że nie mamy podstaw, by ten związek uznać za prawdziwy.

Pojawia się tu jeszcze jeden ciekawy efekt. Mianowicie wiele implikacji, jakimi posługujemy się w praktyce życiowej, a nawet w nauce, może być rozwiniętych do równoważności. Jeśli jednak z jakichś powodów nie interesuje nas odwrotna implikacja, to o niej nie wspominamy, a czasami nawet zapominamy. Wracając do dziadka, gdyby zapytać kogoś (może i jego samego) kto twierdzi, że zachodzi implikacja między bólem stawów u dziadka i deszczem, czy zachodzi również implikacja odwrotna, najczęściej by to potwierdził. Tyle że o implikacji odwrotnej się nie myśli, bo skoro już pada deszcz, raczej nie troszczymy się o to, czy zapowiedzi deszczu były słuszne czy nie. Zwyczajna oszczędność myślenia. Jednak gdyby ktoś sobie uświadomił, że nie zachodzi odwrotna implikacja, czyli z deszczu nie wynika (logicznie) wcześniejszy ból stawów u dziadka, prawdopodobnie zwątpiłby w zachodzenie implikacji od bólu do deszczu.

Podobnie zdarza się i w prawach naukowych. Pierwsze prawo Newtonowskiej dynamiki, przytoczone w nieco innej stylizacji w pierwszym paragrafie, zostało przez samego autora sformułowane w postaci implikacji: „Każde ciało trwa w swym stanie spoczynku lub ruchu prostoliniowego jednostajnego, jeżeli siły przyłożone nie zmuszą ciała do zmiany tego stanu”. W rzeczywistości jest ono równoważnością, choć implikacja odwrotna jest mało intuicyjna. W każdym razie warto się zastanowić, czy implikacja, jaką się posługujemy w jakimś rozumowaniu nie jest „częścią” równoważności, wtedy łatwiej potrafimy ocenić, czy ta implikacja rzeczywiście zachodzi.

Po tych ogólnych uwagach powróćmy do paru przykładów podręcznikowych. Hołówka (s. 43): „Nieprawda, że jeśli frytki smaży się na starym oleju, to zawierają one substancje rakotwórcze”. Kontekst ćwiczenia wskazuje jednoznacznie, że wyrażenie to jest parafrazowane jako zaprzeczenie implikacji, czyli: $\sim (p \rightarrow q)$. Z punktu widzenia zadań, jakie stawia przed czytelnikiem ćwiczenie wszystko jest w porządku, chodzi w nim bowiem o zbadanie zależności formalnych między formułami, których podstawieniami są podane w ćwiczeniu zdania. Jest to taki rodzaj podstawienia, który właściwie nie gubi własności formalnych – zamiast zmiennych zdaniowych, mamy wyrażenia, które „robią za” zdania i po dokonaniu mechanicz-

nego zastąpienia tych wyrażeń zmiennymi zdaniowymi, a spójników funktorami otrzymujemy skrócony zapis w przyjętej w rozważanym ćwiczeniu symbolice KRZ.

Rozważenie przyjętej parafrazy wykracza poza cele wyznaczone w ćwiczeniu, ale za to prowadzi do ciekawych wniosków. Dokonajmy podstawienia w koniunkcji, która jest zaprzeczeniem implikacji. Otrzymujemy zdanie: „Frytki smaży się na starym oleju i nie zawierają one substancji rakotwórczych”. Wyobraźmy sobie takie stwierdzenie jako element dyskusji na temat związku frytek z olejem. O wiele bardziej naturalną wydaje się taka interpretacja, wedle której nie ma związku między olejem i substancjami rakotwórczymi we frytkach. Koniunkcja wyżej przytoczona oczywiście wskazuje na brak związku między obu zdaniem, ale z punktu widzenia normalnego dyskursu mówi wyraźnie za dużo. O ile bowiem można poważnie traktować stwierdzenie o braku związku, o tyle trudno w ten sam sposób traktować stwierdzenie, że frytki smaży się na starym oleju (sam widziałem frytki smażone na świeżym oleju). Dość trudno też przyszłoby przekonać rozmówców, że frytki nie mają substancji rakotwórczych. W każdym razie widzimy jasno, że obstawanie przy prawdziwości wyrażenia $\sim (p \rightarrow q)$ jest o wiele mocniejsze, zawierające zdecydowanie więcej informacji, niż stwierdzenie braku wynikania implikacyjnego między p i q . Z pierwszego wynika drugie, z drugiego nie wynika pierwsze. Przy tworzeniu parafraz musimy być tego świadomi. Logicy przypominają o tym, że język potoczny zawiera wyrażenia różnych poziomów języka, co prowadzi nawet do antynomii logicznych, a przy tworzeniu parafraz nieraz jakby o tym zapominają.

Stosunkowo bliskie i intuicyjne połączenie między brakiem wynikania i zaprzeczeniem na poziomie języka w rozważanym przypadku (i wielu jemu podobnych) można chyba uzyskać przez zastosowanie parafrazy nie w rachunku zdań, ale w rachunku predykatów. Wtedy wyjściową implikację należałoby zapisać w postaci implikacji formalnej: dla każdej porcji frytek itd., czyli: $\forall x (Px \rightarrow Qx)$. Implikację materialną podaną w ćwiczeniu można traktować jako *paf* implikacji formalnej. Znika kwantyfikator i zmienna x , ale intuicja pozostaje ta sama: smażenie na starym oleju powoduje wskazane skutki. Można ewentualnie posłużyć się tu wyjaśnieniem, które formalnie uchwyci ideę *paf*: $\forall x (Px \rightarrow Qx) \rightarrow (Pa \rightarrow Qa)$. Jeśli coś jest prawdziwe dla każdej porcji frytek, to jest również prawdziwe dla jakiejś konkretnej, przeciętnej, statystycznej itp. porcji.

Być może odejście od implikacji formalnej w niektórych przypadkach wskazuje na zgodę autora wypowiedzi, by nie upierać się przy stuprocentowej zależności (dla każdego x ...), ale na jakimś statystycznie znaczącym związku. Taka intuicja i sposób jej wyrażenia dobrze działa w języku potocznym, ale w przekładzie na język logiki klasycznej może prowadzić do trudności, które jak w rozważanym przykładzie, są ukryte w implikacji, a stają się jawniejsze po jej zaprzeczeniu.

Zaprzeczenie implikacji formalnej ma postać: $\exists_x (Px \wedge \sim Qx)$, czyli: istnieje taka porcja frytek, które była smażona na starym oleju, a substancji rakotwórczych w niej nie stwierdzono. Jednak takiego podstawienia nie uzyskamy korzystając z formuły: $(p \wedge \sim q)$. Porównując te formuły widzimy dysproporcję informacyjną między nimi: w pierwszej, tej z kwantyfikatorem szczegółowym, stwierdzamy, że istnieje taka porcja frytek (choćby i jedyna, teraz lub w nieokreślonej przeszłości), która choć smażona na starym oleju nie zawierała substancji rakotwórczych, w drugiej stwierdzamy, że frytki smaży się na starym oleju (wygląda na to, że wszystkie frytki) i nie zawierają one substancji rakotwórczych (choćby nawet ktoś je tam specjalnie umieścił albo znajdowały się tam z innych przyczyn). Podstawienie pierwszej formuły brzmi sensownie, natomiast podstawienie drugiej formuły jest w zwykłym dyskursie nie do przyjęcia. Widać tu wyraźnie, że zaprzeczenie implikacji formalnej jest o wiele bliższe (choć nie tożsame) stwierdzeniu o braku rozważanego związku implikacyjnego aniżeli zaprzeczenie implikacji formalnej. Oba te zaprzeczenia są mocniejsze od stwierdzenia braku związku wynikania implikacyjnego.

Następny przykład jeszcze wyraźniej uwydatni pewne problemy zaprzeczenia *paf* (Szymanek etc., s. 120): „Nieprawda, że jeśli nie ustąpimy Rosji, to nie utrzymamy tamtejszych rynków zbytu”. Rozważmy najpierw argument pierwszej negacji, czyli negowaną implikację. Czytamy, że jeśli nie ustąpimy Rosji, nie utrzymamy tamtejszych rynków zbytu. Zatem jeśli ustąpimy, nie wiemy, co się stanie. Brzmi to rozsądnie. Jednak, gdy próbujemy przy pomocy prawa transpozycji wyeliminować dwie negacje w tym zdaniu, co z punktu widzenia logiki jest jedynie zabiegiem kosmetycznym, bo daje formułę równoważną, tracimy poczucie naturalności rozważanego związku: „Jeśli utrzymamy rosyjskie rynki zbytu, to ustąpimy Rosji”. Czy jest to efekt przejścia od związku przyczynowego do związku logicznego (albo od ontologii do epistemologii), czy przejaw paradoksu implikacji, czy może efekt zakamuflowanej *paf* albo jeszcze coś innego? Prawdopodobnie powodem jest jakaś mieszanka tych różnych czynników. Nie będę tutaj się tym bliżej zajmował, ale takie poczucie nienaturalności przedstawionego związku, który ma być logicznie identyczny z innym, zupełnie naturalnym, jest z pewnością zachętą do dalszej analizy i pokazuje, jak wiele możliwości i zagadnień stoi przed tą dziedziną badań.

Wróćmy do pierwszego zdania, czyli zaprzeczenia implikacji. Autorzy ćwiczeń w rozwiązaniach wybranych zadań podają następujący schemat logiczny tego wyrażenia: „nie-[jeśli nie-p to nie-q], czyli: $\sim(\sim p \rightarrow \sim q)$. Jeśli potraktujemy rozważane zdanie złożone jako podstawienie zmiennych zdaniowych formuły logicznej zdaniem czy zdaniopodobnymi wyrażeniami, które praktycznie pełnią tylko rolę zmiennych, wszystko jest w porządku. Inaczej jednak wygląda sprawa,

gdy chcemy popatrzeć na formułę logiczną jako na parafrazę zdania użytego jako element dyskursu. Do takiego podejścia zachęca dodatkowo tytuł książki, która dotyczy nie ćwiczeń z logiki formalnej, ale ćwiczeń w badaniu argumentów. Wyobraźmy sobie zatem spór, w który pojawia się wskazana w tym przykładzie implikacja i jej zaprzeczenie. Ktoś twierdzi, że jak nie ustąpimy Rosji, to nie utrzymamy tamtejszych rynków zbytu. Zupełnie sensowne stwierdzenie, ktoś żyjący w naszej sytuacji może mieć dobre powody, aby tak twierdzić. Ktoś inny się z tym nie zgadza. Zapytajmy, co mógłby znaczyć ten sprzeciw. Można sobie wyobrazić między innymi następujące odpowiedzi:

- a) rynki rosyjskie utracimy tak czy inaczej ($\sim q$),
- b) rynki rosyjskie utrzymamy tak czy inaczej (q),
- c) nie ustąpimy Rosji, a i tak utrzymamy tamtejsze rynki zbytu ($\sim p \wedge q$), mam na ten temat tajne informacje, zarówno ze strony polskiej, jak i rosyjskiej i wiem, jaka jest (jeszcze tajniejsza) umowa między obu stronami,
- d) może zdarzyć się tak, że nie ustąpimy Rosji, a i tak utrzymamy tamtejsze rynki zbytu, ale nie mam pojęcia, czy tak się rzeczywiście stanie [$\diamond(\sim p \wedge q)$],
- e) utrzymamy albo nie utrzymamy ich rynki zbytu, ale to nie ma żadnego związku z naszą polityką w rozważanej sprawie (brak związku logicznego, niczego się nie twierdzi).

Zapewne istnieją jeszcze inne możliwości wyrażenia braku zgody na rozważaną implikację. W wymienionych wyżej możliwościach odnajdujemy różne zależności z implikacją, której się przeczy:

- a) wynikanie: $\sim q \rightarrow (\sim p \rightarrow \sim q)$,
- b) dopełnianie: $\sim q \rightarrow (\sim p \rightarrow \sim q)$,
- c) sprzeczność: $\sim p \wedge q \equiv \sim (\sim p \rightarrow \sim q)$,
- d) dopełnianie – na gruncie logiki modalnej: skoro [$\sim p \wedge q \equiv \sim (\sim p \rightarrow \sim q)$] i [$\sim p \wedge q \rightarrow \diamond(\sim p \wedge q)$], to [$\sim(\sim p \rightarrow \sim q) \rightarrow \diamond(\sim p \wedge q)$],
- e) brak związku.

Autorzy uznali odpowiedź c), co jest zupełnie poprawne, gdy pomijamy znaczenie zdań, a interesujemy się jedynie mechaniczną zamianą zdań na zmienne zdaniowe. Widzimy jednak, że sensowne wypowiedzenie takiego stwierdzenia wymaga wyjątkowych informacji, o jakie trudno w normalnym dyskursie. Bez tych informacji stwierdzenie c) staje się prorocstwem, koniunkcją dwóch zdań o przyszłości. O wiele bardziej naturalne jest uznanie odpowiedzi e), która po prostu stwierdza wątpliwość na temat możliwości przewidzenia procesów polityczno-gospodarczych. Pozostałe możliwości przypominają o tym, że jeśli nie zachodzi konkretny związek logiczny między jakimiś zdaniem, to oczywiście może zachodzić inny związek, ale to już możemy stwierdzić tylko na podstawie dodatkowych informacji.

Kilka przykładów z polskiej filozofii logicznej

Paf nabierają szczególnego znaczenia przy próbach formalizacji niektórych zagadnień filozoficznych, zwłaszcza dowodów istnienia Boga, które słusznie są ulubionym przedmiotem analiz logicznych. Sądzę, że uwagi zamieszczone w tym artykule pomogą w miarę łatwo określić rodzaj parafraz użytych w danej formalizacji, a tutaj chcę zamieścić jedynie krótkie przykłady parafraz różnego rodzaju z pominięciem kontekstu, aby nie przedłużać i tak już obszernego tekstu.

W analizie pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu dokonanej przez Józefa Bocheńskiego na jednej stronie znajdujemy *paf* i *opaf*²⁸. Jest to tym ciekawsze, że sformułowania Tomasza sprawiają wrażenie nadających się łatwo do tworzenia *par*. W pierwszym przykładzie parafraza została dokonana w ramach samego tekstu filozoficznego i brzmi następująco: „Wszystko, co jest w ruchu, jest przez coś poruszane”. Bocheński wyraża to w formule: $\forall x[\mu(x) \rightarrow \exists(x, y)MAD(x, y, z)]$. Pojawiają się tu dwie kwestie. Przytoczone twierdzenie ma postać implikacji, ale w istocie zależność między obu jej stronami można wyrazić także przy pomocy równoważności, przecież jeśli coś jest poruszane, to jest w ruchu. Jednak implikacja, która pojawia się zarówno w tekście, jak i w formule logicznej wystarcza jako przesłanka dowodu. Druga kwestia dotyczy następnika, który jest relacją trójczłonową [$MAD(x, y, z)$: „ x jest poruszane przez y w odniesieniu do z ”], podczas gdy w tekście występuje relacja dwuczłonowa („ x jest przez coś poruszane”). Ponieważ ta druga wynika z pierwszej, mielibyśmy tutaj *opaf*. Jednak tę subtelność możemy pominąć, ponieważ jest ona przykładem uzupełnienia pewnych szczegółów potrzebnych do przeprowadzenia analizy²⁹. Nieco gorzej wygląda sprawa wcześniejszego twierdzenia ze wspomnianej strony artykułu Bocheńskiego: „Ta sama rzecz nie może w odniesieniu do tego samego być jednocześnie w akcji i możliwości”. Formuła logiczna będąca parafrazą tego twierdzenia jest następująca: $\forall(x, y) \sim [A(x, z) \wedge P(x, z)]$. Jak widać, pominięta została zmienna czasowa, która występuje w formule wyjściowej. Mamy więc tutaj przykład *opaf*, choć zależy to od tego, czy zgodzimy się na uzupełnienie formuły: dla każdego x, y, t, \dots , czyli uznamy, że stwierdza ona, iż nigdy (w żadnym momencie czasu) nie może zachodzić wypisana koniunkcja. Jest to uzupełnienie zgodne z metafizyką, która dopuszcza bycie w tym samym akcie i możliwości w odniesieniu do tego samego,

²⁸ J. Bocheński, *Pięć dróg*, [w:] J. Bocheński, *Logika i filozofia*, Warszawa 1993, s. 498.

²⁹ Ta sytuacja wyraża też pewien styl podejścia do formalizacji. Nie zawsze powinno w niej chodzić o to, by dokładnie przedstawić rozumowanie przedstawione w języku potocznym. Czasami język logiki użyty w formalizacjach powinien wręcz zastąpić język potoczny, albo nawet wymusić inne podejście do badania argumentów. Tak właśnie powstawała fizyka, która na podstawie założenia matematyczności przyrody zmieniała nie tylko metodologię, ale i epistemologię badań fizycznych i dzięki temu osiągnęła wielkie sukcesy. Może i przed logiką taka droga stoi otworem.

tyle że nie w tym samym momencie. Problem, jaki pojawił się w formalizacji Tomaszowego dowodu, można zlikwidować przez uzupełnienie zmiennej czasowej w formule 11. na s. 484, a potem zastosowanie prawa transpozycji do tej formuły i do formuły wyżej rozważanej. To jednak zostawiam bardziej zainteresowanym formalizacją Bocheńskiego.

W drugiej drodze pojawia się twierdzenie: „Niemniej ani nie spostrzegamy tego, ani nie jest to nawet możliwe, żeby coś było przyczyną sprawcą samego siebie”. Stwierdzenie niemożliwości „auto-sprawstwa” jest oczywiście mocniejsze niż stwierdzenie jego niezachodzenia. W dowodzie pojawia się jeszcze słabsze podejście do tego już słabszego stwierdzenia, mianowicie nie jest ono przyjęte na zasadzie *paf*, ale wywnioskowane pośrednio przy użyciu prawa transpozycji wykorzystującej przesłankę mówiącą, że *x* nie może być przed *x*-em³⁰. W ten sposób otrzymujemy nieco uwikłaną, ale wyraźną *paf*, można powiedzieć, że dwukrotną.

Wspomnę też pomyłkę Salamuchy, u którego pojawiła się *opaf* w analizie pewnego problemu w tekście św. Tomasza z Akwinu. Brak wynikania między dwoma formułami wyrażony u Tomasza stwierdzeniem „non sequitur” Salamucha ujął formalnie przy pomocy zaprzeczenia implikacji, czyli koniunkcji poprzednika i zaprzeczonego następnika. Jest to oczywisty błąd³¹, brak jakiegoś związku logicznego, w tym przypadku wynikania, nie oznacza pojawiania się innego związku, choć też oczywiście nie odrzuca takiej możliwości. Pomyłka jest pomyłką, ale możemy w ramach dociekliwości w poszukiwaniu parafraz zinterpretować to jako przykład błędu *opaf*. Z zaprzeczenia implikacji wynika bowiem, jak już wspomniano, zaprzeczenie wynikania, ale nie na odwrót.

Jeszcze przykłady z filozofii współczesnej. W książce na temat podstaw analizy dyskursu filozoficznego³² znajdujemy dwa sposoby interpretacji wyrażenia „tylko”. Jest on interpretowany przy użyciu *par* w parafrazy twierdzenia: „Tylko to, co jest, istnieje”, która przyjmuje kształt implikacji: $\forall x (Ex \rightarrow Jx)$ ³³. W innym miejscu (i u innego autora) parafraza innego wyrażenia z „tylko” ma kształt równoważności, mianowicie twierdzenie: „Tylko przedmiot jest ze sobą tożsamy” jest

³⁰ Por. tamże, s. 487.

³¹ Por. J. Salamucha, *Narzędzia logiczne a narzędzia logistyczne*, [w:] *Wiedza i Wiara*, Lublin 1997, s. 191–193. Szerzej na temat tego błędu pisałem w: Z. Wolak, *Krakowskie poszukiwanie rozumu w wierze*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, pod red. M. Rembierza i S. Cadra, Kęty 2010, s. 55–57.

³² E. Nieznański, K. Świętorzecka, R. Tomanek, *U podstaw analizy filozoficznego dyskursu z wykorzystaniem interpretacji Władysława Tatarkiewicza*, Warszawa 2010.

³³ Tamże, s. 201. Jednocześnie znajdujemy tam *paf*, ponieważ w stwierdzeniu Parmenidesa, z którego zaczerpnięto to twierdzenie, znajduje się modalny funktor konieczności, pominięty w omawianej parafrazy.

ujęte w formułę: $\forall x (x \varepsilon I \leftrightarrow x \varepsilon x)$ ³⁴. Jest to przykład *opaf*, bo „tylko” jest poprawnie parafrazowany przy pomocy implikacji³⁵, a implikacja wynika z równoważności.

Ciekawa jest parafraza wyrażająca zasadę przyczynowości:

$$\forall (x,y)(Pxy \wedge Ex \rightarrow Ey)$$
³⁶.

Dla każdego x i y , jeśli zachodzi między nimi związek przyczynowy i x istnieje, to istnieje również y . Jest to zapewne słabsze twierdzenie niż to, które bliżej ujmuje rozważaną zasadę. Trudno bowiem przypuścić, że związek przyczynowy mógłby zachodzić między nieistniejącymi przedmiotami. Właściwsze byłoby zatem twierdzenie: $\forall (x,y)(Pxy \rightarrow Ex \wedge Ey)$. Jednak pierwsza formuła wynika inferencyjnie z drugiej, można by więc uznać, iż jest ona *paf* dla tej drugiej formuły opisującej zasadę przyczynowości³⁷.

To tylko drobne przykłady. Pełna analiza z ujawnieniem rodzajów parafraz może z pewnością przynieść więcej pożytku niż stosowanie parafraz, które są traktowane jako równoważnościowe, ale takimi nie są. Dzięki jawności rodzaju parafraz otrzymujemy lepszy obraz zależności między tekstem oryginalnym i analizą logiczną, a ponadto, skoro każde twierdzenie może mieć wiele następstw, liczne i jednakowo uprawnione mogą być również różne parafrazy tego samego tekstu.

Zakończenie. Otwartość problematyki parafraz

Tworzenie parafraz logicznych dla języków potocznych i naukowych wymaga współpracy logików, filologów, gramatyków i uczonych innych dziedzin. Takie wzmożenie wysiłku badawczego musiałyby się zapewne łączyć z określoną problematyką, której podjęcie dawałoby konkretne korzyści. Trudno na przykład oczekiwać zbyt wielkiego entuzjazmu dla takich badań ze strony fizyków, dla których logika zastosowana do ich dziedziny może być interesująca filozoficznie, ale chyba nie należy się spodziewać, by w samej fizyce przyczyniła się do znaczącego postępu. To raczej logicy, metodolodzy i filozofowie mogą znaleźć w fizyce ciekawą dziedzinę badań. Wydaje się, że dotychczas najciekawsze, lub przynajmniej nadal godne uwagi, efekty dawało twórcze wykorzystanie analizy logicznej w średniowiecznej teologii i teodycei.

³⁴ Tamże s. 84.

³⁵ Na przykład: tylko kobiety są matkami, ale nie każda kobieta jest matką, czyli: $\forall x(Mx \rightarrow Kx)$ a nie: $\forall (Mx \leftrightarrow Kx)$.

³⁶ Tamże, s. 219.

³⁷ Można by się spierać, czy jest to właściwe ujęcie tej zasady, ale tym się tutaj nie będziemy zajmować. Ponadto moje ujęcie zależności między tymi formułami ma niewiele wspólnego ze związkiem między zasadą przyczynowości i zasadą niesprzeczności u Mikołaja z Autricourt. Uważam, że analiza jego argumentu wymaga pewnej korekty i nieco innego podejścia, choć w kontekście konwencji przyjętej w książce warszawskich filozofów jest poprawna.

Tworzenie *paf* może być pomocne, ale tylko do pewnego momentu. Przypomina się tu zalecenie Łukasiewicza z jego rozprawki *O metodę w filozofii*, żeby przy stosowaniu metod formalnych nieustannie zabiegać o kontakt z opisywaną rzeczywistością, bo inaczej łatwo można pobłądzić. Nasuwa się też porównanie logiki z matematyką, pod względem formalnym i zastosowań. Matematyka jest formalnie o wiele bardziej zaawansowana niż logika, zwłaszcza klasyczna, ale z drugiej strony zastosowanie matematyki jest lepiej określone w konkretnej teorii przyrodniczej. Wprawdzie i tutaj kontakt z eksperymentem jest zawsze potrzebny, ale jest on bardziej stabilny, bo i dziedzina jest ściślej określona. Natomiast logika jest formalnie prostsza, ale stosujemy ją do uchwycenia zależności wyrażonych w języku potocznym, który stanowi dla logiki (i nie tylko) dziedzinę trudną do określenia, uchwycenia, skodyfikowania w operacyjnie sprawne formuły. Można oczywiście stworzyć dla rachunków logicznych semantyki i inne mniej czy bardziej sztuczne dziedziny stosowania tych rachunków, ale nigdy nie unikniemy całkowicie postulatu zastosowania logiki do analizy rzeczywiście używanego języka potocznego.

Uwagi zamieszczone w tym artykule mają też wydźwięk praktyczny dotyczący nauczania logiki. W wielu podręcznikach z ćwiczeniami z logiki znajdujemy przykłady, których rozwiązanie autor uznał zapewne za oczywiste, ale gdy dotyczą one parafraz logicznych z języka naturalnego wcale nie muszą być takimi dla czytelnika. Autorzy o wiele chętniej zamieszczają w swoich podręcznikach odpowiedzi do ćwiczeń z logiki formalnej aniżeli ćwiczeń z parafrazami. Tymczasem właśnie te ćwiczenia rodzą więcej trudności i do nich powinny być dołączone odpowiedzi. Łatwo można się spodziewać, że te odpowiedzi mogą być czasami podważane przez studentów czy innych autorów, ale warto podjąć ryzyko narażenia się na pożyteczną krytykę niż pozostawiać czytelników w niepewności. Zresztą nie istnieją ściśle reguły przekładu z języka potocznego na język logiki, więc tutaj dyskusja jest dopuszczalna.

Warto zabiegać o odnowienie tradycji ścisłości w filozofii polskiej, bo można na tym polu jeszcze bardzo wiele zdziałać, zarówno w oczyszczaniu z błędów filozofii już napisanej, jak i tworząc filozofię o poziomie ścisłości, jaki pozwoli badać wartość argumentów, tworzyć je, a nawet odkrywać to, co bez pomocy logiki nie mogłoby być odkryte.

Among languages. Some problems with logical paraphrase

The article highlights problems linked with forming the logical paraphrases for colloquial and scientific languages. The formation of paraphrases can be helpful but only to a certain moment. One should remember Łukasiewicz's recommendation from his dissertation entitled *For the method in philosophy* and try constantly to keep in touch with the described reality in the application of formal methods. The remarks included in this article has the practical overtones in terms of teaching logic. There are many examples in several course books with tasks from logic and their solutions must have been regarded self-evident in nature by the author. However, should examples refer to the logical paraphrases from the native language, they by no means are self-evident in nature for a reader.

It is worth to renew the tradition of accuracy in Polish philosophy and still a lot can be done in this field both in removing errors from the philosophy, which has been already written, and in discovering something that without logic can not be discovered.

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

Bornsteinowska koncepcja podstaw teorii mnogości. Krytyka Stanisława Leśniewskiego i polemika Benedykta Bornsteina

Teoria mnogości powstała w drugiej połowie XIX wieku. Będąc dyscypliną teoretyczną ma i nadal posiada doniosłe znaczenie naukowe. Od samego początku stała się pomocna w rozwiązywaniu ważnych zagadnień analizy matematycznej i geometrii, a ponadto – współuczestnicząc w badaniach w zakresie logiki klasycznej, logistyki, a nierzadko i metafizyki, okazała się pomocnym narzędziem pracy w filozofii matematyki i metodologii nauk.

Na przełomie XIX i XX wieku próby wyprowadzenia całości matematyki z logiki ujawniły liczne antynomie teoriomnogościowe, które podważyły przyjmowane do tej pory podstawy całej matematyki. Kryzys w podstawach matematyki doprowadził nie tylko do zrewidowania logicyzmu, ale także do powstania nowych koncepcji intuicjonizmu i formalizmu, które w swych zamierzeniach miały doprowadzić do rozwiązania zaistniałego problemu. Podejmowano różne działania przewyżające antynomie teorii mnogości. Do takich prób zaliczyć należy propozycję Cantora tzw. *limitation of size* czy Russella teorię typów logicznych (ogłoszoną w roku 1908). W tym samym czasie Benedykt Bornstein (1880–1948) podejmuje próbę aktualnego i potrzebnego opracowania podstaw teorii mnogości. W 1914 roku w *Przeglądzie Filozoficznym* publikuje pracę *Podstawy filozoficzne teorii mnogości*, w której dostrzega źródło pojawiających się *aporii* w teorii mnogości wynikające z błędnego jej uzasadnienia filozoficznego¹. Na Bornsteina propozycję filozoficznego ugruntowania teorii mnogości krytycznie, w tym samym numerze *Przeglądu*, zareagował Stanisław Leśniewski². W kolejnym numerze *Przeglądu Filozoficznego* Bornstein wyczerpująco odpowiedział na stawiana

¹ B. Bornstein, *Podstawy filozoficzne teorii mnogości*, „Przegląd Filozoficzny”, 1914, nr 17.

² S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych” Benedykta Bornsteina*, „Przegląd Filozoficzny”, 1914, nr 17.

przez Leśniewskiego liczne zarzuty. Jak później się okazało była to jedyna wymiana zdań między tymi filozofami. Po tym fakcie przez cały okres działalności naukowej ani Bornstein nie będzie powoływał się na prace Leśniewskiego, ani Leśniewski na Bornsteina.

Argumentacje obu filozofów są interesujące, jak przypuszczam, nie tylko dla filozofa nauki. Wzajemnie stawiane zarzuty i przeprowadzane rozumowania mogą być nadal pouczające jak metodologicznie poprawnie należy dążyć do rozwiązywania problemów naukowych. Przede wszystkim jednak w niniejszym artykule przedstawiając argumenty obu filozofów spróbuję wskazać źródło wzajemnych nieporozumień, a nawet niezrozumienia.

1. Podstawy teorii mnogości w ujęciu Bornsteina

Autor *Podstaw filozoficznych teorii mnogości* przeprowadza dowód twierdzenia³: mnogość elementów, istniejących indywidualnie, może być tylko skończona.

W celu wyprowadzenia wniosków dotyczących istnienia mnogości skończonych i nieskończonych o elementach istniejących indywidualnie Bornstein posłużył się trzema lematami⁴ przy dodatkowo odpowiednim wyjaśnieniu użytych terminów⁵:

Lemat 1 – dwóm mnogościom równoważnym o elementach istniejących indywidualnie odpowiada ta sama liczba.

Lemat 2 – w mnogości elementów, istniejących indywidualnie, części właściwej tej mnogości nie może odpowiadać ta sama liczba, co całości.

Lemat 3 – mnogość elementów, istniejących indywidualnie, nie może być równoważna swej własnej części.

Zdaniem Bornsteina, gdyby mnogość elementów, istniejących indywidualnie, była równoważna swej własnej części, wtedy na zasadzie lematu pierwszego

³ B. Bornstein, *Podstawy filozoficzne teorii mnogości*, dz. cyt., s. 186.

⁴ Tamże, s. 183–185.

⁵ „Jeżeli mnogość elementów, z których każdy istnieje indywidualnie, tj. jako różna od innych jednostka, rozpatrujemy *tylko jako mnogość jednostek*, to rozpatrujemy ją z punktu widzenia ilości, przy czym ta mnogość jednostek stanowi właśnie *ilość, względnie liczbę* istniejących indywidualnie elementów danej mnogości. [...] między mnogością elementów, istniejących indywidualnie, a mnogością jednostek, stanowiącą jej ilość, względnie liczbę, istnieje odpowiedniość jednojednoznaczna; mnogości te są, jak mówimy, równoważne lub równej mocy”. Ponadto: „[...] ilość bowiem jest cechą rzeczywistą mnogości elementów istniejących indywidualnie, liczba zaś jest odpowiednikiem pojęciowym tej cechy”. B. Bornstein, *Podstawy filozoficzne teorii mnogości*, dz. cyt., s. 183.

całej mnogości elementów, istniejących indywidualnie, i jej właściwej części odpowiadałaby ta sama liczba. Stoi to jednak w sprzeczności z lematem drugim. Zatem przypuszczenie, że mnogość elementów istniejących indywidualnie jest równoważna swej właściwej części, jest błędne. Tak więc mnogość elementów, istniejących indywidualnie, nie może być równoważna swej własnej części.

Bornstein zauważa, że z lematu trzeciego można wyprowadzić wniosek dotyczący istnienia mnogości skończonych i nieskończonych o elementach istniejących indywidualnie. Powołując się także na kardynalną i porządkową definicję mnogości skończonych i nieskończonych. Według pierwszej mnogość jest nieskończona, o ile jest równoważna swej właściwej części, a według drugiej – jeśli nie można jej otrzymać przez kolejne dołączania nowych elementów do pierwotnych. Przypadki przeciwne do wyróżnionych określają mnogości skończone. Zdaniem Bornsteina dwie powyższe definicje można uznać za równoważne, o ile przyjmie się za prawdziwe twierdzenie Zermeli, według którego z każdej mnogości składającej daną mnogość można wybrać jeden element a z wybranych elementów utworzyć nową mnogość. Słusznie zauważa Bornstein, że twierdzenie Zermeli jest prawdziwe tylko dla mnogości elementów istniejących indywidualnie, aktualnie. Zatem dwie powyższe definicje są prawdziwe tylko, gdy bierzemy pod uwagę mnogość elementów istniejących indywidualnie. W konsekwencji mnogość elementów, istniejących indywidualnie, może być tylko skończona. Nie można jednak jednocześnie przez mnogość nieskończoną rozumieć mnogość równoważną swej własnej części i jednocześnie dowodzić, że mnogość elementów, istniejących indywidualnie, równoważna swej własnej części być nie może. Nie da się na podstawie przeprowadzonej przez Bornsteina argumentacji dowieść twierdzenia, że nie istnieje mnogość nieskończona o elementach aktualnych. W dowodzie został popełniony błąd *quater-nio terminorum*. Wiemy, że Bornstein twierdzenie dowodzone wyprowadził z lematu pierwszego i drugiego. Zauważmy jednak, że w obu przypadkach termin „ta sama liczba” został użyty nie w tym samym znaczeniu. Wprawdzie w obu przypadkach przez liczbę rozumiał mnogość jednostek jedno-jednoznacznie przyporządkowanych mnogości elementów indywidualnych, ale za każdym razem istota tego przyporządkowania, istota liczby, jest inna. W przesłance pierwszej jednostki stanowiące liczbę posiadają idealny charakter, tzn. nie tkwią one realnie w elementach, którym odpowiadają, dlatego mógł Bornstein zastąpić elementy danej mnogości przez elementy mnogości innej, równoważnej z poprzednią. „Liczba” pozostała „ta sama” dla dwóch mnogości równoważnych o elementach indywidualnych. Gdyby natomiast jednostki stanowiące liczbę pojmować realnie choć jako niesamodzielnie istniejące jednostkowości cechujące elementy indywidualne, realne cechy tych elementów, to przy zmianie elementów mnogości jednostki te również uległyby zmianie. Przesłanka pierwsza daje się dowieść tylko wtedy, gdy przez

liczbę indywidualnych elementów mnogości pojmujemy mnogość jednostek istniejącą niezależnie od elementów mnogości. W przesłance drugiej jednostki stanowiące liczbę posiadają charakter realny – są realnymi cechami elementów, którym odpowiadają – dlatego liczbą odpowiadającą całej mnogości $M+N$ będzie mnogość składająca się z m i n jednostek. O ile jednostki odpowiadające elementom indywidualnym uważamy za nieodłączne, o tyle przez dodanie nowych elementów do mnogości M , tym samym dodajemy nowe jednostki do mnogości jednostek m . Gdyby natomiast przez mnogość jednostek stanowiących liczbę pojmować mnogość oderwaną od danych elementów, mnogość istniejącą niezależnie od tych elementów i dającą się z zewnątrz jedno-jednoznacznie przyporządkować, to nie da się już *a priori* rozstrzygnąć czy całości składającej się z elementów indywidualnych i jej części właściwej może odpowiadać ta sama liczba. Przesłanka druga daje się zatem dowieść tylko wtedy, gdy przez liczbę indywidualnych elementów mnogości pojmujemy mnogość jednostek tkwiących w elementach tej mnogości i w ten sposób jedno-jednoznacznie im przyporządkowanych.

Bornstein w pracy *Podstawy filozoficzne teorii mnogości* nie dostrzegając i utożsamiając odmienne znaczenia liczby bezpodstawnie uznał obie przesłanki za udowodnione i przyjął wniosek o nierównoważności części i całości w mnogościach o elementach indywidualnych. Popełniony błąd został przez niego jednak zauważony. W trakcie analizy dowodów Cauchy’ego i Renouviere’a dotyczących niemożliwości aktualnego istnienia nieskończonego szeregu liczb naturalnych zauważył błąd typu *quaternio terminorum*. Tym samym uświadomił sobie, że ten sam błąd wkraść się do jego dowodu nieistnienia mnogości nieskończonych o elementach aktualnych. Oczywiście dla niego stało się zatem to, że chociaż nie można apriorycznie, logicznie dowieść, że systemy nieskończone nie mogą istnieć jako zbiory poszczególnych, aktualnych elementów, można to jednak stwierdzić bezpośrednio, o ile jasno przedstawimy sobie to, co będziemy rozumieli przez istnienie aktualne i potencjalne elementów mnogości⁶. Zrozumiałe wówczas jest to, że szereg, w którym wszystkie elementy istnieją aktualnie nie może nie mieć ostatniego elementu, nie może być nieskończony.

Leśniewski odnosząc się do zaproponowanej przez Bornsteina filozoficznej podstawy teorii mnogości nie zauważa powyższego błędu wysuwa szereg innych zarzutów, które warto prześledzić, gdyż dają one dobry wgląd w dyskusję jaka toczyła się przy braku wzajemnego zrozumienia. Leśniewski przeprowadza analizy formalne nie zwracając uwagi na kwestie ontologiczne, które dla Bornsteina pozostają fundamentalne w zrozumieniu badanego zagadnienia. Prześledźmy po kolei stawiane przez Leśniewskiego zarzuty i Bornsteina na nie odpowiedzi.

⁶ B. Bornstein, *W sprawie dowodu nieistnienia mnogości nieskończonych o elementach aktualnych*, „Przegląd Filozoficzny”, 1914, nr 17, s. 484–487.

2. Problematyczność rozumienia terminów „ilość” i „liczba”

Leśniewski na samym początku krytyki poglądów Bornsteina zauważa, że terminy – „ilość” i „liczba” prowadzą do trzech par sprzecznych twierdzeń. Spośród sześciu wyprowadzonych przez Leśniewskiego sądów trzy z nich pozostają zgodne z poglądami Bornsteina⁷:

Ilością mnogości M nie może być mnogość M. (IV)

Ilość mnogości M oraz liczba mnogości M nie są tym samym przedmiotem. (V)

Liczbą mnogości M nie może być mnogość M. (VI)

Pozostałe sądy są niezgodne z poglądami Bornsteina⁸:

Ilością mnogości M może być tylko mnogość M. (I)

Liczbą mnogości M może być tylko mnogość M. (II)

Ilość mnogości M oraz liczba mnogości M są tym samym przedmiotem. (III)

Wyprowadzone przez Leśniewskiego sądy okazują się odpowiednio sprzecznymi (trzy pary sądów sprzecznych: I – IV, II – VI, III – V), co ma świadczyć o sprzeczności Bornsteina filozoficznych podstaw teorii mnogości.

Można zadać pytanie: czy rzeczywiście sądy: I, II i III dają się wyprowadzić z przyjętych przez Bornsteina założeń. Dla Leśniewskiego punktem wyjścia w uzyskaniu tych sądów jest analiza pierwszego zdania z pracy *Podstawy filozoficzne teorii mnogości*⁹. Według Leśniewskiego w zdaniu tym zawarte jest to, że

mnogość m jednostek uważa p. Bornstein za „ilość, względnie liczbę” „istniejących indywidualnie” elementów mnogości danej nie już w tedy, gdy dana mnogość jest „rozpatrywana” jako mnogość jednostek m , lecz dopiero wtedy, gdy mnogość dana jest rzeczywiście mnogością jednostek m ¹⁰.

Leśniewski podając poprawną interpretację pierwszego zdania z pracy Bornsteina wyprowadza dwa wnioski. Wniosek pierwszy: „stąd więc, iż jakaś mnogość m może być „ilością względnie liczbą” dla samej tylko mnogości m , to znaczy dla samej siebie”, nie jest prawdziwy, gdyż zgodnie z poglądami Bornsteina „jakaś mnogość m ” jako ilość względnie liczba, jest mnogością jednostek, natomiast mnogość, dla której ma ona być ilością względnie liczbą jest mnogością elementów istniejących indywidualnie. „Mnogość m jednostek” i „mnogość

⁷ S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 491.

⁸ Tamże, s. 490.

⁹ Jest to zdanie, które już przytoczyłem w przypisie drugim.

¹⁰ S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 490.

m elementów istniejących indywidualnie” oznacza zupełnie różne przedmioty. Zgodnie z poglądami Bornsteina można zatem stwierdzić, że jakaś mnogość m jednostek może być ilością względnie liczbą dla samej tylko mnogości m elementów istniejących indywidualnie. Leśniewski niedostrzegając tego popełnia błąd. Zdaniem Bornsteina:

Mnogość bowiem m elementów, istniejących indywidualnie, tj. jako różne od innych jednostki, poza tym że jest mnogością m jednostek, posiadać może wiele innych cech, których mnogość samych m jednostek już nie posiada, np. mnogość m drzew może być malowniczą, nie będzie już malowniczą jej liczba, mnogość m jednostek¹¹.

Leśniewski utożsamiał jednak „mnogość m jednostek” i „mnogość m elementów istniejących indywidualnie” odrzucając to, co te pojęcia różni, a zachował to, co mają wspólnego. „Mnogość m elementów istniejących indywidualnie” stała się u Leśniewskiego „mnogością m” i „mnogość m jednostek” – „mnogością m”. Utożsamiając ze sobą dwa różne pojęcia wyprowadza błędny wniosek, iż „jakaś mnogość m może być „ilością względnie liczbą” dla samej tylko mnogości m, to znaczy dla samej siebie”, który przedstawia w postaci trzech sądów: I, II i III. Sądów tych jednak nie da się wyprowadzić z przyjętych przez Bornsteina założeń. Sprzeczność zatem, która miała wynikać z Bornsteina filozoficznej interpretacji teorii mnogości została stworzona przez Leśniewskiego.

3. Istnienie indywidualne a formalne

Leśniewski krytykę użytych przez Bornsteina wyrażen „istniejący indywidualnie” i „istniejący formalnie” rozpoczyna od spostrzeżenia, że w pracy nie ma definicji terminu „jednostka”. Podając więc swoje definicje tego terminu, proponuje aby zastąpić go terminem „przedmiot”. Zdaniem Leśniewskiego każdy przedmiot „istniejący” jest przedmiotem, który istnieje jako różny od innych przedmiotów „istniejących indywidualnie”. Należy zauważyć, iż takie określenia prowadzą do utożsamienia typu: istnieć = być przedmiotem¹². Słusznie zauważa Bornstein, że na tej podstawie można wiedzieć, iż coś istnieje, jeżeli jest przedmiotem, ale nie będziemy dalej wiedzieli, czy coś jest przedmiotem¹³. Nie można z góry, bez

¹¹ B. Bornstein, *W sprawie recenzji p. St. Leśniewskiego rozprawy mojej p.t. „Podstawy filozoficzne teorii mnogości”*, „Przegląd Filozoficzny”, 1915, nr 18, s. 122.

¹² Pojęcia „istnieć” i „być przedmiotem” można utożsamić na podstawie przedstawionej przez Leśniewskiego pracy *Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych*, gdzie zdanie typu „A istnieje” jest interpretowane jako „pewien przedmiot jest A”. S. Leśniewski, *Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych*, „Przegląd Filozoficzny”, 1911, nr 14.

¹³ B. Bornstein, *W sprawie recenzji...*, dz. cyt., s. 123.

uprzednich badań wnikających w istotę i rodzaj mnogości mówić, że każdy element dowolnej mnogości jest „przedmiotem”, czyli że istnieje indywidualnie. W takim przypadku dochodzi do błędu typu *petitio principii*. Taki błąd logiczny popęnia Leśniewski.

Należy stwierdzić, że twierdzenie o tym, że każdy element każdej mnogości musi być „przedmiotem” istniejącym indywidualnie, nie wynika ani z przyjętych przez Bornsteina przesłanek, ani nie jest uzasadnione przez Leśniewskiego. Zgodnie z koncepcją Bornsteina element nie każdej mnogości jest przedmiotem w powyższym tego słowa znaczeniu, a tylko element mnogości o elementach istniejących we właściwym tego słowa znaczeniu, istniejących aktualnie, rzeczywiście. Znaczenia takiego rodzaju istnienia nie można zdefiniować (tak jak nie można zdefiniować istnienia w ogóle) można objaśnić je jedynie, objaśnić przez wskazanie, posłużyć się egzemplifikacją albo użyć synonimów, albo tak jak to uczynił Bornstein wskazać, z czym nie należy mieszać tych pojęć, od czego należy je odróżniać:

Należy odróżniać mnogość elementów, z których każdy *istnieje* indywidualnie, od mnogości elementów, *mogących istnieć* indywidualnie¹⁴.

Jest oczywiste, że jeśli przez „przedmiot” rozumiemy coś, co istnieje indywidualnie, to nazwę tą możemy zastosować tylko do elementów mnogości pierwszego rodzaju, lecz nie drugiego, gdyż elementy tych ostatnich mogą istnieć, istnieją potencjalnie. Przykładem pierwszej mnogości elementów istniejących rzeczywiście mogą być punkty w danym odcinku prostej otrzymane przez przecięcie danego odcinka odpowiednimi prostymi. Mówiąc natomiast o nieskończonej mnogości punktów istniejących między dwoma punktami prostej Bornstein ma na uwadze ich istnienie w przenośnym znaczeniu jako istnienie potencjalne. Leśniewski wszystkie elementy wszystkich mnogości bez uzasadnienia nazywając przedmiotami jednym pociągnięciem wykreślił z liczby istniejących wszystkie mnogości o elementach nie istniejących indywidualnie i w ten sposób przyjął tezę VII, że „każdy element każdej mnogości istnieje indywidualnie”¹⁵, co jest błędem. Leśniewski następnie określoną przez siebie tezę VII zestawia z wyprowadzoną z Bornsteina założeń tezą VIII, iż „nieprawdą jest, że każdy element każdej mnogości istnieje indywidualnie” i na tej podstawie wykazuje sprzeczność w poglądach Bornsteina¹⁶.

¹⁴ B. Bornstein, *Podstawy filozoficzne teorii mnogości*, dz. cyt., s. 183.

¹⁵ S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 492.

¹⁶ Teza VIII została wyprowadzona z Bornsteina założeń, iż „Mnogość skończona może być dana albo za pomocą wyszczególnienia elementów albo też za pomocą podania ogólnej definicji lub też prawa tworzenia jej elementów. W pierwszym przypadku mówić będziemy, że elementy mnogości dane są indywidualnie (aktualnie, materialnie), w innych – że dane są formalnie” (B. Bornstein,

Leśniewski dopatruje się również piątej pary twierdzeń sprzecznych wyprowadzonych z Bornsteina założeń. Opierając się na podanym przez siebie przykładzie mnogości liczb naturalnych mniejszych od 4^{17} zauważa, że elementy tej mnogości mogą być dane i istnieć w sposób indywidualny i formalny, a to prowadzi do sformułowania tezy IX i X:

Niektóre elementy mnogości, „istniejące formalnie”, „istnieją indywidualnie”. (IX)

Żaden element mnogości „istniejący formalnie” nie „istnieje indywidualnie”¹⁸. (X)

Leśniewski wyprowadzając te tezy popełnia błąd. Nie zauważa, że każda z powyższych tez rozpatruje elementy mnogości istniejących formalnie z innego punktu widzenia i orzeka o różnych przedmiotach. Pierwsza teza mówi o elementach w ogóle mogących posiadać oprócz istnienia formalnego jeszcze inne cechy. Zdaniem Bornsteina teza IX prawidłowo powinna brzmieć: „niektóre elementy mnogości, istniejące formalnie, *jako elementy w ogólne*, istnieją również indywidualnie”¹⁹. Natomiast teza X dotycząc elementów istniejących formalnie, a nie elementów istniejących w ogóle, powinna brzmieć: „żaden element mnogości, istniejący formalnie, *jako istniejący formalnie*, nie istnieje indywidualnie”²⁰. Zdaniem Bornsteina powyższe tezy uzupełniają się wzajemnie i są uprawnionym wnioskiem z przyjętych przez niego założeń. Natomiast w sformułowaniu Leśniewskiego tezy te są sprzeczne, ale sprzeczność tę zawdzięczają wprowadzonej przez niego amfiboli. Warto zwrócić uwagę na to, że tak popełnioną amfibolię można bezprawnie wykorzystać we wszystkich przypadkach wykazując w nich sprzeczność.

4. Zastrzeżenia do lematu drugiego

Zdaniem Leśniewskiego lemat drugi dopuszcza dwie interpretacje. Pierwsza: „W mnogości elementów, istniejących jako jednostki, różne od innych, części właściwej tej mnogości nie może odpowiadać ta sama liczba, co całości”²¹ jest tezę fałszywą, druga: „W mnogości elementów, danych indywidualnie, części wła-

Podstawy filozoficzne..., dz. cyt., s. 186). Skoro żadna mnogość nieskończona, jak np. mnogość liczb nie może być wyznaczona za pomocą wyszczególnienia wszystkich jej elementów. Oznacza to, że nie każda mnogość jest dana za pomocą wyszczególnienia jej elementów, tak więc nie każdy element mnogości jest dany indywidualnie. Na tej podstawie Leśniewski dochodzi do tezy VIII, zgodnej z poglądami Bornsteina.

¹⁷ S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 493.

¹⁸ Tamże, 494–495.

¹⁹ B. Bornstein, *W sprawie recenzji...*, dz. cyt., s. 128.

²⁰ Tamże, s. 128.

²¹ S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 495.

ściwej tej mnogości nie może odpowiadać ta sama liczba, co całości”²² jest prostą konsekwencją – jak stwierdza – pewnego znanego i uznanego twierdzenia w teorii mnogości. Zdaniem Leśniewskiego żadna z tych interpretacji – dodajmy, które sam stwarza – nie opiera się na przedstawionym przez Bornsteina dowodzie i prowadzi do dwóch sprzecznych pomiędzy sobą rezultatów, którymi są tezy VII i VIII²³. Bornstein zauważa, że Leśniewski podając interpretację lematu drugiego wyrażeniu „istniejący indywidualnie” nadaje dwa znaczenia, które jakoby miał on użyć („istniejący, jako różna od innych jednostka” i „dany indywidualnie”). Jak wiemy Bornstein przez „istniejący indywidualnie” rozumiał tylko „istniejący, jako różna od innych jednostka”. Natomiast drugie znaczenie zostało nadane przez Leśniewskiego przez odwołanie się do Bornsteina wyrażenia, iż o elementach danych indywidualnie mówimy, że istnieją indywidualnie. Leśniewski wyrażenie to, które jest sądem powszechnym twierdzącym: „elementy dane indywidualnie są elementami istniejącymi indywidualnie” bezpodstawnie odwraca i stwierdza, że „elementy istniejące indywidualnie, są elementami danymi indywidualnie”. Otrzymane wyrażenie traktuje jako interpretację terminu „istniejący indywidualnie”. Zauważmy, że przedstawiany tu problem sprowadza się do tego czy prawdą jest teza, że wszystkie elementy istniejące indywidualnie mogą być dane indywidualnie, czyli posiadają mnogości skończone.

Lemat drugi przy interpretacji pierwszej jest, zdaniem Leśniewskiego, tezą fałszywą. Mógł tak stwierdzić powołując się na inne własne sformułowanie tego lematu jakoby „w żadnej mnogości części właściwej tej mnogości nie może być równoważną ta sama liczba, co całość”²⁴. Jak twierdzi Leśniewski lemat drugi ze względu na przyjętą wcześniej przez niego tezę można tak sformułować, że: „każdy element każdej mnogości istnieje indywidualnie”. Jednak Leśniewski zamiast mówić o mnogości elementów istniejących indywidualnie, mówi wprost o wszelkiej mnogości elementów. Teza VII, na którą się powołuje, nie jest tezą Bornsteina. Należy zatem stwierdzić, że lemat drugi w sformułowaniu Leśniewskiego jest błędny.

Leśniewski wskazuje również na dwa błędy Bornsteina dowodu lematu drugiego. Pierwszy błąd ma polegać na tym, że nie jest tak, iż „liczbą odpowiadającą mnogości $M+N$ musi być mnogość, składająca się z m oraz n jednostek ($m+n$ jednostek)”²⁵. Leśniewski wykazuje błąd powyższego stwierdzenia opierając się – jak słusznie zauważa Bornstein – na błędnym, wymyślonym przez siebie twierdzeniu głoszącym, że „liczbą mnogości M jest mnogość M ”²⁶. Utożsamiając liczbę

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 496.

²⁵ Tamże, s. 498.

²⁶ Tamże.

mnożości z samą mnożością uzyskuje nonsensowny wniosek, iż „pewna mnożość ludzi, posiadających moc 24, jest mocą jakiejś mnożości”²⁷. Należy zatem stwierdzić, że nie Bornstein popełnia błąd w dowodzeniu lematu drugiego, lecz Leśniewski. Błąd w wyprowadzeniu wniosku z Bornsteina twierdzenia pojawił się przez wykorzystanie błędnej przesłanki.

Zdaniem Leśniewskiego drugi błąd w dowodzie lematu drugiego kryje się w Bornsteina twierdzeniu: „Mnożość składająca się tylko z m oraz n jednostek nie może być tą samą, co mnożość, składająca się tylko z m jednostek”²⁸. Według Bornsteina w twierdzeniu tym mnożość m jest częścią właściwą mnożości $m+n$, czyli w mnożości $m+n$ są takie jednostki, których nie ma w mnożości m . W myśl Bornsteina definicji²⁹ obie mnożości nie mogą być tożsame. Leśniewski dostrzega jednak tożsamość obu mnożości. Zamiast Bornsteina wyrażenia „ m oraz n jednostek ($m+n$ jednostek)”³⁰ posługuje się wyrażeniem „ $m+n$ jednostek” bez objaśnienia znaku „+”, który u Bornsteina znaczy „oraz”. Następnie definiuje mnożość składającą się z $m+n$ jednostek jako „mnożość jednostek, której moc jest $m+n$ ”, natomiast mnożość składająca się z m jednostek jako „mnożość jednostek, której mocą jest m ”³¹. Jak zauważa Bornstein definicje te mogą być definicjami wszystkiego, tylko nie mnożości, składających się z $m+n$ względnie m jednostek, dlatego że do „zawartości”, „składu” mnożości należy to, że zmieniają się one, gdy dołączymy do mnożości nowe elementy. Natomiast moc mnożości przy dołączaniu do niej nowych elementów może się nie zmienić³². Tak więc Leśniewski definiując mnożość składającą się z elementów przez odpowiednią moc, popełnia błąd, gdyż za dane pojęcie podstawia inne posiadające odmienne cechy istotne.

Leśniewski zamiast Bornsteina twierdzenia: „mnożość składająca się z m oraz n jednostek ($m+n$ jednostek) [...] nie może być tą samą, co mnożość składająca się tylko z m jednostek” podstawia zgodnie z przyjętą przez siebie definicją mnożości następujące twierdzenie: „mnożość jednostek, której mocą jest $m+n$, nie może być tą samą, co mnożość jednostek, której mocą jest m ”³³. Są to jednak dwa różne twierdzenia, mimo to Leśniewski nieprawdziwość twierdzenia drugiego błędnie przenosi na pierwsze i utożsamia oba te twierdzenia i jednocześnie wykazuje nieistniejący błąd w lemacie drugim. Należy jednak doprecyzować

²⁷ Tamże, s. 499.

²⁸ B. Bornstein, *Podstawy filozoficzne teorii mnożości*, dz. cyt., s. 185.

²⁹ Dwie mnożości A i B są tożsame, „jeżeli każdy element mnożości A jest elementem mnożości B, i odwrotnie każdy element mnożości B jest elementem mnożości A”. B. Bornstein, *W sprawie recenzji...*, dz. cyt., s. 131.

³⁰ B. Bornstein, *Podstawy filozoficzne teorii mnożości*, dz. cyt., s. 185.

³¹ S. Leśniewski, *Teoria mnożości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 499.

³² B. Bornstein, *W sprawie recenzji...*, dz. cyt., s. 131.

³³ S. Leśniewski, *Teoria mnożości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 499.

dyskutowany przez obu filozofów problem lematy drugiego. Niewątpliwie lemat ten jest prawdziwy, o ile przez liczbę-ilość danej mnogości elementów rozumie my mnogość jednostek będących realnymi (choć abstrakcyjnymi) cechami danych elementów. Natomiast przy takim pojmowaniu liczby-ilości, nie można – jak wcześniej zauważyliśmy – dowieść lematu pierwszego, na co Bornstein już zwrócił uwagę w autokrytyce³⁴.

5. Krytyka lematu trzeciego

Leśniewski Bornsteina twierdzenie: „Mnogość elementów istniejących indywidualnie, nie może być równoważna swej własnej części” interpretuje w dwojaki sposób³⁵. Jedną interpretację uzyskuje nadając wyrażeniu „istniejący indywidualnie” znaczenie „dany indywidualnie”. Według Leśniewskiego lemat trzeci może brzmieć krócej: „Żadna mnogość nie może być równoważna swej własnej części”. Jednak lemat trzeci w takiej postaci zaprzecza faktowi istnienia mnogości nieskończonych, które są właśnie równoważne swej własnej części. Można przyjąć za Bornsteinem³⁶, że Leśniewski dokonując próby interpretacji lematu trzeciego dokonał jego wypaczenia posiłkując się w tym przypadku swoim błędnym twierdzeniem VII, że „każdy element każdej mnogości istnieje indywidualnie”.

Kolejna argumentacja Leśniewskiego ma wykazać błędność poglądów Bornsteina. Leśniewski zestawiając Bornsteina tezę określoną jako twierdzenie XI: „Żadna mnogość nieskończona nie jest mnogością elementów, istniejących indywidualnie” z twierdzeniem XII przeciwnym: „Każda mnogość nieskończona jest mnogością elementów istniejących indywidualnie” stara się wykazać, że oba twierdzenia dają się wyprowadzić z przyjętych przez Bornsteina założeń filozoficznych teorii mnogości. W tym przypadku zauważamy, że Leśniewski ze stwierdzenia Bornsteina, które jest wyrwane z kontekstu³⁷, że „mnogość skończona i nieskończona różnią się posiadaniem ew. nieposiadaniem odpowiedniej ilości elementów” oraz, że „konieczny warunek istnienia ilości [...] elementów danej

³⁴ B. Bornstein, *W sprawie dowodu nieistnienia mnogości nieskończonych o elementach aktualnych*, dz. cyt., s. 484–487.

³⁵ S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 500–501.

³⁶ B. Bornstein, *W sprawie recenzji...*, dz. cyt., s. 133–135.

³⁷ Cały fragment: „Tak więc mnogości skończone i nieskończone różnią się posiadaniem Ew. nieposiadaniem odpowiedniej ilości elementów (i liczby-ilości); różnica zaś ta wynika z tego, że wszystkie elementy pierwszych mnogości mogą istnieć indywidualnie, drugich zaś – nie mogą. Lecz poza tą zasadniczą odmiennością mnogości skończonych i nieskończonych, odmiennością co do indywidualnego istnienia tych elementów, istnieje między nimi niemniej zasadnicze podobieństwo, polegające na możliwości formalnego istnienia elementów obydwóch rodzajów mnogości. B. Bornstein, *Podstawy filozoficzne teorii mnogości*, dz. cyt., s. 187–188.

mnożności polega na indywidualnym istnieniu jej elementów” wyprowadza wniosek, „iż wszelka mnogość skończona musi odpowiadać „koniecznemu warunkowi istnienia” ilości swoich elementów, to znaczy być mnogością elementów „istniejących indywidualnie”³⁸. W argumentacji tej zauważamy, że Leśniewski cytuje tylko odpowiadającą mu część zdania, co jest powodem wypaczenia rozumienia Bornsteina.

Sięgając do Bornsteina stanowiska i zarazem interpretacji filozoficznej podstaw teorii mnogości można zadać pytanie czy rzeczywiście według niego mnogości skończone zawsze posiadają odpowiednią ilość elementów, kiedy jednocześnie stwierdza, że „konieczny warunek istnienia ilości elementów danej mnogości polega na indywidualnym istnieniu jej elementów”? Okazuje się, że: nie zawsze, a tylko wtedy, gdy elementy mnogości skończonej nie zawsze posiadają odpowiednią ilość elementów choć w pewnych okolicznościach mogą i rzeczywiście posiadają. Jedyne wnioski jakie daje się wyprowadzić z Bornsteina założeń to ten, że „elementy mnogości skończonych wtedy, gdy mnogości te posiadają odpowiednią ilość elementów, istnieją indywidualnie”, przy czym nie zawsze ilość tę posiadają więc i nie zawsze elementy ich istnieją indywidualnie³⁹.

Należy zauważyć, że Leśniewski przez mnogość skończoną rozumie mnogość elementów istniejących indywidualnie, a przez „posiadanie” przez nią ilości elementów rozumie (odmiennie niż Bornstein⁴⁰) to „posiadanie” jako cechę istotną mnogości skończonej, gdy tym czasem jest ona jej cechą przypadkową chociaż w zupełności charakteryzującą wszelką posiadającą ją mnogość, jako skończoną, w odróżnieniu od mnogości nieskończonej. Leśniewski przedstawiając krytykę poglądów Bornsteina wyprowadza wnioski, że wszelka mnogość skończona jest mnogością elementów istniejących indywidualnie, oraz (teza XII) każda mnogość nieskończona jest mnogością elementów istniejących indywidualnie. To ostatnie twierdzenie zestawia z Bornsteinem wyprowadzonym przez siebie twierdzeniem XI „żadna mnogość nieskończona nie jest mnogością elementów, istniejących indywidualnie” i stwierdza sprzeczność⁴¹, którą sam stworzył.

³⁸ S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 503.

³⁹ B. Bornstein, *W sprawie recenzji...*, dz. cyt., s. 134.

⁴⁰ B. Bornstein, *Podstawy filozoficzne teorii mnogości*, dz. cyt., s. 187–188.

⁴¹ S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 502–503.

6. Krytyka Bornsteina interpretacji twierdzenia Zermeli

Bornstein na podstawie podanego przez siebie przykładu zbioru nieskończonego liczb naturalnych wykazuje istotną naturę mnogości nieskończonych. Z ogółu tych liczb zawsze będzie pomyślana indywidualnie skończona ich ilość. Jednocześnie zawsze pozostanie nieskończona mnogość liczb naturalnych, które nigdy nie będą pomyślane. Z nieskończoności tej mnogości nie możemy pomyśleć ani jednego poszczególnego jej elementu. Gdybyśmy go pomyśleli, to oznaczyłoby, że nie należy on do mnogości, których elementy nigdy nie były i nie będą pomyślane. Zatem mogą istnieć mnogości nieskończone bez możliwej zawartości indywidualnej. Ilość elementów dających się zaktualizować w stosunku do nieskończonej pojemności tych mnogości jest równe zeru. Zdaniem Bornsteina „mamy tu doskonały przykład, wykazujący istotną naturę mnogości nieskończonych, polegającą na ich zupełnej niezależności od spraw zaktualizowania (indywidualizowania, zmaterializowania) elementów mnogości. Mamy tu przykład czystej formy w idealnej doskonałości”⁴². Stąd można wnosić, że twierdzenie Zermeli „w zastosowaniu do wszelkiej mnogości w ogóle jest błędne; w zastosowaniu natomiast do mnogości elementów, istniejących indywidualnie, aktualnie, jest prawdą oczywistą”⁴³.

Leśniewski podaje krytykę Bornsteina interpretację twierdzenia Zermeli. Jego zdaniem z Bornsteina filozoficznej koncepcji podstaw teorii mnogości można wyprowadzić dwa przeciwne sobie twierdzenia: XIII – „każda mnogość podlega postulatowi Zermeli” i XIV – „żadna mnogość nie podlega postulatowi Zermeli”⁴⁴. Pierwsze twierdzenie Leśniewski wyprowadza z dwóch wcześniej przyjętych przez siebie błędnych zdań nie mających nic wspólnego z poglądami Bornsteina: „każda mnogość skończona jest mnogością elementów, istniejących indywidualnie” i twierdzenia XII: „każda mnogość nieskończona jest mnogością elementów, istniejących indywidualnie”. Powyższe zdania wykorzystuje Leśniewski do wyprowadzenia wniosku, iż „każda w ogóle mnogość jest mnogością elementów, istniejących indywidualnie”⁴⁵ (co można uznać za parafrazę błędnego twierdzenia VII) i jako taka podlega postulatowi Zermeli (tw. XIII).

Z kolei twierdzenie XIV Leśniewski wyprowadza z przesłanki, że żaden przedmiot niesprzeczny, a nawet w ogóle żaden przedmiot nie istnieje indywidu-

⁴² B. Bornstein, *Podstawy filozoficzne teorii mnogości*, dz. cyt., s. 190.

⁴³ Twierdzenie Zermeli głosi, że „dla każdego zbioru istnieje relacja, która dobrze porządkuje ten zbiór” (L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 302). W myśl poglądów Bornsteina twierdzenie to można przedstawić: „dla każdej mnogości istnieje relacja, która dobrze porządkuje tę mnogość”.

⁴⁴ S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 504–505.

⁴⁵ Tamże, s. 504.

alnie⁴⁶. Twierdzenie to zawdzięcza swą treść błędnemu amfibolicznemu sformułowaniu tezy X, gdy tym czasem wniosek na zasadzie prawowicie sformułowanej, zgodnie z poglądami Bornsteina tezy X brzmieć powinien: „żaden przedmiot (nie-sprzeczny) – jako istniejący formalnie element powyższej mnogości, nie istnieje indywidualnie, co oczywiście jest w zupełnej zgodzie z tym, że przedmioty (nie-sprzeczne) istnieją indywidualnie, jako w ogóle elementy powyższej mnogości”⁴⁷. Leśniewski jednak z przyjętych przez siebie przesłanek, które mają rzekomo odnosić się do poglądów Bornsteina wyprowadza kolejne zdanie, „iż żaden w ogóle przedmiot nie jest elementem żadnej mnogości, gdyż, gdyby jakkolwiek przedmiot był elementem jakiegokolwiek mnogości, to, jak wiemy z tezy VII, istniałby indywidualnie⁴⁸”. Jak wcześniej już było zauważone Leśniewski tezę VII otrzymał popełniając błąd *petitio principii*. Okazało się wówczas, że teza VII jest niezgodna z poglądami Bornsteina i błędna. Śledząc rozumowanie Leśniewskiego zauważyć można kolejny popełniony przez niego błąd. Przypisując Bornsteinowi zdanie: „Żaden w ogóle przedmiot nie jest elementem żadnej mnogości”, przeprowadza rozumowanie: „Skoro jednak żaden przedmiot nie jest elementem żadnej mnogości, to żadna mnogość nie posiada elementów; jeżeli zaś żadna mnogość nie posiada żadnych elementów, to z żadnej mnogości nie można żadnego elementu wybrać”⁴⁹. W ten sposób uzyskuje twierdzenie XIV głoszące, że „żadna mnogość nie podlega postulatowi Zermeli”.

7. Uwagi końcowe

Z krytyki i polemiki dotyczącej pracy *Podstawy filozoficzne teorii mnogości* odnosi się wrażenie, że obaj filozofowie pozostają na dwóch różnych płaszczyznach dyskursu. Dla Leśniewskiego wiążące są analizy formalne, a dla Bornsteina rozumowania, oprócz poprawności formalnej, muszą odnosić się do warstwy przedmiotowej badanych problemów naukowych. Bez przyjęcia ściśle określonych założeń ontologicznych teoria mnogości nadal pozostawałaby w licznych nieprzezwycięzalnych sprzecznościach. Zauważamy, że Leśniewski nie licząc się z ontologią badanej dziedziny i dodatkowo jeszcze wykazując brak zrozumie-

⁴⁶ „[...] mnogość M wszystkich przedmiotów niesprzecznych (to znaczy takich, w stosunku do których jest fałszem, iż posiadają one jakąś cechę i zarazem tej samej cechy nie posiadają). Mnogość ta jest, jak widzimy, „wyznaczona”, inaczej – „dana” za pomocą definicji, jest więc – w terminologii p. Bornsteina „mnogością elementów, danych formalnie”; wszystkie więc elementy mnogości M są „dane formalnie”, inaczej – „formalnie istnieją”. S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 505.

⁴⁷ B. Bornstein, *W sprawie recenzji...*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁸ S. Leśniewski, *Teoria mnogości na „podstawach filozoficznych”...*, dz. cyt., s. 505.

⁴⁹ Tamże, s. 505.

nia krytykowanej koncepcji tak łatwo stwarza liczne sprzeczności, które rzekomo występują w Bornsteina poglądach. Leśniewski podsumowując swoją krytykę stwierdza:

Praca p. Bornsteina nie ma żadnej w ogóle wartości dla „podstaw” teorii mnogości. Nie usuwa ona żadnych „sprzeczności” z teorii mnogości, jak się to zdaje p. Bornsteinowi, lecz je przeciwnie w wielkiej obfitości stwarza; nie uzasadnia „filozoficznie” ani też w żaden inny sposób ani jednego twierdzenia teorii mnogości, nie można bowiem uzasadnić czegoś za pomocą „definicji” i „lematów”, pełnych błędów i sprzeczności; nie wyjaśnia nic, bo obmyślane niby czegoś koncepcje, jak np. koncepcje „pojemności”, są sprzeczne i niejasne⁵⁰.

Bornstein odpowiadając na stawiane mu zarzuty nie tylko doprecyzowuje teorię mnogości na podstawie przyjętych przez siebie ontologicznych rozstrzygnięć, ale przede wszystkim zauważa liczne błędy w rozumowaniach swego adwersarza. Podsumowując całość polemiki z Leśniewskim zauważa:

Wobec powyższego wydaje mi się, że będę obiektywnym, gdy o recenzji w mowie będącej p. Leśniewskiego powiem: *primo* – że w najmniejszym nawet stopniu nie wykazuje sprzeczności, tkwić mających w używanych przeze mnie pojęciach, i *secundo* – że jest przykładem niebywale lekkomyślnego nieliczenia się p. Leśniewskiego z elementarnymi zasadami logiki⁵¹.

Przedstawiona krytyka i polemika wokół filozoficznych podstaw teorii mnogości daje materiał dla badań metodologicznych. Obaj filozofowie pozostają wierni przyjętym przez siebie tzw. stylom myślowym, które uzyskały szczegółowe wyjaśnienie Ludwika Flecka w pracy *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*⁵². Przez styl myślowy można m.in. rozumieć sposób widzenia świata, faktów naukowych i myślenia przejęty od kolektywu myślowego, do którego się przynależy. Zgodnie z koncepcją Flecka możemy stwierdzić, iż Leśniewski prowadził swoje analizy w zakresie logiki matematycznej, rozwijanej w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, natomiast Bornstein – ontologii matematyki. Przyjęty przez Bornsteina styl myślowy, w ramach którego wypracowuje koncepcję matematyki jakości, stał się tak odmienny od powszechnie obowiązujących, iż doprowadził do niepodejmowania polemiki

⁵⁰ Tamże, s. 507.

⁵¹ B. Bornstein, *W sprawie recenzji...*, dz. cyt., s. 139–140.

⁵² L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, [w:] *Psychosocjologia poznania naukowego*, pod red. Z. Cackowskiego i S. Symotiuka, Lublin 2006, s. 29–163; pierwodruk – L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Basel 1935.

z jego późniejszymi pracami, które dziś okazują się nadal aktualnymi⁵³. Udzielenie jednak odpowiedzi na pytanie: na ile koncepcja stylów myślowych może być zastosowana w metadyskusji w zakresie krytyki i polemiki wokół treści przedstawionych w pracy *Podstawy filozoficzne teorii mnogości*, należałoby opracować w odrębnym artykule.

Bornstein's conception of the basics of the set theory. Stanisław Leśniewski's critique and Benedykt Bornstein's polemic

In 1914 Benedykt Bornstein published *The philosophical basics of the set theory*. That philosophical basics of the set theory was sharply criticized by Stanisław Leśniewski. Bornstein rebutted all accusations. The argumentation of both philosophers are still very interesting for a philosopher of science. It shows, how to solve the scholarly problems. That article depicts also the cause of misunderstanding.

⁵³ K. Śleziński, *Benedykta Bornsteina koncepcja naukowej metafizyki i jej znaczenie dla badań współczesnych*, Kraków 2009.

Magdalena Milczarek-Gnaczyńska

*Humanizm Władysława Mieczysława Kozłowskiego
a transpersonalizm Gustawa Radbrucha
Władysław Mieczysław Kozłowski's humanism
and Gustaw Radbruch's trans-personalism*

Tomasz Knapik

*Kultura i wartości w ujęciu Witolda Rubczyńskiego
i Floriana Znanięckiego
Culture and values in the perception of Witold Rubczyński
and Florian Znanięcki*

Joanna Zegzuła-Nowak

*Henryka Elzenberga polemika z koncepcją historii filozofii
i estetyki Władysława Tatarkiewicza
Henryk Elzenberg's polemic with Władysław Tatarkiewicz's concept of
the history of philosophy and esthetics*



MAGDALENA MILCZAREK-GNACZYŃSKA

Humanizm Władysława Mieczysława Kozłowskiego a transpersonalizm Gustawa Radbrucha

Zestawienie teorii humanistycznej W. M. Kozłowskiego z wizją transpersonalizmu G. Radbrucha wskazuje na charakter porównawczy mego artykułu. Paralela będzie dotyczyła roli jednostki w tworzeniu światłego społeczeństwa, zarówno na gruncie filozofii polskiej, jak i niemieckiej. Odnośnie obu koncepcji pojawiają się pytania, jaka zasada powinna przyświecać człowiekowi w konstruowaniu siebie aby stać się dobrodziejstwem dla narodu? Czy nadrzędną wartością jest jednostka, czy społeczeństwo?

W teorii humanizmu W. M. Kozłowskiego istotnie miejsce zajmuje indywidualizm i intelektualizm jednostki. Filozofia, zdaniem myśliciela, nie jest dziełem samego tylko intelektu. Zwraca on uwagę na fakt, iż nasza jaźń czynna, ideały i dążenia, plany i postępowanie, całe życie uczuciowe należy do tej samej osobowości, która wytwarza wiedzę i pogląd na świat. Wobec powyższego, trzy sfery naszej osobowości: myśli, uczucia i czyny stanowią wytwór całego człowieka i pogląd filozoficzny może być ich wypadkową.

Podobnie idea transpersonalizmu, według G. Radbrucha, łączy w sobie w szczególności i istotny sposób elementy indywidualistyczne i ponadindywidualistyczne. Stanowisko indywidualistyczne podkreśla wartość naczelną, jaką jest życie jednostki. supraindywidualistyczne jawi się w postaci ogółu składającego się z pojedynczych istot, które mają zadanie służebne w stosunku do społeczeństwa. Rezultatem tego zespolenia jest efekt transpersonalizmu pod postacią wytworzonych dzieł ludzkich, których naczelnym zadaniem jest mieć doniosłe znaczenie dla ludzkości. Transpersonalizm zatem, to połączenie aktywnego życia jednostki osobowej z osobowościami zbiorowymi, z którego to zintegrowania powstają wytwory mające wartość kulturową.

Pojęcie humanizmu

Pierwszym zagadnieniem poddanym analizie w niniejszym wystąpieniu jest pojęcie humanizmu – jego rozumienie przez W. M. Kozłowskiego. W wieku XVI

humanizm – pisał – był zwrotem od rzeczy pozaświatowych ku ziemskim, a wśród tych – ku najpiękniejszemu z tworców ziemi człowiekowi. [...] Człowiek stał się nie tylko głównym przedmiotem badania, ale badaniu temu przewodniczyła myśl, którą uważać powinniśmy za znamiennej i nieodłącznej od wszelkiego pojęcia humanizmu: myśl, że wiedza jest dla człowieka¹.

W. M. Kozłowski dostrzegał rewolucję znaczeniową pojęcia humanizmu. Podkreślał on, że w drugiej połowie XVIII wieku definicja humanizmu pod wpływem nowej myśli kierującej umysłowość Europy przybrała nazwę oświaty. „Oświata jest to wyzwolenie człowieka z niewoli ducha płynącej z własnej winy; bo nie z braku zdolności do samodzielnego sądu, lecz z braku odwagi do jego wydania. *Sapere aude* – to hasło oświaty”². Wiek XIX, zdaniem W. M. Kozłowskiego, nie charakteryzuje już zasadniczego rysu wykształcenia naukowego, ile dotyczy pewnego całokształtu przedmiotów. „Humanistyka – stwierdził – jest obszernym działem nauk poświęconych człowiekowi jako istocie duchowej; człowiekowi w jego życiu zbiorowym i indywidualnym”³. Konkretny naukowiec w danej dyscyplinie ogólnej wychodzi z założenia, że człowiek nie tylko jest przedmiotem jego badań, ale jedynym celem wiedzy, jedynym jej sędzią. Wiedza jest dostępna dla człowieka, tak samo jak i prawda. Należy więc po tę wiedzę sięgać. Należy nadmienić, że autor *Przyrodznanstwa i filozofii* rozróżniał dwa rodzaje wiedzy: wiedzę teoretyczną i wiedzę praktyczną. Wiedza teoretyczna posiada autonomię, która pozwala rozwijać się jej niezależnie od wymogów utylitarnych. I tak jak wiedza praktyczna, zdaniem W. M. Kozłowskiego, daje podstawy dobrobytu materialnego, tak wiedza teoretyczna, czysta – jak ją zwał – daje podstawy rozwoju światopoglądu i kultury moralnej. Głoszenie haseł w intencji rozwoju nauki czystej (taką rolę spełniać miała filozofia, a dokładnie socjofilia – taki termin W. M. Kozłowski ukuł na potrzeby powiązania etyki wraz z filozofią społeczną) spełniać miało zadanie podwyższenia i upowszechnienia godności i szczęśliwości ludzkiej.

Mądrość i odwaga posługiwania się nią było także dla G. Radbrucha silnym bodźcem dla rozwoju ludzkości. Filozof niemiecki pojęcie wiedzy i jej rozwoju utożsamiał z kulturą i jej rozkwitem, na który składają się i jednostka i ogół. Ponieważ prawo jest elementem świata kultury, to – w opinii J. Zajadło

¹ W. M. Kozłowski, *Humanizm współczesny i filozofia narodowa*, „Myśl i Życie”, 1912, nr 5, s. 116.

² Tamże, s. 117–118.

³ Tamże, s. 118.

– G. Radbruch sądził, że z absolutnymi przedmiotami regulacji korespondują określone podejścia do kultury, wyznaczające możliwe cele prawa: indywidualistyczne, supraindywidualistyczne oraz transpersonalistyczne. Można się zgodzić z tą opinią, ponieważ przekładają się one później na system prawa, który kładzie nacisk na indywidualną osobowość, naród i kulturę. Analizując dotychczasowe dokonania społeczeństwa zainspirował G. Radbrucha paradoks, iż minione pokolenia oceniamy adekwatnie do wartości dzieł kulturowych, które po nich pozostały, a od terażniejszego pokolenia nie jest wymagany stosowny wysiłek kulturotwórczy. Uzupełniając ten pogląd M. Szyszkowska twierdzi, że jest tak dlatego, gdyż „wartościami nadrzędnymi bywa uznawana jednostka, społeczeństwo, naród, państwo, ale nie kultura”. Wydaje się, że zasadniczym problemem deprecjowania twórczej działalności człowieka jest fakt, że „kultura [...] jest zawieszona pomiędzy światem rzeczywistym i idealnym. Mimo, że nigdy nie osiągnie ideału to jej sensem jest zmierzanie do urzeczywistnienia idealnych wartości”⁴. Analizując obie wypowiedzi można wnioskować, że w przewyciężeniu stanu przeciętności kulturowej istotne znaczenie ma odbudowywanie roli ideałów, wraz z pełnią wartości duchowych i moralnych. Takie zadanie mają naturalnie nauki humanistyczne, które posiadają refleksje dotyczące społeczeństwa jako całości i celów, ku którym ów ogół jednostek podąża.

Kolejnym zagadnieniem do rozpatrzenia w twórczości G. Radbrucha jest dualizm bytu i powinności. Jako neokantysta wprowadza wielopłaszczyznową koncepcję świata. Uznaje on istnienie świata natury, świata ideału, świata kultury i świata religii. W świecie natury problem wartości nie istnieje, gdyż świat przyrody poznawany jest za pomocą zmysłów. Świat ideałów istnieje jedynie w ludzkiej świadomości, jest to świat wyższych wartości. Świat kultury z kolei usiłuje powiązać ze sobą świat natury i świat ideału. W nim skupia się działalność ludzi, której istotą jest indywidualna twórczość, to siła zmierzająca do urzeczywistnienia wartości, należących do świata ideałów. Jest to świat stworzony przez człowieka. Jako rezultat ludzkiej działalności, czyli to

[...] co ze sfery ideału przyjęliśmy do sfery naszej woli, wiedzy i uczucia, a mianowicie obyczaj, prawo, moralność praktyczna, a dalej nauka, sztuka i religia (w tej dziedzinie nie mieszcząca się całkowicie) – to wszystko tworzy naszą kulturę, tę sferę pośrednią pomiędzy pyłem ziemskim a światem podgwiezdnym; tworzy państwo ludzkich dążeń i ludzkiej twórczości pomiędzy państwem natury i rzeczywistego istnienia a idealnym państwem tęsknoty. Pomiędzy niewinnym spokojem natury a wzniosłym spokojem ideału jest ten świat kultury światem pełnym

⁴ J. Zajadło, *Dziedzictwo przeszłości. Gustaw Radbruch: portret filozofa, prawnika, polityka i humanisty*, Gdańsk 2007, s. 95.

grzechu, niepokoju, a drugiej strony pełnym nadziei i wiary, światem naszej walki i działania⁵.

Według G. Radbrucha ta walka wewnętrzna między bytem a nieosiągalną powinnością znajduje przewycięzenie w czwartym świecie, świecie religii. Odnosząc się do powyższego twierdzenia M. Szyszkowska stwierdza, iż

świat religii u Radbrucha stanowi przewycięzenie wartości, ostateczne potwierdzenie tego, co istnieje, i jego swoistą aprobatę. [...] Religia jest afirmacją życia, elementem końcowym wszelkiego działania i myślenia, ciągłym przewyciężaniem przeciwieństw wartości⁶.

Sądzić można, że rozważania zarówno Radbrucha jak i komentatorki jego poglądów są inspirowane neokantyzmem, dla którego świat ten, gdzie źródłem jest zmęczenie człowieka spowodowane sprzecznościami w trzech poprzednich światach, stanowić ma wytchnienie dla człowieka, odpoczynek po wojażach w sferach praktycznej i teoretycznej. W takim ujęciu świat religii jest tylko optymistyczną akceptacją życia, to jednak w świecie tym odnajdujemy potwierdzenie wszystkiego, co istnieje. Radbruchowska koncepcja czterech światów nastroja optymistycznie. Mimo trudności w dążeniu do idealnych wzorców, sam wysiłek jednostki ma istotne znaczenie przy odbudowaniu roli i znaczenia ideałów.

Owa parcelacja w dziedzinie rozumu teoretycznego i praktycznego dokonana przez Immanuela Kanta, przetworzona przez G. Radbrucha w jego filozofii prawa, jest widoczna również w rozważaniach W. M. Kozłowskiego. Co słusznie dostrzegł B. Andrzejewski, zaznaczając, że myśl praktyczna mówi o tym, że zadaniem prawdziwie wykształconego człowieka „[...]winno być wychwycenie przewodniej idei danego okresu oraz przez jego wyprzedzenie, wytknięcie drogi dla myśli i czynu”⁷. Polski filozof zgadza się z I. Kantem w tym, że „społeczeństwo nie jest konglomeratem niezależnych, bezwzględnie wolnych i zapatrzonych w siebie jednostek, lecz każdy jego składnik, posiadając pewną autonomię, musi uznawać zarazem osobowość i prawo do szczęścia innych”⁸. Widać wyraźnie, iż postęp społeczeństwa związany jest z emancypacją jednostki. W. M. Kozłowski twierdzi, że

[...] emancypacja ta osiąga się jednak nie przez rozluźnienie, lecz przez coraz ściślejsze zadzierzgnięcie węzłów społecznych. Emancypacja ta polega na uświadomieniu tego, co w tych więzach jest niezbędnym, a odrzuceniu wszystkiego, co jest zbyteczne...⁹

⁵ M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989, s. 171.

⁶ Tamże, s. 171.

⁷ B. Andrzejewski, *Poglądy filozoficzne Władysława M. Kozłowskiego*, Poznań 1979, s. 28.

⁸ Tamże, s. 27.

⁹ W. M. Kozłowski, *Jednostka i społeczeństwo*, „Oświata”, nr 3, s. 77–78.

Spółceństwo stanowi więc kooperację, mającą na celu oczywiście zadośćuczynienie potrzebom materialnym, ale i przede wszystkim potrzebom moralnym. Im wyższy poziom intelektualny jednostek, tym i moralność większa, a co za tym idzie wyższy stopień rozwoju uczuć względem społeczeństwa. Optymizmem napawa również wątek myśli teoretycznej, w której W. M. Kozłowski przedstawia swój pogląd na prawdę i stwierdza, że pojęcie prawdy nie jest niedościgłe dla człowieka, lecz niedoścignione. „Osiąga się ona w każdej chwili i znów wymyka się, wabiąc z dala ku sobie”¹⁰.

Jak można zauważyć kantyzm jest nieodzownym ogniwem w konstruowaniu przez W. M. Kozłowskiego humanizmu. Stanowi także ważny czynnik w doktrynie transpersonalizmu u G. Radbrucha. Ujawnia się to przede wszystkim w prze-transponowaniu idei moralizmu w ideę Radbruchowskiej triady: indywidualizmu, supraindywidualizmu oraz transpersonalizmu. Wedle polskiego humanisty,

Człowiekowi nierozwiniętemu do pojmowania istoty węzłów społecznych, może się wydawać, że prawo moralne krępuje go, i że byłby wolniejszym, gdyby je odrzucił. Bliższe wszakże zbadanie przekonywa, że ono to jest podstawą prawdziwej wolności. Ono też zastępuje stopniowo przymus siły brutalnej, skuwającej społeczeństwa w narody młotem konieczności historycznej na dobrowolną uległość przepisane-mu sobie prawu i uczuciom życzliwości dla innych¹¹.

Wolność jednostki uwidacznia się w dążeniu do indywidualizmu w szerokim aspekcie, parafrazując zasadę etyczną Kanta, która za cel swoich uczynków może obrać własną doskonałość i cudze szczęście. Z kolei wolność według G. Radbrucha stanowi podwalinę stanowiska indywidualistycznego. Istota ludzka, aby poprawnie się rozwijać potrzebuje swobody. Inszenizacja światopoglądu jednostki najpełniej ujawnia się poza światem, w którym rządzi konieczność. U G. Radbrucha człowiek uzyskuje wolność – pisze M. Szyszkowska –

w świecie idei. Żyje więc na pograniczu obu światów: przyrody i idei. Nie mogąc znieść determinizmu świata przyrody, człowiek zdąża do świata idei. I tu czeka go rozczarowanie. Świat idei jest nieosiągalny¹².

Z interpretacji tej można wnosić, że mimo, iż świat idei jest niepoznawalny człowiek ciągle do niego dąży, gdyż jest on światem centralnym, który pełni funkcję wyznacznika ludzkich celów i usiłowań. Dla istoty ludzkiej świat ten jest drogowskazem, jego niedostępność wynika zaś wyłącznie z niedoskonałości jednostki. Dążąc niezmiennie do urzeczywistnienia idealnych wartości, człowiek tworzy świat kultury, który jest areną ludzkich zamierzeń, zrywów i działań. To

¹⁰ B. Andrzejewski, *Poglądy filozoficzne Władysława M. Kozłowskiego*, Poznań 1979, s. 37.

¹¹ W. M. Kozłowski, *Jednostka i społeczeństwo*, „Oświata”, nr 3, s. 78–79.

¹² M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989, s. 234.

właśnie w świecie kultury krystalizuje się więź osób płynąca ze wspólnych dążeń. I w owym świecie idea transpersonalizmu ujawnia się najpełniej. Łącząc ze sobą w szczególny sposób wartości indywidualne z wartościami supraindywidualnymi. Własności wewnętrzne jednostek z własnościami wspólnymi społeczeństwa współtworzą dzieła, które stanowią o istocie danego pokolenia, o jego wyższych lub niższych wartościach. G. Radbruch wyraźnie ujawnia, iż człowieczeństwo wyraża się w dążeniu do wartości idealnych, dzięki czemu powstaje świat na miarę naszych możliwości, to znaczy świat kultury. A im wyżej będziemy starać się sięgać, dążyć do ideałów tym większe dobro zostawimy po sobie następcom.

Podsumowując powyższe koncepcje W. M. Kozłowskiego i G. Radbrucha, w humanizmie nacisk położony jest na emancypację jednostki, która dzięki swojej pracy ma wznieść się na wyżyny, a w konsekwencji jej wielkość ma polegać na służeniu innym. Jak mówił W. M. Kozłowski jednostka jest tym większa, im cięższe brzemień obowiązku na niej spoczywa. Jednocześnie G. Radbruch wskazuje na wybicie się jednostek eminentnych poprzez znaczenie ideałów, pełniących rolę przewodnią w ich życiu. Przecież to dzięki osobom wierzącym w ideały, acz mimo ich kruchości, jestestwo spełnia się w pełni tego słowa znaczeniu. Rolą jednostki jest więc dążenie do samodoskonalenia się, aby u polskiego humanisty stworzyć dobre, wykształcone społeczeństwo, a w przypadku filozofa prawa opracować znamienne dzieło, z którego skorzysta następne pokolenie.

W tym kontekście należy zaznaczyć, że humanizm W. M. Kozłowskiego ogólnie przedstawiony jako hołdowanie roli geniuszy w rozwoju społeczeństw wyrósł na podwalinach filozofii S. C. Schillera, który głosił teorię, że pewne jednostki są szczególnie predysponowane do przewodzenia innym i za pomocą ideałów wyznaczają kierunek postępu. Idealizm tej koncepcji wyrósł z kolei na przetransponowaniu idei kantowskich do filozofii społecznej. Poglądami I. Kanta zachłysnął się również G. Radbruch, którego idea transpersonalizmu może zawierać wartości absolutne pod postacią: wolności w postawie indywidualistycznej, narodu w stanowisku ponadindywidualistycznym i dzieła kulturowego, który stanowi cel ostateczny transpersonalizmu.

Wspólną płaszczyzną dla obu myślicieli zdaje się być idea socjalizmu, która nie wywodzi się zarówno u W.M. Kozłowskiego, jak i G. Radbrucha z marksizmu. Dla polskiego filozofa pojęcie socjalizmu nie kojarzy się wyłącznie ze sferą polityki czy ekonomii. Woli rozumieć je znacznie szerzej, a mianowicie jako „połot ducha naszego ku bardziej błogiemu istnieniu, nie indywidualnemu, lecz społecznemu i solidarnemu”¹³ więc zamiast pojęcia socjalizm proponuje nazwę społeczność. G. Radbruch natomiast z socjalizmem łączy – wywodzący się z kantyzyzmu – relaty-

¹³ B. Andrzejewski, *Poglądy filozoficzne Władysława M. Kozłowskiego*, Poznań 1979, s. 88.

wizm społeczny który w jego ujęciu – zdaniem M. Szyszkowskiej – należy rozumieć jako powszechną tolerancję, z jednym wyjątkiem, a mianowicie: tolerancji dla nietolerancji.

Wydaje się także, iż niezaprzeczalnie istotną kwestią w obu koncepcjach jest holizm społeczny. Zarówno w myśli W. M. Kozłowskiego, jak i G. Radbrucha jednostka powinna kierować się zasadą dobra społecznego, gdyż sama w tym społeczeństwie partycypuje. To ogół determinuje jednostki. W tym miejscu pojawia się jednak pewna wątpliwość, czy mamy tu do czynienia jeszcze z konkretnym człowiekiem?

Odnosząc się do pytań postawionych we wstępie zauważyć można, iż zarówno u G. Radbrucha i W. M. Kozłowskiego widoczny jest nacisk na działalność społeczną oraz twórczość artystyczną jednostek, gdyż to one są istotne w kształtowaniu ideałów wiodących ku postępowi społecznemu. Idee humanizmu W. M. Kozłowskiego zdają się być tożsame w wybranych punktach z wyobrażeniem transpersonalizmu G. Radbrucha. W obu koncepcjach następuje i idealizacja kultury i idealizacja społeczeństwa, które kulturę tworzy. Poprzez gloryfikację wybitnych i kulturowo twórczych jednostek, uwierzytelnia się ich dorobek, co wpływa na wzrost światopoglądu i poczucia wyższych wartości w społeczeństwie.

Władysław Mieczysław Kozłowski's humanism and Gustav Radbruch's trans-personalism

The article is comparative in nature. It appears that both G. Radbruch and W.M. Kozłowski draws attention to the social activity and artistic creativity of individuals as they are the most important in developing ideas leading towards the social progress. W.M. Kozłowski's humanistic ideas seems to be identical in the selected areas with G. Radbruch's ideas of trans-personalism. Idealization of culture and society is achieved in these two concepts. Glorification of outstanding and culturally innovative individuals and their achievements are confirmed, which influences development of their world view and feeling of superiority in society.



TOMASZ KNAPIK

Kultura i wartości w ujęciu Witolda Rubczyńskiego i Floriana Znanieckiego

Zagadnienia dotyczące kultury oraz wartości są obecne w wielu pismach polskich uczonych, którzy podejmowali analizę myśli i życia społeczno-kulturalnego na przełomie XIX i XX wieku¹. Witold Rubczyński (1864–1938) oraz Florian Znaniecki (1882–1958) byli filozofami, którzy na tym polu sformułowali oryginalne założenia i poprzez podejmowane badania wnieśli znaczny wkład w rozwój rodzimej myśli filozoficznej. To co łączy tych dwóch myślicieli – to wspólna im metarefleksja próbująca znaleźć jakiś ład, wspólny mianownik w myśleniu o kulturze. Obaj pojmowali kryzys jako odchylenie od funkcjonującej w ich świadomości idei ładu, która pozostawała przewodnią ideą dotychczasowej filozofii oraz kultury. Na tle obecnych w literaturze postaw pesymistycznych, a nawet katastroficznych, co do możliwości przezwyciężenia kryzysu kultury, cechą charakterystyczną uprawianej przez tych myślicieli filozofii był optymizm. Z jednej strony wiara w rozum człowieka, jego rozwój duchowy i postęp kulturalny, z drugiej strony praca oraz odpowiedzialność – takie były reakcje Rubczyńskiego i Znanieckiego na tezy o zagrażającym upadku cywilizacji zachodniej. Na podkreślenie zasługuje także fakt, że wnieśli oni, poprzez rodzące się w pierwszych dekadach dwudziestego wieku rozważania, znaczny wkład w samodzielną dyscyplinę naukową, jaką była filozofia kultury².

¹ Por. F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury socjologii*, Poznań 1921, przedruk [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1991, s. 929–1103. H. Romanowski, *Filozofia cywilizacji. Prolegomena*, brak miejsca wydania, 1923, tegoż, *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochodzenie*, Warszawa 1934, M. Zdziechowski, *Jak umierają cywilizacje*, [w:] *W obliczu końca*, Wilno 1937, W. Dzieduszycki, *Dokąd nam iść wypada*, Lwów 1910, J. K. Kochanowski, *Postęp ludzkości*, Warszawa 1917, F. Koneczny, *Obronić cywilizację tacińską*, Lublin 2002, E. Majewski, *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*, Kraków 1908.

² Por. Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann-Maritain-neoscholastyka polska*, Warszawa 1982, s. 12.

Nie budzi wątpliwości stwierdzenie, iż człowiek żyje w kulturze, która jest jego właściwym sposobem istnienia i bytowania.

Kultura jest właściwością człowieka. W przeszłości, gdy chciano podać definicję człowieka, prawie zawsze odwoływano się do inteligencji, do wolności lub do języka. Ostatnie zdobycze antropologii kulturalnej i filozoficznej pokazują, że odwołując się do kultury można sformułować definicję nie mniej precyzyjną. Kultura charakteryzuje człowieka i wyodrębnia go spośród wszystkich innych istot nie mniej wyraźnie, niż inteligencja, wolność czy język. Bowiern tamte istoty nie posiadają kultury, nie są twórcami kultury; co najwyżej są – biernymi odbiorcami działań kulturalnych człowieka³.

Rozwój kultury wiąże się z określonymi wartościami, które są w niej realizowane przez człowieka i dla człowieka. Zatem istnieje związek, a nawet zależność pomiędzy kulturą, wartościami oraz osobą. „Dlatego – jak zauważa Stanisław Kowalczyk – spór o człowieka jest często sporem o jakość jego kultury”⁴. Kondycja człowieka, a także społeczeństwa, w którym on żyje, jest konsekwencją jakości jego poziomu kultury wewnętrznej i zewnętrznej.

Na tle tendencji, które występowały w kulturze na przełomie XIX i XX wieku rodziło się szereg pytań. Należą do nich, między innymi, pytania o to, w jaki sposób dokonać harmonijnej syntezy rozwijających się nauk przyrodniczych z refleksją filozoficzno-teologiczną, jakie jest miejsce człowieka w kulturze i jego rola w tworzeniu, a także upowszechnianiu wartości. Odpowiedzi na tak sformułowane pytania znajdujemy w pismach filozoficznych Rubczyńskiego i Znanickiego, którym niniejszy artykuł poświęcam.

Moim celem jest przybliżenie myśli wspomnianych filozofów, które rodziły się na tle burzliwych przemian pierwszych dekad XX wieku, wzrostu światopoglądu materialistycznego, imperializmu rasowego oraz buntu mas. Z uwagi na zapewnienie ścisłości wyводу koniecznym było nałożenie pewnych ograniczeń, które jednak wydają się niezbędne dla osiągnięcia sformułowanego celu.

Zagadnienie kultury na tle etycznej refleksji Rubczyńskiego

W jednej z pierwszych publikacji *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka*, Rubczyński zauważa, że historia myśli ukazuje źródła poglądów oraz ich rezultaty w kulturze, pozwala także ujawnić sprzeczności tkwiące we własnym światopoglądzie. Publikacja ta wyraża także przekonanie autora o potrzebie wprowadzenia ładu do wszystkich prób poznawczych. Zadaniu temu nie

³ *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 152.

⁴ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 2005, s. 9.

mogła sprostać sama teoria poznania, lecz filozofia jako tradycyjnie rozumiana całość problemowa, a zatem winna ona obejmować kwestie zarówno z obszaru metafizyki, teorii poznania, etyki i estetyki. W tej publikacji Rubczyński nie ukrywał inspiracji jakie czerpał z neoplatonizmu, a także dokonał przedstawienia zajmowanego przez siebie stanowiska filozoficznego, które w kolejnym artykule zostało nazwane realnym idealizmem⁵. Podstawą tego stanowiska jest twierdzenie, że „(...) wiedza jest obiektywna przy czynnym zachowaniu się umysłu”⁶.

Najpełniejszym i najdojrzałszym wyrazem reprezentowanych poglądów, które rozwijały się podczas prowadzonych przez około 35 lat badań, jest dzieło zatytułowane *Filozofia życia duchowego. Jego wytrzymałość, skuteczność i ład w świetle doświadczenia i krytyki*⁷. Zajmuje ono szczególne miejsce w dorobku filozoficznym uczonego. Jak podaje Tadeusz Garbowski dzieło to zawiera „(...) wszystko istotne dla stanowiska poznawczego i poglądów autora na rzeczywistość materialną i duchową”⁸. Autor podejmuje próbę obrony niezniszczalności ducha ludzkiego. Problem ten omawia konfrontując swoje poglądy, między innymi, z Bergsonem, Jamesem, a swoją tezę uzasadnia korzystając z doświadczeń psychologicznych. Do poglądów Bergsona Rubczyński odnosił się z sympatią i obiektywizmem. Uważał go za swego sojusznika, którego głos przemawiał za nieśmiertelnością duszy⁹.

Bergson jest przekonany – pisze Rubczyński – że raczej po stronie zdrowego rozsądku jest słuszność i że ruchy cząstek materialnych mózgu, nawet gdyby je najdokładniej zbadano, nie dałyby nam odcyfrować całej treści świadomości i byłyby one tylko tym, czym są ramy dla obrazu, którego w innych ramach nie podobna pomieścić szczerze¹⁰.

Idea *siły duchowej*, która jest zdolna „wydobywać z siebie więcej, a niżeli w sobie zawiera”¹¹ została przeniesiona przez autora *Filozofii życia* w dziedzinę refleksji nad kulturą. Była to próba wykazania, że życie kulturalne nie jest podporządkowane celom biologicznym. Biologizm podobnie jak socjologizm ograni-

⁵ Por. W. Rubczyński, *O stałych czynnikach rozwoju duchowym człowieka*, Kraków 1890.

⁶ W. Rubczyński, *Traktat o porządku istnień i umysłów jego domniemany autor Vitelion. Przyczynek do historii pojęć średniowiecznych*, [w:] *Rozprawy i sprawozdania Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności*, Kraków 1891, t. 1, XXVII, s. 398.

⁷ W. Rubczyński, *Filozofia życia duchowego jego wytrzymałość, skuteczność i ład w świetle doświadczenia i krytyki*, Poznań 1925.

⁸ T. Garbowski, *Filozofia poznania i metafizyka prof. Rubczyńskiego*, [w:] *Przemówienia wygłoszone ku czci śp. prof. Witolda Rubczyńskiego dnia 15 listopada 1938 r.*, Kraków 1939, s. 10.

⁹ W 1887 r. w Krakowie Rubczyński uzyskał stopień doktora na podstawie przedłożonej dysertacji pt. *Pojęcie duszy u Arystotelesa i Lotzego*.

¹⁰ W. Rubczyński, *Filozofia życia duchowego*, dz. cyt., s. 710.

¹¹ Tamże, s. 169.

cza się do zewnętrznego opisu kultury pomijając fakt, że cała kultura nastawiona jest na świat kulturotwórczych wartości. Wyrażana przez Rubczyńskiego idea powszechnej twórczości była rozumiana w ten sposób, że „świadomość i życie, tworząc coś zupełnie nowego, czerpią nie z siebie wyłącznie, ale od dającego im natchnienie wieczystego Twórcy”¹².

Fakt istnienia rzeczywistości materialnej i duchowej towarzyszył Rubczyńskiemu w ramach rozwijanej refleksji etycznej oraz metafizycznej¹³. Dyscypliny te były najważniejsze w formułowaniu poglądów naukowych i niejako konstituowały całość dzieła filozoficznego uczonego. Jak słusznie zauważa Zygmunt Zawirski

Zagadnienia etyczne wiązały się u niego najsilniej z metafizyką, a to samo należy powiedzieć o jego pracach z dziedziny estetyki. Metafizyka, etyka i estetyka łączyły się u niego w jedną całość organiczną¹⁴.

Słowa te pozostają echem słów samego filozofa, który pisał

[...] że zarówno etyczne, jak i estetyczne potrzeby i skłonności człowieka osadzone są w najgłębszych pokładach jego natury, że płyną z jednej twórczej i kształtującej całą ludzką kulturę energii duchowej, a tak długo zachowują żywotność i zdolność do wszechstronnego, pełnego i uporczywie ciągłego rozwoju, jak długo nie będzie między nimi rozdwojenia, t.j. jak długo głos upodobań dla kształtów, zaprzatających wyobraźnię lub zmysły nie zaczyna lekceważyć i przygłuszać głosu sumienia moralnego i na odwrót to sumienie nie stanie się zbyt ciasno i krótko widzącym przez to, że dyktuje tylko poszczególne nakazy i zakazy co do pozytywnie określonych czynów i intencji, a nie wzywa człowieka, aby kształcił w swym zmyśle dla piękności ogólną wrażliwość i podatność dla szlachetnych, szerokich lub delikatnych poruszeń duszy¹⁵.

Podjmując próbę określenia fundamentów koncepcji myśliciela Stefan Harassek zauważa, że

Sztuka i moralność to w systemie prof. Rubczyńskiego „tych skrzydeł dwoje”, którymi człowiek sięga w nieśmiertelność [...] dobro i piękno tworzyło jedną,

¹² Tamże, s. 174. Por. także, S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław, 1984, s. 240–241.

¹³ *Zarys etyki* Rubczyńskiego został zaliczony do serii podręczników uniwersyteckich. Pierwsze wydanie tego dzieła pojawiło się w 1916 roku, a drugie poprawione i rozszerzone pt. *Etyka* ukazało się w 1936 r.

¹⁴ Z. Zawirski, *Prof. Rubczyński jako człowiek i filozof*, [w:] *Przemówienia wygłoszone ku czci śp. prof. Witolda Rubczyńskiego...*, dz. cyt., s. 6.

¹⁵ W. Rubczyński, *John Ruskin. Studia nad powiązaniem i uzasadnieniem jego głównych pomysłów*, Kraków 1905, s. 140–141.

harmonijnie zestrojoną całość i który w czynieniu dobrze upatrywał radość życia równą najwyższym rozkoszom estetycznym¹⁶.

Etyka była tą dziedziną wiedzy, której Rubczyński poświęcił w swoich pracach najwięcej uwagi i stawiał przed tą nauką określone cele. Uważał, że pozytywny i zarazem praktyczny cel etyki polegać ma, między innymi na kształceniu umysłu, odkrywaniu prawdziwych twierdzeń lub praw i tworzeniu dzieł artystycznych, którym towarzyszy estetyczna radość. Pisał, że etyka

[...] rozpatruje zagadnienie szczególnych cennych celów życia i działalności ludzkiej, śledzi na jakiej podstawie da się przypisać wyższą wartość pewnemu celowi niż innemu [...]. Próbuje tą drogą rozważań etycznych oprzeć się na czymś pozytywnym, na uzasadnionym odpowiednio wyborze i na uznaniu wartości podporządkowanych sobie, względnie podporządkowanych względem siebie celów takich, ku którym dążąc mogłyby jednostki i zbiorowości ludzi rozwijać się w najwyższym stopniu trwale i bujnie, czyli z możliwie największą intensywnością i to tak, ażeby wyrządzały sobie wzajemnie jak najmniej szkód i zarazem nie okaleczały swoich własnych twórczych energii poznawania, widzeń artystycznych i radosnych kształtowań¹⁷.

Nie bez znaczenia było także zacieśnianie więzów społecznych, które pozwalają się znaleźć w życiu towarzyskim, niesienie pomocy potrzebującym, świadczeniu przysług. W podejmowanej przez człowieka działalności istotna pozostaje świadomość istnienia Bytu doskonałego, radowaniu się samą myślą o nim oraz współdziałanie z owym odwiecznym źródłem wszelkich wartości¹⁸. W *człowieku pełnym* działa świat ducha, który kieruje go „(...) ku rozszerzeniu poznania i tworzeniu piękna, jeżeli nie w sztuce to przynajmniej w harmonii życia wewnętrznego i społecznego”¹⁹.

Etykę Rubczyńskiego można nazwać perfekcjonistyczną lub meliorystyczną. Na pytanie co to znaczy być meliorystą, filozof odpowiada

[...] znaczy to żywić przekonanie, że zło moralne i fizyczne [...] daje się stopniowo umniejszyć przy wyzyskaniu pełnym tego zasobu środków, którym ludzkość rozporządza. Wolny od ułudnych marzeń o przyszłym jakoby rajy na ziemi, o wyzwoleniu wszystkich mających w nim żyć ludzi od wad moralnych charakteru

¹⁶ S. Harassek, *Etyka i estetyka Rubczyńskiego*, [w:] *Przemówienia wygłoszone ku czci śp. prof. Witolda Rubczyńskiego...*, dz. cyt., s. 44.

¹⁷ W. Rubczyński, *Etyka*, t. 1, Lublin 1936, s. 15.

¹⁸ Tamże, s. 21. Na kartach tego dzieła autor podaje co rozumie pod pojęciem wartości moralnej. „Wartość moralna polega na dobrowolnym i umyślnym włączeniu swoich wysiłków, postanowień i postępów w harmonijny, ponad indywidualny system celów, zwanych górującymi”, tamże s. 62.

¹⁹ Tamże, s. 196.

i od cierpień [...] przyjmuje meliorysta w rodzie ludzkim takie potencjały inteligencji zdolnej do ustawicznego rozwoju [...], że wola, mocująca się bezinteresownie w kierunku moralnego dobra, zdoła [...] zużytkować owe potencjały do postępowania krok za krokiem naprzód w rugowaniu zła, w czynieniu życia społeczno duchowego coraz lepszym²⁰.

Charakteryzując poglądy filozofa, nie sposób nie podkreślić, że był on jawnym przeciwnikiem wszelkich objawów relatywizmu, sceptycyzmu czy też subiektywizmu etycznego. Uważał, że istnieje możliwość zbudowania normatywnej i obiektywnej etyki naukowej.

Nic tak nie krzepi przekonanego o możliwości etyki usamodzielnionej naukowo, jak otucha, że mimo wszystko, co przedziela ludzkie jednostki i grupy, da się odnaleźć jakiś łącznik ich potrzeb duchowych i materialnych o tyle powszechny i stały, iż podniesieniem jego roli przewodniej w wyzwolinach pędu życiowego człowieka od zasklepiających go przeszkód przełamałoby się relatywizm etyczny, szeroko dziś rozkrzewiony, i zaczajony na jego dnie sceptycyzm bezgraniczny²¹.

Badając zagadnienia etyczne, Rubczyński czerpie z ducha chrystianizmu, tradycji kultury narodowej. Wierzy w potęgę narodu i państwa polskiego. Jednocześnie daleki jest od jakiegokolwiek nacjonalizmu. W głoszonej koncepcji etycznej znajduje się miejsce na niewzruszoną wiarę w człowieka, który potrafi zdobyć się na miłość i poświęcenie w celu przewycięzania zła.

Myśliciel, w przeciwieństwie do Znanieckiego, należał do zwolenników uprawiania metafizyki do której przywiązywał dużą wagę. W odniesieniu do tej dyscypliny postulował.

[...] budowanie metafizyki szczegółowej, metafizyki życia organicznego z jego warunkami fizycznymi i metafizyki kultury duchowej z jej warunkami ekonomicznymi, czyli filozofii dziejów w najszerszym znaczeniu²².

Autor uważał, że filozofia jest syntezą wyników oraz metod nauk szczegółowych, uprawianych i rozwijanych w odosobnieniu. Jednak żadna z nauk szczegółowych w swoim specyficznym ograniczeniu uniemożliwia dostarczenie przesłanek do przewidywania dalszych faz rozwoju. Nauką, która przewycięza to ograniczenie, jest filozofia, która pełni wobec nauk szczegółowych rolę swoistego „urzędu rozjemczego”²³. W pracy *Stosunek filozofii do nauk szczegółowych*, która została opublikowana w 1910 r., czytamy, że

²⁰ W. Rubczyński, *Etyka*, Lublin 1936, t. 3, s. 16.

²¹ W. Rybczyński, *Etyka*, t. 1, dz. cyt., s. 32.

²² W. Rubczyński, *Stosunek filozofii do nauk szczegółowych*, [w:] Sprawozdanie Towarzystwa Filozoficznego za r. 1910, Kraków 1911, s. 14.

²³ W. Rubczyński, *Filozofia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 677.

Filozofia roztrząsająca najskomplikowańszy ze znanych nam rozwojów, jakimi są dzieje ludzkości, powinna ześrodkować swą dążność do wyjaśnień przyczynowych, do przewidywań dalszego kierunku, w jakim pójdzie ten rozwój, do ocen względnych i bezwzględnych wartości jego twórców czyli objawów kultury duchowej i około rozczłonkowanych na swoje istotne momenty faz, jakimi podlegał stosunek wzajemnej zależności między jednostką a różnymi zakresami życia i twórczości zbiorowej w języku, religii, obyczaju, prawie i państwie, sztuce i nauce²⁴.

Według opinii Konstantego Michalskiego Rubczyński w ramach swoich badań więcej uwagi zwracał na systemy niż na poszczególne zagadnienia²⁵. Jak zauważa Kazimierz Kowalski (1896–1972), Rubczyński dąży „szczerze do syntezy filozoficznej, której niejedne zasady zbliżają się poważnie do prawd podstawowych neoscholastyki”²⁶.

Pewną uwagę na temat uprawianej przez Rubczyńskiego filozofii znajduje się także w tekście Garbowskiego. Zauważa on, że cechą charakterystyczną jego filozofii jest dualizm psychofizyczny i substancjalny, którego założenia zostały przyjęte w sposób dogmatyczny²⁷.

Rubczyński twierdził, że filozofia ma spełniać zadania praktyczne, to znaczy ma dawać pełny i spójny obraz świata, dowodząc jednocześnie, że światem rządzi istota sprawiedliwa i rozumna, która wydobywa człowieka z chaosu okrucieństwa zdarzeń. Dzięki temu możliwa jest organizacja życia ludzkiego w kierunku wartości uznanych za najwyższe, a mianowicie moralnego doskonalenia człowieka i wzrastającego opanowania przez niego świata materii²⁸.

Jednym z podstawowych pojęć w filozofii Rubczyńskiego było pojęcie pierwiastka duchowego. Na plan pierwszy w tak uprawianej filozofii wysuwają się dwa pojęcia. To idea duchowej *mocy* oraz idea *ładu*. Prace ducha świadczą o jego *mocy*, która przekracza ramy jednostkowego bytu. Przejawami owej duchowej

²⁴ W. Rubczyński, *Stosunek filozofii do nauk szczegółowych*, dz. cyt., s. 16.

²⁵ K. Michalski, *Profesor Rubczyński jako historyk filozofii*, [w:] *Przemówienia wygłoszone ku czci śp. prof. Witolda Rubczyńskiego...*, dz. cyt., s. 29.

²⁶ K. Kowalski, *Obecny stan filozofii neoscholastycznej w Polsce*, „Wiadomości dla Duchowieństwa” 1933, R. 20, nr 4–6, s. 131.

²⁷ T. Garbowski, *Filozofia poznania i metafizyka Witolda Rubczyńskiego*, [w:] *Przemówienia wygłoszone ku czci śp. prof. Witolda Rubczyńskiego...*, dz. cyt., s. 11–12. Garbowski zajmował krytyczne stanowisko wobec filozofii Rubczyńskiego. „Rzecz prosta, że zajęte przez Rubczyńskiego stanowisko dogmatycznie zakładanego realizmu cała problematykę przedmiotu w wysokim stopniu upraszcza, jeżeli nie uchyla. (...) Przede wszystkim chodziło więc o niezależność procesów duchowych od materialnych i o pierwiastek Bóstwa, który wszystko sprzęga. Argumentów potrzebnych do zrobienia tego realizmu naprawdę krytycznych szukał Rubczyński z godną najwyższego uznania zapobiegliwością i wytrwałością” – tamże, s. 15–16.

²⁸ Cz. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973, s. 245.

mocy jest sugestywne oddziaływanie pewnych idei i haseł na człowieka, możność samokrytyki, w dążeniu do szczerości wobec siebie samego. Przejawem duchowej mocy staje się także twórczość, która odgrywa dwoistą rolę. Po pierwsze poprzez dzieła myśli i artystycznej wyobraźni twórczość prowadzi do idei bytu najdoskonalszego oraz po drugie do pojęcia *ładu*, wyższego ogólnego porządku, którego istnienie można stwierdzić, ale który nie jest jeszcze powszechny i nie wszędzie panuje. Ład ten według filozofa można dostrzec w technice, sztuce, w stosunkach społecznych poprzez podporządkowanie interesów jednostkowych interesom i dobru ogółu, wreszcie całej ludzkości; w dziedzinie moralności – gdy ustaje samowola oraz przemoc, a egoizm uszlachetnia się i stopniowo przekształca w miłość bliźniego i bezinteresowną ofiarność. Ów *ład* może być ziszczany stopniową aktywizacją zasobów duchowej energii. Jednym z jego wyrazów jest także systematyzacja poznawczej, odkrywczej pracy, wykrywanie porządku w stosunkach geometrycznych, matematycznych. Dążenie do *ładu* to krzyżowanie się pierwiastków duchowych z elementami materialnymi. Na drodze do osiągnięcia *ładu* realizowane jest przekształcanie się rzeczywistości na korzyść *duchowej mocy*, przy harmonijnym uzgodnieniu rozumu z wolą. Proces ten umacnia człowieka w założeniu wytrzymałości duchowej i daje świadectwo trafności realistycznego i krytycznego spojrzenia na świat.

Według Rubczyńskiego przedmiotem i podmiotem kultury staje się człowiek, który w ramach podejmowanych przez siebie wysiłków realizuje określone wartości. Filozof zwraca uwagę na pewnego rodzaju współzależność kultury i wartości. Nie ma kultury bez wyższych wartości oraz nie jest możliwe realizowanie takich wartości poza kulturą lub wbrew kulturze. Kultura winna pomagać człowiekowi w rozwijaniu życia duchowego, co implikuje konieczność respektowania naturalnej hierarchii wartości, której szczytem pozostaje „porządek całości wszechrzeczy”. Z tej perspektywy własnego stanowiska podejmował próby określenia harmonii dążeń jednostkowych i społecznych. Przy czym społeczeństwo jest pewnego rodzaju celem, który człowiek pragnie budować w ramach ładu etycznego. Zatem kultura to nic innego jak realizowanie celów uznanych za wartościowe przez człowieka.

W rozwoju kultury ludzkiej przejawiała się zawsze pewność, że są jakieś dobra wyższe, cenniejsze niż bieżące interesy. Poczucie obowiązku i skłonność do wyrzeczeń są z tym przekonaniem ściśle związane, modyfikują one w człowieku działanie instynktu samozachowawczego. Bezwzględne podporządkowanie wszystkiego temu instynktowi uniemożliwiłoby w ogóle wyodrębnienie praw moralnych. Wartości są transcendentne wobec indywidualnych zachowań, niezniszczalność wartości jest fundamentem ładu w wymiarze życia zbiorowego i duchowego²⁹.

²⁹ S. Borzym, *Polska filozofia 1900–1950*, Wrocław 1991, s. 159.

Rubczyński podkreślał, że samo ujęcie wartości pozostaje najważniejszym zadaniem etyki³⁰. W swoich rozważaniach na temat wartości filozof stał na stanowisku, że dla właściwego zrozumienia tego zagadnienia koniecznym pozostaje zwrócenie uwagi także na pojęcie normy. Uważał, że nie sposób ustalić norm postępowania bez uprzedniego poznania wartości i celów do jakich zmierza człowiek³¹.

Wreszcie – jak pisze filozof – widzę w podporządkowaniu się człowieka odpowiednim normom niezbędny warunek współpracy kulturalnej, a za jej pomocą wyrabiania w sobie wartości coraz wyższych, wewnętrznych, niezależnionych od przygodnego zbiegu okoliczności (...)³².

Ustalanie trwałych norm, które zapowiadają swoją treścią konsekwencje przyszyłych postępowań, zgodnych z całym zastanym światem kultury oraz ich przyjęcie przez możliwie najszersze kręgi ludzi, staje się jednym z istotnych zadań człowieka.

Można powiedzieć, że w refleksji filozoficznej Rubczyńskiego cel oraz norma wyznaczają przestrzeń, w której mogą być realizowane wartości. Pojęcie wartości było związane w sposób ścisły z etyką, której główną zasadą jest

[...] wyprowadzić za głosem doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, bez uciekania się do metafizyki, z właściwej ludzkiej organizacji psychicznej, z warunków jej rozwoju w jednostce i otoczeniu społecznym³³.

Myśliciel uważał, że człowiek został wyposażony przez Boga w możliwości nieograniczonego rozwoju duchowego dlatego pozostaje twórcą wartości. Jest to także zobowiązanie do tworzenia ładu moralnego, w którego tworzeniu człowiek winien kierować się intelektem, uczuciami i emocjami. Przekonanie, że ład występuje w świecie wypływa z wiary, że ostatecznym źródłem idei owego ładu oraz przyczyną postępu kultury jest Bóg.

Zagadnienie kultury i wartości w pismach Znanieckiego

Bliski Znanieckiemu Bergson głosił, że prawdziwy filozof wypowiada tylko jedną myśl, a w zasadzie stara się ją raczej wypowiedzieć, aniżeli mówić ją naprawdę³⁴. Znaniecki podobnie jak Rubczyński wypowiedzenie swojej myśli rozpoczął od etyki.

³⁰ Por. W. Rubczyński, *Etyka*, dz. cyt., s. 51.

³¹ Por. W. Rubczyński, *Zagadnienie rozwoju stosunków między normą a wartością a przypuszczalny rozwój pojęcia wartości samej*, dz. cyt., s. 4.

³² Tamże, s. 7.

³³ W. Rubczyński, *Urzeczywistnianie ideałów. Warunki i współczynniki*, Kraków 1919, s. 107.

³⁴ Por. H. Bergson, *Intuicja filozoficzna*, tłum. P. Beylin, [w:] *Myśl i Ruch*, Warszawa 1963, s. 76.

Punktem wyjścia rozważań filozoficznych, wokół którego skupiały się zainteresowania naukowe młodego Znanieckiego, był świat wartości. W publikacji z 1909 roku *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych* zostało postawione pytanie z zakresu struktury wartości moralnych oraz został sformułowany postulat utworzenia nauki o wartościach moralnych³⁵. Rozważania te miały doprowadzić do uchwycenia formy, jaką przyjmują zjawiska moralne. Zagadnienie to znajdowało się w obszarze zainteresowań jako egzemplifikacja problemu wartości co doprowadziło do sformułowania projektu, który wykraczał swym zasięgiem poza teren etyki. Jednak we wspomnianym artykule nie zostało wyjaśnione do końca, co kryje się pod tym nieco enigmatycznym pojęciem. Autor swoje rozważania podsumowuje stwierdzeniem, że

Już powierzchowny rzut oka na niektóre główne typy moralne: altruistyczny, religijny, indywidualistyczny (honor, immoralizm, hedonizm, itd.), pozwala nam, w granicach każdego typu, wykryć zupełnie nieograniczoną różnorodność wartości³⁶.

Konsekwencją podejmowanych badań było doprowadzenie uczonego do zagadnień z zakresu filozofii kultury³⁷. Jak pisze Stanisław Borzym „Od badań nad wartościami uzależniał on zresztą nie tylko postęp nauk o kulturze, lecz i samej filozofii narażonej na interpretacje naturalistyczne”³⁸. Znaniecki przypisywał zagadnieniu wartości istotne zadania, wiązał z rozwojem nauki o wartościach wiele nadziei. Kontynuacją rozważań na ten temat była dysertacja doktorska zatytułowana *Zagadnienie wartości w filozofii*. W dziele tym znajdujemy definicję pojęcia wartości absolutnych i względnych.

Treścią pojęcia „absolutna wartość” jest to wszystko, co stanowiło treść pojęcia „dobro” i „piękno” używanych do oznaczenia pewnych realności niezależnych od świadomości indywidualum czy grupy społecznej. Absolutna wartość może być

³⁵ F. Znaniecki, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, Kraków 1909, przedruk [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 2–28.

³⁶ F. Znaniecki, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, dz. cyt., s. 28.

³⁷ Używamy terminu „kultura” dla oznaczenia wszelkich wytworów działalności świadomej, włącznie ze zmianami psychologicznymi, mniej lub więcej dobrowolnie wywołanymi w świadomości działającego osobnika lub grupy. „Kultura” przeciwstawia się „naturze”. „Cywilizacja” zaś jest to pewna część natury ludzkiej w ogóle, wytworzona przez poszczególne społeczeństwo lub przez grupę społeczeństw połączonych ze sobą, i stanowiąca wskutek tego pewna jedność organiczną, dzięki przewadze określonego kompleksu ideałów. Zachowanie i dalszy rozwój danej cywilizacji zależy od pewnych warunków społecznych i z kolej oddziałują na te warunki” – F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkice z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, dz. cyt., s. 943.

³⁸ S. Borzym, *Filozofia Polska 1900–1950*, dz. cyt., s. 69.

pojęta realistycznie – jako wartość w sobie oraz idealistycznie – jako wartość dla podmiotu³⁹.

Pojęcie wartości absolutnych jest – jak twierdzi uczoney – pojęciem metafizycznym i w większości przypadków jest przez filozofów odrzucane. Przeciwnieństwem tak rozumianych wartości są wartości względne, które tak pozostają zdefiniowane:

Wartością względną [...] nazywamy przedmiot, któremu u podmiotu odpowiada psychologiczne zjawisko uczucia. [...] do tego, aby jakiś przedmiot był względną wartością, konieczne jest połączenie obu pierwiastków, obiektywnego i subiektywnego. [...] Wartość względna sprowadza się zawsze do konkretnego, bezpośredniego zwitku postrzeżenia, wyobrażenia lub pojęcia rzeczy oraz uczucia (czy też pożądania) w świadomości konkretnego ludzkiego indywiduum⁴⁰.

Już w pierwszych publikacjach widoczne są dążenia do ukonstytuowania aksjologii w jej pełnej samodzielności wobec innych dziedzin wiedzy⁴¹. Podkreślenia wymaga fakt, że aksjologia Znanieckiego kształtowała się w opozycji do absolutyzmu. Podstawowym pojęciem, które zostało odrzucone przez filozofa, było pojęcie wartości bezwzględnej, będącej ostoją absolutyzmu, jako zasadniczy element teorii konstruujących odrębną idealną sferę wartości ponadczasowych i ogólnych, istniejących poza rzeczywistością empiryczną. Konsekwencją przyjętego stanowiska jest stwierdzenie, że rzeczywistość jest nieograniczoną różnorodnością wartości, i one jako jedyne są nam dane w sposób bezpośredni. We wspomnianej dysertacji doktorskiej zostało postawione założenie, że proces powstawania wartości rozpoczyna się w człowieku poprzez nadanie poszczególnym elementom rzeczywistości określonego znaczenia, które decyduje o aksjologicznej wartości przedmiotu. W tym sensie człowiek nie jest poszukiwaczem wartości, których niepodobna pojmować jako wartości materialnych, jak również idealnych – całkowicie oderwanych od ludzkiej podmiotowości⁴². Znaniecki chce wskazać, że człowiek to twórca wartości w tym znaczeniu, że nadaje sens lub ważność określonym rzeczom, zdarzeniom lub procesom. A zatem do realizowania określonych wartości niezbędny jest działający i poznający podmiot. Według uczonego miejscem istnienia wartości jest ich aktualność dana w doświadczeniu, podczas gdy wiedza czyni wartości względnymi. W publikacji, która została zatytułowana *Zasada względ-*

³⁹ F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910, przedruk [w:] *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1991, t. 2, s. 141–142.

⁴⁰ Tamże, s. 83–84.

⁴¹ J. Wocial, *Znaniecki: kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego*, „Przegląd Humanistyczny” 1980, nr 5, s. 62.

⁴² Por. F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, dz. cyt., s. 48–49.

ności jako podstawa w filozofii, nie pozostaje żadnych wątpliwości co do zasady, która konstituowała treść jego poglądów filozoficznych. Czytamy tam

Względność, okazuje się, nie jest wyłącznie przywilejem filozofii: rozciąga się ona na wszelkie prawdy, dobra, piękna, użyteczności – słowem, na wartości wszelkie. Wartością bowiem nazywamy każdy przedmiot podlegający ocenie, rozważany jako dodatni lub ujemny. [...] Mówiąc, że wartości wszelkie są względne, rozumiemy przez to, że żadna nie jest absolutnie dodatnia i żadna absolutnie ujemna, lecz każda może być w pewnych warunkach dodatnia, w innych – ujemna. [...] tak rozszerzony relatywizm, stając się ogólną właściwością wartości ludzkich, zmusza, zdawałoby się filozofię do ostatecznej rezygnacji: historyczna względność systemów filozoficznych nie może już być pojęta jako skutek niedoskonałości metod, niedostateczności materiału lub choćby nawet słabości umysłu ludzkiego, lecz staje się wyrazem immanentnych cech prawdy filozoficznej jako prawdy – cech powszechnych, z istotą wszelkiej wartości związanych⁴³.

Zatem dla Znanickiego wartość nie jest cechą ani stosunkiem, lecz zawsze przedmiotem, którego cechą charakterystyczną jest względność⁴⁴. Dlatego wartości są w sposób konieczny zrelatywizowane do konkretnej osobowości. Przyjęte stanowisko wynikało ze świadomości zależności jakie występują pomiędzy postawą człowieka, jaką przyjmuje w realizowaniu wartości, a obrazem kultury – w jakiej przychodzi mu żyć. Tak sformułowany pogląd był wyrazem antropocentrycznej teorii wartości, która pozostawała krytyczna wobec naturalizmu jak i idealizmu.

⁴³ F. Znanicki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 1, dz. cyt., s. 260. We wstępie autor pisze „Rozwój nauk jest nie tylko zdobywaniem coraz to nowych prawd – jest on zarazem przyspieszeniem procesu zastępowania jednych prawd przez inne. Teorie i prawa zmieniają się coraz szybciej; pozostają na pozór fakty, ale ponieważ są one uwarunkowane przez punkt widzenia badacza, więc stałość ich jest tylko pozorna i numeryczna ten sam fakt w innej teorii, jako przejaw innego prawa, nie jest takim samym faktem. W sposób nieunikniony nasuwa się tedy wniosek relatywistyczny, że każde prawo jest tylko tymczasowym, jednostronnym poglądem na jakąś sztucznie wyodrębnioną stronę doświadczenia, że jest ważna tylko z obranego stanowiska, na gruncie przyjętych założeń, a więc że jest względna” – tamże, s. 259.

⁴⁴ „Wartość jest zawsze tym co odnosi się do obecnego momentu, co czerpie całe swe znaczenie z uświadomienia w teraźniejszości, ale trwa poza momentem swego uświadomienia, chociaż nie jest to trwanie przyrodniczego przedmiotu, lecz właśnie tylko zbliżanie się lub oddalanie od teraźniejszości, przechodzenie z przeszłości i odwrotnie. [...] Te właśnie cechy posiadają wartości hedonistyczne, ekonomiczne, estetyczne, moralne nawet, chociaż filozofia stara się je usunąć z zakresu względności. Nie można o nich powiedzieć, że istnieją tylko o tyle, o ile są uświadomione, chociaż cała racja ich trwania poza teraźniejszością tylko w ich uświadomianiu leży. Wobec tego wartość może być zarówno myślą, jak rzeczywistością, doznaniem symbolizującym rzecz lub rzeczą symbolizowaną przez doznanie, zależnie od chwili i od punktu widzenia. [...] A więc powiedzieć można, że świat doświadczenia jest światem wartości” – F. Znanicki, *Humanizm i poznanie*, Warszawa 1912, przedruk [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, dz. cyt., s. 285–286.

Znaniecki uznaje, że wartości znajdują się pomiędzy dwoma równocześnie zachodzącymi procesami obiektywizacji i subiektywizacji. W odniesieniu do omawianego zagadnienia charakterystyczne jest także to, iż wartości rozpatrywane są także przez pryzmat określonych systemów – kompleksów, które one tworzą. Tak rozumiane wartości – jak podaje Borzym – są pierwiastkami świata kultury, natomiast rzeczywistość, w której żyjemy, jest wytworem kultury⁴⁵. Dlatego cała dostępna rzeczywistość jest rzeczywistością kulturową, światem wartości. W dziele, które pozostaje wyrazem potrzeby formowania *nowej osobowości*, a które zostało zatytułowane *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości* czytamy:

Kultura ludzka bowiem składa się z niezliczonych systemów wartości, odrębnych układów dynamicznych, prostych i złożonych, małych i wielkich, krótkotrwałych i trwających przez stulecia. Pomiędzy tymi systemami zachodzą wprawdzie liczne procesy wzajemnego oddziaływania, lecz ze względu na niektóre związki tych elementów każdy z nich stanowi zamkniętą w sobie całość⁴⁶.

Człowiek jest twórcą kultury, która jest przez niego umiejscowiona ponad przyrodą. Dzieje się tak na skutek tworzenia, szczególnie przez jednostki ponadprzeciętne, wartości nowych. Charakterystycznym bowiem dla kondycji człowieka jest to, że

Świat kultury, który ludzkość buduje ponad przyrodą – technika, instytucje ekonomiczne, ustrój społeczny i polityczny, religia, moralność, sztuka, wiedza – ma swe źródło ostateczne w tym, że pewna część czynności ludzkich zwraca się od zadowolenia powtarzających się ciągle potrzeb do tworzenia wartości. [...] Wytwarzanie nowych wartości zmienia nie tylko warunki istnienia, lecz i samą świadomość człowieka. W ciągu tworzenia nowych wartości sama twórczość staje się odrębnym i niezależnym celem, wzbudzającym nowe pragnienia i zdolności. Wraz z narastaniem kultury pierwotne instynkty rozwijają się w olbrzymią różnorodność dążności świadomych; pojawiają się niezliczone nowe pożądaniami i potrzeby, które nie mają żadnego niemal związku z samym materialnym istnieniem gatunku⁴⁷.

Znaniecki stał na stanowisku, które zakłada, że jednym z warunków powstania kultury była właśnie przyroda. Jednakże, na co należy zwrócić uwagę, akcentował on odrębność i niezależność świata kultury od świata natury. W rezultacie swoistej ewolucji sama kultura okazała się być bytem samodzielnym,

⁴⁵ S. Borzym, *Wartość fundamentem świata kultury*, [w:] *Filozofia Polska 1900–1950*, dz. cyt., s. 152.

⁴⁶ F. Znaniecki, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 2001, s. 10–11.

⁴⁷ F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1991, s. 942–943.

poprzez który badana jest i oceniana sama przyroda⁴⁸. I chociaż twórcą kultury pozostaje człowiek, to pomimo tego pozostaje ona w stosunku do niego bytem samodzielnym. Kultura istnieje, dopóki możliwa jest aktualizacja – urzeczywistnianie składających się na nią wartości. Tym samym wartość jest pojęciem, które należy rozważyć na tle kultury, można nawet powiedzieć, że świat wartości jest komplementarny wobec świata kultury.

Reasumując powyższe rozważania rozwój świata, według Znanickiego, to nieustanny twórczy proces tworzenia wartości i wprowadzania tychże do rzeczywistości oraz, co niemniej istotne, ich upowszechnianie i aktualizowanie. Poprzez ową aktualizację kultura jednocześnie trwa i ewoluuje, gdyż z jednej strony zawiera w sobie intencję odtworzenia funkcjonujących wartości, z drugiej dążność do dokonania w nich twórczych zmian. W świetle dotychczas przytoczonych poglądów Znanicki jawi się jako badacz kultury, dla którego „(...) filozofia kultury nie polega na intelektualnej kontemplacji wartości, lecz na wcielaniu wartości w kulturze”⁴⁹. Człowiek jest powołany do tworzenia wartości, a poprzez nie świata kultury. Poszczególne wartości łączą się w systemy, które podlegają twórczym modyfikacjom. W tym względzie Znanicki uważał, iż istnieje możliwość istnienia idealnych systemów, projektów, nowych związków między wartościami.

W sformułowanej antropocentrycznej filozofii wartości człowiek okazuje się być wartością najwyższą – „ogniskiem i twórcą świata” – ogniskiem, gdyż skupia w sobie realną możliwość tworzenia konkretnych wartości, twórcą zaś, jeśli pozostanie na służbie tworzenia wartości oraz ich urzeczywistniania w świecie. Ów nieustający proces, który ma polegać na ciągłym doskonaleniu systemów wartości doprowadzić ma do utworzenia globalnego systemu wartości, na podstawie których możliwym będzie urzeczywistnienie koncepcji cywilizacji przyszłości. Człowiek w koncepcji filozoficznej Znanickiego jest bytem wyjątkowym. Jego wyjątkowość i zarazem niepowtarzalność kryje się w jego twórczych możliwościach. To nie kto inny tylko człowiek pozostaje istotą sprawcą kultury. Tylko on w znanym nam wszechświecie jest istotą rozumną, wolną, aktywną, zdolną do ustawnego rozwoju. Inteligencja człowieka jest złączona ze zdolnością uniwersalizacji, kreatywności, przewidywania i samoświadomości. Wymienione właściwości, które przynależą człowiekowi pozwalają na dostrzeganie różnorodnych wartości, które z kolei stają się przedmiotem świadomego wyboru. W rozumieniu filozofa człowiek jest sprawcą kultury jako zróżnicowanych jakościowo wartości, które dostrzega, wybiera i realizuje. A zatem bez przestrzeni aksjologicznej, która jak się

⁴⁸ Por. F. Znanicki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 1, dz. cyt., s. 183–184.

⁴⁹ E. Hałas, *Znaczenie i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanickiego*, Lublin 1991, s. 124.

wydaje istnieje pomiędzy normą, celem i wartością, egzystencja człowieka byłaby pusta, a on sam stałby się banalny. Autentyczność istnienia człowieka jest uzależniona od tego, czy on sam otworzy się na wartości, dokona ich internalizacji i rozpocznie życie według nich⁵⁰.

Świat wartości stanowi w rozumieniu Znanieckiego pewien strumień aktualizujących się treści doświadczeń. Dana treść doświadczenia wiąże się zawsze z już posiadanymi wartościami i ma odmienne znaczenie dla każdego człowieka. Nie ma to jednak związku, jak zaznaczał filozof, z idealizmem subiektywnym, gdyż przedstawia się wszystkim jako ta sama, wchodząc tylko w różne powiązania – relacja. Świat przedstawiający się człowiekowi jest zatem światem wartości, w którym każde doświadczenie bywa oceniane bądź dodatnio, bądź ujemnie.

Jednakowoż, chociaż wartości są nieograniczenie różnorodne, zmienne i nietrwałe, mamy jednak obok nich coś innego, coś jednorodnego, niezmiennego i trwałego z punktu widzenia zjawisk: stosunek. [...] Stosunki pomiędzy wartościami mogą być podstawą do ujęcia samych wartości jako racjonalnych⁵¹.

Człowiek poznaje i doświadcza rzeczywistości – świata natury i kultury, w której żyje i każdy czyni to w sposób zindywidualizowany. Dlatego poznawany świat jest widziany przez każdego w sposób odmienny zależnie od uczuć, pragnień, konkretnych zamierzeń, które są kierowane na dane rzeczy. Pojęcie wartości było zmiennym elementem, konstytuującym rzeczywistość. Zmiennym o tyle, o ile człowiek podejmował określone działania zmierzające do tworzenia nowych i podtrzymywania przy trwaniu już istniejących ludzkich wartości.

Świat ludzkich wartości nie jest rzeczywistością jednowymiarową. Pluralizm aksjologiczny nie jest zróżnicowany wyłącznie ilościowo, lecz także jakościowo. Różnorodność świata wartości obejmuje swoim zasięgiem wartości moralne, estetyczne, religijne, intelektualne, witalne i inne. Przy pierwszym ich rozpatrywaniu nie wydaje się, by miały ze sobą wiele wspólnego. Ale wszystkie one sugerują, że możliwe jest istnienie uniwersalnej kategorii ładu kulturowego⁵². Nie wszystkie z tych wartości realizowane są w równym stopniu, wśród nich są wartości o mniejszej i większej ważności. Tym samym hierarchia aksjologiczna jest wpisana w bogactwo ludzkiej rzeczywistości. Uznanie tego faktu nie jest jednoznaczne z deprecjonowaniem jakichkolwiek wartości. To, co w sposób szczególnie przynależy do świata wartości i na co zwracali uwagę obaj uczeni – to wolność. W na-

⁵⁰ Por. W. Stróżowski, *Aksjologiczna struktura człowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 26 (1988), z. 4, s. 21–46.

⁵¹ F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, dz. cyt., s. 212–213.

⁵² Por. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, przeł. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 22–23.

wiązaniu do omawianego zagadnienia wypowiedział się także ks. Józef Tischner, który pisze

W naszym myśleniu według wartości jest obecny znamieny motyw – motyw wolności. Nikt nie musi widzieć wartości. Nikt nie musi wybrać ich aż do końca. Im wyższa wartość, tym większa swoboda jej uznania. Wartość zdaje się mówić do mnie: jeśli chcesz możesz mnie wybrać. Wszystko jest zawarte w drobnym „jeśli chcesz”. Stając wśród wartości, naprawdę niczego nie musisz. Ale właśnie to, że wśród wartości niczego nie musisz, samo jest wartością – wartością wolności. Podmiotem doświadczenia wartości jest podmiot wolny. Cały urok świata wartości bierze zapewne stąd, że nic z tego świata nie narzuca się nam przemocą. Niemniej dzięki wartościom czujemy niewyraźnie, że jeśli tego świata nie uznajemy, możemy ulec jakiejś przemocy⁵³.

Zatem wartości nie odbierają człowiekowi możliwości decydowania. Wręcz przeciwnie, inspirują do określonego działania, mającego na celu tworzenie warunków dla zaistnienia możliwie najlepszego świata⁵⁴.

Znanięcki jako młody filozof był głosicielem relatywizmu filozoficznego oraz kulturowego, który był zgodny z takimi wartościami jak wolność, tolerancja. Był przekonany co do słuszności własnych poglądów. Jednak w trzeciej dekadzie XX wieku przekonania te zostały zachwiane. W atmosferze przełomowości rodziło się poczucie narastającego kryzysu kultury oraz obawa, że cywilizacji zachodniej grozi unicestwienie. Powodem, dla których Znanięcki dokonał korekty swojego stanowiska, było – między innymi – przekonanie o tym, że ideologia materializmu zagraża duchowemu wymiarowi ludzkiej egzystencji.

Analiza myśli Znanięckiego oraz Rubczyńskiego ujawnia zawierający w niej obraz człowieka jako istoty twórczej i wolnej. To właśnie owe przymioty umożliwiają konkretnemu człowiekowi tworzenie wartości, a zatem kultury, w której on żyje. Dlatego wartość życia winna być w sposób szczególny chroniona. Aby zrozumieć kulturę nie można negować jej istotnych sfer, na które składają się także ideały, nauka, sztuka, religia. W tym znaczeniu twórczość filozoficzna jest specyficznym rodzajem działalności intelektualnej, która pozostaje w związku z innymi obszarami kultury. Tworzenie świata autentycznej kultury nadaje sens ludzkiej egzystencji. W tym miejscu trzeba dodać, że nie sposób zrozumieć człowieka w oderwaniu od kultury i wartości. W rozumieniu polskich uczonych człowiek tworzy, a także urzeczywistnia wartości, by budować świat dobra, piękna, prawdy i sprawiedliwości.

Myśli sformułowane przez Znanięckiego, który był osobą indyferentną religijnie oraz Rubczyńskiego – katolickiego filozofa orientacji tomistycznej – rodzi-

⁵³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 481–482.

⁵⁴ Por. F. Znanięcki, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, dz. cyt., s. 290–330.

ły się z troski o stan kultury, kondycję żyjącego w niej człowieka oraz nadziei na przezwycięzenie występujących zagrożeń. W perspektywie obecnych we współczesnej kulturze tendencji, utraty autorytetów oraz wiary w możliwość trwałego rozwijania i pogłębiania modelu wielokulturowości, permissywizmu, a nawet nihilizmu, zaproponowane przez uczonych rozwiązania zyskują na swojej aktualności. Choć każdy z nich analizował rzeczywistość z odmiennych pozycji światopoglądowych, to jednak nie przekreślało możliwości działania na rzecz wspólnego dobra. Obaj filozofowie byli ludźmi dialogu, którzy nie przeciwstawiali wartości, ale dzielili się nimi. W pozostawionych dziełach podkreślali niepodważalne związki człowieka oraz wartości jako fundamentu świata kultury.

Culture and values in the perception of Witold Rubczyński and Florian Znaniecki

Thoughts formulated by Znaniecki and Rubczyński originate out of concern for state of culture, condition of human being living in it and hope to overcome dangers that are occurring. Solutions offered by scientists become even more topical in the perspective of contemporary tendencies in culture, loss of authorities and belief in the possibility of constant progress and developing a model of multicultural, permissivism or even nihilism. Although each of them have analyzed the reality from a different world perspective, it did not shatter the possibility of working for the common good. Both philosophers were for a dialogue to share values. In other works they highlighted unquestionable relations of human being with values as the foundation for the culture world.



JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK

Henryka Elzenberga polemika z koncepcją historii filozofii i estetyki Władysława Tatarkiewicza

1. Henryk Elzenberg i Władysław Tatarkiewicz w filozofii polskiej XX wieku

Henryk Elzenberg i Władysław Tatarkiewicz to bez wątpienia pierwszoplanowe postacie XX-wiecznej filozofii polskiej. Pierwszego z nich, na tle ówczesnej filozofii wyróżniały: niezależność postawy naukowej, antydogmatyzm, aksjologicznie zorientowany zakres zainteresowań badawczych oraz aforystyczna forma wyrażania treści filozoficznych. Różnorodność podejmowanej problematyki zaś na stałe zapewniła mu prawo obywatelstwa w rodzimej filozofii. Świadczyła także – jak podkreśla jego uczeń Zbigniew Wolniewicz – o niewątpliwej europejskości jego umysłu¹. Filozof ten zajmował się bowiem nie tylko istotą wartości, ich statusem ontologicznym oraz możliwością realizowania i poznawania, ale także szeroko pojętą myślą etyczną i estetyczną. Podejmował przy tym fundamentalne i ponadczasowe zagadnienia filozoficzne, etyczne oraz antropologiczne, takie jak chociażby: możliwość i potrzeba doskonalenia moralnego (w ramach tzw. perfekcjonizmu etycznego), czy istnienia ideału postawy etycznej (tzw. *homo ethicus*). W pracach Elzenberga podejmowana była także problematyka dobra i zła, stosunku do istnienia, samobójstwa, śmierci, istnienia duszy i kwestii jej nieśmiertelności, istoty religii i postawy religijnej, mistyki, wartościowania, wyrzeczenia, wolności oraz kultury. Włodzimierz Tyburski pisze o tym następująco:

Wyniki dotychczasowych analiz niewątpliwie potwierdzają przekonanie, że dorobek twórczy Henryka Elzenberga należy do najprzedniejszych osiągnięć polskiej filozofii i humanistyki XX wieku. [...] Czytelnik jego rozpraw odnajduje w nich takie zasoby myśli, idei i przekonań, które są dla niego ważne i pomagają w zro-

¹ Por. B. Wolniewicz, *Myśl Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 55.

zumieniu i zmaganiu się z trudnymi dylematami naszych czasów. Myśl ta otwiera przed nami nie tylko bogaty, ale i aktualny – uznać można – uniwersalny katalog zagadnień, zachęca do ich podejmowania i rozwiązywania, wciąga do pogłębionej analitycznej refleksji, przysparza autentycznych satysfakcji z ich rozpoznawania².

Tatarkiewicz to z kolei filozof związany przez pewien okres z kręgiem lwowsko-warszawskim, który zasłynął przede wszystkim jako wybitny historyk filozofii i twórca fundamentalnych dzieł z tej dziedziny. Ponadto znamienne dla jego postawy naukowej było także przywiązanie do wartości perfekcyjnych, istotnych nie tylko ze względu na przymioty naukowca, ale i człowieka. Marek Jaworski, w monografii poświęconej jego sylwetce twórczej pisze następująco:

Nazwisko [...] Tatarkiewicza znane jest doskonale już kilku pokoleniom polskiej inteligencji. [...] Nazwisko to, przynajmniej dla sporej części inteligencji humanistycznej, ma już bowiem rangę określonego symbolu. Symbolu pewnej postawy naukowej i moralnej, wierności wyznawanym ideałom, umiłowania prawdy, życzliwości wobec innych – symbolu tego wszystkiego, co kojarzy się zwykle z postawą prawdziwego humanisty³.

Mimo licznych rozbieżności w postawie i drodze naukowej obu filozofów, można zasadnie postawić tezę o istnieniu także pewnych punktów wspólnych w ich zainteresowaniach naukowo-badawczych, mianowicie: w zakresie historii filozofii oraz aksjologii (etyki i estetyki).

2. Henryk Elzenberg jako polemista

Henryk Elzenberg mimo, że borykał się niejednokrotnie z poczuciem osamotnienia, niezrozumienia a nawet marginalizacji w środowisku akademicko-naukowym, wysoko cenił sobie niezależność i indywidualizm postawy intelektualnej. W jednej ze swych notatek z Dziennika *Kłopot z istnieniem* afirmował postawę indywidualistyczną następującymi słowami:

Prawdziwa, mocna indywidualność ludzka jest jak gwóźdź diamentowy, wbity prosto w kosmos na wieki wieków, bez podłożonych zabezpieczających tekturek. Takimi diamentami usiane jest dno wszechistnienia, jak przestwór nocny gwiazdami; nic ich nie łączy prócz tego, że są właśnie takie mocne i wbite – i to jest ich wielkopańska wspólnota⁴.

² W. Tyburski, *Stan badań nad spuścizną twórczą Henryka Elzenberga*, [w:] *Elzenberg – tradycja i współczesność*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 2009, s. 14.

³ M. Jaworski, *Władysław Tatarkiewicz*, Warszawa 1975, s. 5.

⁴ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1966, s. 291–292.

Nie bacząc zatem na fakt, że w ówczesnym środowisku filozoficznym uznanie dla przedmiotu jego zainteresowań nie było adekwatne do znaczenia jakie mu przypisywał, konsekwentnie dążył do rozwijania, i udoskonalania własnych koncepcji. To nieco niszowe znaczenie jego rozważań i dokonań naukowych w ówczesnej filozofii a także introwertyczna osobowość i postawa samotnika, nie sprawiały jednak, że żył w intelektualnej izolacji, zamknięty na krytykę innych. Dlatego też wielokrotnie konfrontował koncepcje i dokonania innych filozofów z własnymi założeniami i przekonaniami. Sztuka polemiczna stanowiła dlań nie tylko sposób na porównanie własnych poglądów z konkurencyjnymi, ale nade wszystko stwarzała możliwość umiejętnej i zasadnej ich obrony, a tym samym stanowiła źródło rozwoju wiedzy filozoficznej i element przybliżający do prawdy. Pisał o tym następująco:

Ważne jest jednak również, byśmy istotnie żyli na swym stanowisku, nie tylko trwali. Życ na nim to przede wszystkim dawać mu wyraz. To, po drugie, konfrontować je ze stanowiskiem innych ludzi i wystawiać na próbę. I to wreszcie, wszędzie gdzie trzeba, uzgadniać z nim swoje postępowanie⁵.

Co więcej, twierdził też, że jako myśliciel, filozof oraz uczony, czuje się niejako zobligowany do przyjęcia postawy nonkonformistycznej w obronie wyznawanych poglądów. Przekonywał zatem, że: „zawsze jest lepiej być bitym niż tolerowanym za cenę siedzenia cicho w swym mateczniku”⁶. Stąd też wchodził w liczne spory i polemiki, wysuwając szereg stwierdzeń krytycznych, nie tylko wobec ówczesnego środowiska filozoficznego (szczególnie względem reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej), ale także wobec innych humanistów – ludzi sztuki i literatury.

Jako człowiek przejawiający wielką dbałość o precyzję języka, kulturę logiczną oraz posiadający przy tym skłonność do analiz semantyczno-merytorycznych⁷ wyraził także swe stanowisko względem nowowydanych wówczas i szeroko dyskutowanych dzieł Władysława Tatarkiewicza *Historii filozofii* oraz *Historii estetyki*. Na tym gruncie zainteresowania naukowe tych filozofów z pewnością w znacznej mierze się krzyżowały. Jednakże sposób, w jaki podchodzili oni do ich przedmiotu, wskazywał też wiele odmienności w sposobie pojmowania i formułowania zagadnień zarówno merytorycznych jak i metodologicznych z obu tych dziedzin.

⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, dz. cyt., s. 218.

⁶ H. Elzenberg, *Od autora*, [w:] tenże, *Kłopot z istnieniem...*, dz. cyt., s. 14.

⁷ Por. L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 280.

3. Polemika Henryka Elzenberga z *Historią filozofii* Władysława Tatarkiewicza

Polemika ta powstała jako recenzja dwóch pierwszych tomów dzieła Tatarkiewicza (I tom: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, II tom: *Filozofia nowożytna*). Tekst ten ukazał się po raz pierwszy w czasopiśmie „Wiadomości Literackie” w 1932 roku (numer 9). Następnie został włączony do zbioru pism Elzenberga *Z historii filozofii* wydanej w 1995 roku przez wydawnictwo Znak.

Już we wstępie do tej recenzji Elzenberg podkreślił znaczący fakt, że dzieło Tatarkiewicza, mające charakter podręcznikowy, stanowi dopełnienie dwu wcześniejszych dzieł dotyczących konkretnych dziedzin filozoficznych: *Psychologii* Witwickiego oraz *Elementów teorii poznania, logiki i metodologii nauk* Kotarbińskiego. Pisał o tym następująco:

Profesorom filozofii na uniwersytecie warszawskim trzeba przyznać, między innymi, także i tę zasługę, że wzięli wyjątkowo na serio pedagogiczną stronę swych obowiązków. Wyraziło się to najdobitniej w śmiałym przedsięwzięciu, by dla wszystkich działów swej dyscypliny, będących przedmiotem systematycznej nauki uniwersyteckiej, dostarczyć słuchaczom podręczników własnego pióra, pisanych w częściowym przynajmniej porozumieniu wzajemnym⁸.

Wskazywał zatem, że *Historia filozofii* Tatarkiewicza zamyka istotny cykl, będący znaczącym przedsięwzięciem naukowo-dydaktycznym wybitnych polskich uczonych. Za cechę znamioną i cenny walor recenzowanej książki Elzenberg uznał fakt, że została ona napisana w sposób przystępny, zrozumiały nie tylko dla filozofów, ale tak „by żadnej rzetelnej ciekawości umysłowej nie zrazić pospolitymi wadami książek znanadto »uczonych«”⁹. Elzenberg podkreślał dalej: „Autor pisze nie tylko zwięźle i jasno, ale i dobrze, »dobrze« w pewnym już literackim znaczeniu; i jest to bodajże pierwszy rys książki, który, po przeczytaniu dwóch lub trzech stronic, z przyjemnością stwierdzi każdy czytelnik”¹⁰. Dalej recenzujący filozof wymienił kolejne zalety książki Tatarkiewicza. Jedną z nich upatrywał w tym, że zawiera ona doskonałe opracowanie bibliograficzne, „przy czym bibliografia prac polskich zbliża się do kompletności i uwzględnia nawet drobne przyczynki, bibliografia zaś prac zagranicznych stanowi bardzo staranny wybór, na którym można polegać”¹¹. Podkreślał też niezwykłą przejrzystość dzieła.

⁸ H Elzenberg, (Rec.) *Historia filozofii prof. Tatarkiewicza*, [w:] tenże, *Z historii filozofii*, wybór, oprac. i wprowadzenie M. Woroniecki, Kraków 1995, s. 231.

⁹ Tamże, s. 231.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 232.

Mimo wielu pozytywnych wypowiedzi dotyczących recenzowanego dzieła (przejrzystość, zwięzłość, jasność wypowiedzi,) Elzenberg wystosował także szereg stwierdzeń krytycznych. Co ważne, ukazują one nie tylko różnice w podejściu do warsztatu historyka filozofii, ale rzucają też pewne światło na zainteresowania badawcze przede wszystkim samego polemisty.

Autor *Kłopotu z istnieniem* krytykował podręcznik Tatarkiewicza zarzucając mu brak jakiegokolwiek całości skończonej wśród omawianych postaci filozoficznych czy doktryn. Ponadto wskazywał też na pewne zawężenie treści, ograniczenie się do ujęcia jedynie filozofii europejskiej (zhellenizowanej), bez odwołania się do bogatej i tak cenionej przez Elzenberga (ze względu chociażby na postać Gandhiego) filozofii indyjskiej. Pewne wątpliwości filozofa wzbudziła także metodologia przyjęta w książce (dotycząca interpretacji i sposobu przedstawiania faktów filozoficznych, kwestii występowania sprzecznych interpretacji danych systemów filozoficznych oraz obiektywizmu interpretacyjnego). Przy okazji rozważań nad metodologiczną stroną dzieła, Elzenberg wskazał też wiele odwiecznych problemów, na które napotyka w swej pracy każdy historyk filozofii, podkreślając, że żadna z dróg ich rozwiązania nie wydaje się dostateczna. Pierwszą z nich jest kwestia interpretacji, uzasadniania systemów czy poglądów filozoficznych. Recenzent podkreślał tu istotny problem, pojawiający się przed każdym autorem dzieła z zakresu historii filozofii: mianowicie jak ująć w dziele fakt istnienia wielu interpretacji, sposobów rozumienia i uzasadniania jednych i tych samych poglądów? Stanowi to nie lada wyzwanie dla autora, zwłaszcza w dziele o charakterze podręcznikowym, gdzie poziom wywodu nie powinien przekraczać możliwości odbioru czytelników. Elzenberg zaznaczał, że nie ma jednego, uniwersalnego sposobu radzenia sobie z tego typu problemami. Każdy autor musi znaleźć czy też wypracować sobie własny sposób wyjścia z tej sytuacji. Niemniej jednak, każde rozwiązanie zawiera jednak pewne wady. Metodologię zastosowaną przez autora *Historii filozofii* Elzenberg oceniał zatem następująco:

U prof. Tatarkiewicza spotykamy dwie różne taktyki. Czasem widać, jak w tekście samym stara się on utrzymać równowagę między interpretacjami i jakoś umiejętnie się przemknąć między Charybdą a Scyllą; uderza to np. w dwóch sąsiadujących ze sobą rozdziałach O Leibnizu i o Spinozie. Zbyteczne jednak zaznaczać, że i najudatniejszy taki kompromis utrudnia pogłębienie przedmiotu. Toteż częściej posługuje się autor metodą inną: w tekście decyduje się wyraźnie, a w rubryce „kwestyj spornych”, figurującej w „zestawieniach” na końcu większości rozdziałów, wymienia interpretacje odmienne lub choćby w paru słowach zaznacza problemat¹².

¹² Tamże, s. 234. Warto zauważyć, że ujmowane przez Tatarkiewicza w zestawieniach na końcach rozdziału „kwestie sporne” mają charakter sygnalizujący jedynie dany problem czy

Kolejnym trudnym problemem, z którym zmierzyć się musi historyk filozofii, jest także, zdaniem Elzenberga, kwestia zachowania bezstronności i obiektywizmu. Filozof postulował przy tym, że szczególnie w dziedzinie jaką jest filozofia, nie jest możliwe zachowanie bezwzględnej bezstronności oraz obiektywnej postawy. Często zatem w dziełach z zakresu historii filozofii można odczytać afirmację autora dla jednych stanowisk, jak też i jego obojętność czy wręcz nieprzychylność względem drugich. W tym kontekście Elzenberg pisał o Tatarkiewiczowi następująco:

Także bezstronność prof. Tatarkiewicza nie jest bezwzględna: Spinoza np., czy z naturalnego braku sympatii, czy pod wrażeniem niedawnych argumentów Szyłkarskiego, jest niewątpliwie zlekceważony; Pascal zaś – od dawna już przedmiot bliższych zainteresowań autora – urósł do znaczenia, jakie mu (po stokroć słuszenie!) przypisuje tzw. *historie des idées* raczej niż historia filozofii w ścisłym znaczeniu. Na ogół jednak stopień obiektywizmu jest w tej książce wprost wyjątkowy; i jest to jeszcze jedna, wielka i podstawowa jej cnota [...] ¹³.

Elzenberg kończy swą recenzję *Historii filozofii* wywodami na temat kwestii obiektywności i jej znaczącego poziomu u Tatarkiewicza, przygotowując niejako czytelnika do następnej swej recenzji, tym razem z dziedziny estetyki. Autor *Kłopotu z istnieniem* był bowiem głęboko przekonany, że daleko posunięty obiektywizm Tatarkiewicza powiązany jest u niego ściśle z pewną, swoistą postawą względem estetyki. Tatarkiewiczowskie ujęcie filozofii w jego dziele zdradza bowiem w przekonaniu Elzenberga także szczególne umiłowanie autora do postępowania w zgodzie z kategoriami estetycznymi takimi, jak piękno i harmonia. Dlatego też recenzent konstatawał, że obiektywizm autora *Historii filozofii* ma także niewątpliwie zabarwienie estetyczne. Przekonanie to ujął on następująco:

Obiektywizm prof. Tatarkiewicza, choć się do niego przyczyniła i erudycja, i wszechstronne poznanie przedmiotu, i długie z nim obcowanie, nie jest jednak wyłącznym i typowym obiektywizmem erudyty-badacza. Jest to obiektywizm o zabarwieniu estetycznym, podyktowany równomiernym upodobaniem do systemów jako tworców pięknych, niezależnie od ich doktryny, o ile są harmonijnie zbudowane, imponują bogactwem perspektyw, dają piękny i wspaniały obraz świata ¹⁴.

niezgodność interpretacyjną, nie są jednak wystarczającym źródłem wiedzy. Ograniczają się bowiem zazwyczaj do kilku ogólnych zdań. Dla przykładu w zestawieniu poświęconemu filozofii okresu renesansu „kwestie sporne” zostały ujęte wręcz w jednym rozszerzonym zdaniu. Czasami Tatarkiewicz rezygnował nawet zupełnie w zestawieniach z jakiegokolwiek omawiania „kwestii spornych”, jak na przykład w przypadku ostatniego rozdziału II tomu *Historii filozofii*, w którym omawiał ostatni okres filozofii nowożytnej. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, wyd. 18, Warszawa 2002, s. 40, 235–237.

¹³ Tamże, s. 235–236.

¹⁴ Tamże, s. 236.

Tym samym Elzenberg wskazał, że filozofia w swej istocie stanowi często dziedzinę powiązanych ze sobą, koherentnych, choć na pozór rozłącznych wielu dyscyplin, których znajomość stanowi dla każdego jej badacza cenną poznawczo i twórczo zaletę intelektualną.

W przekonaniu Elzenberga, mimo kilku znaczących zarzutów, książka Władysława Tatarkiewicza posiada tę doniosłość, że traktuje filozofię nie tylko jako dziedzinę wiedzy, ale także, a może i przede wszystkim jako sztukę czy też piękną naturę. Pogląd ten zaś wprowadza nas w kolejną sferę Elzenbergowskich rozważań nad wywodami Tatarkiewicza, tym razem właśnie z zakresu historii estetyki.

4. Polemika Elzenberga z Władysławem Tatarkiewiczem wokół *Historii estetyki*

W 1962 roku w czasopiśmie „Ruch Filozoficzny” ukazała się też Elzenbergowska recenzja kolejnej publikacji Władysława Tatarkiewicza *Historia estetyki*¹⁵. Co ważne, recenzja toruńskiego filozofa dotyczyła pierwszych dwóch jej tomów: *Estetyki starożytnej* oraz *Estetyki średniowiecznej* (wydanych w 1960 r.) z wyłączeniem tomu trzeciego czyli *Estetyki nowożytnej*, ze względu na to, że nie był on jeszcze wydany (ukazał się w 1967 r.)¹⁶. Istotnym elementem tej polemiki jest fakt, że widoczna jest w niej odmienność reprezentowanych przez obu filozofów postaw wobec rozumienia estetyki, jej zakresu, przedmiotu oraz istoty.

Warto zauważyć, że Elzenberg był reprezentantem stanowiska w estetyce (dotyczącego wartości estetycznych), które określane jest przez znawców przedmiotu mianem radykalnego obiektywizmu aksjologicznego, w którym to, jak zaznacza Bohdan Dziemidok: „wartości istnieją nie tylko zupełnie niezależnie od człowieka (od jego potrzeb, postaw, doznań i aktywności), lecz nawet przed nim. [...] mają one byt niezależny również od przedmiotów”¹⁷. Ze względu zaś na niemożność stwierdzenia ich istnienia empirycznie ani dowiedzenia rozumowo, całkowite określenie sposobu ich istnienia i istoty nie jest, według filozofa, możliwe. Co za tym idzie, „kontakt z wartością może być osiągnięty nie na drodze refleksyjnej ani tym bardziej »sposzregawczo-zmysłowej«, lecz emocjonalnej i intuicyjnej”¹⁸.

¹⁵ Przedruk tej recenzji we fragmencie został opublikowany w dziele zbiorowym Henryka Elzenberga *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, pt. *Piękno moralne* (Toruń 1966, s. 25–28).

¹⁶ Całe zaś trzy tomy zawierały omówienie historii estetyki aż do 1700 r.

¹⁷ B. Dziemidok, *Kontrowersje wokół wartości estetycznych. Próba typologizacji stanowisk*, [w:] *Studia z dziejów estetyki...*, red. S. Krzemiń-Ojak, W. Kalinowski, s. 18.

¹⁸ T. Szkołut, *Poglądy estetyczne Henryka Elzenberga*, [w:] tamże, s. 192.

Natomiast Tatarkiewicz, który początkowo w aksjologii opowiadał się za obiektywizmem aksjologicznym (szczególnie w zakresie etyki), czemu dał wyraz w swej książce *O bezwzględności dobra*¹⁹, ostatecznie w estetyce zajął stanowisko pluralistyczne (w odniesieniu do wartości estetycznych), które B. Dziemidok określił mianem relacjonizmu czy też pluralizmu estetycznego. Co ważne, jest ono stanowiskiem umiarkowanym, pośrednim w stosunku do stanowisk radykalnych: obiektywizmu i subiektywizmu. Jak podkreśla ten autor, istotą tego stanowiska jest to, że postuluje się istnienie wielu odmiennych wartości estetycznych. W związku z tym, w różnych okresach historycznych różne wartości mogą być aktualizowane i wysuwane na plan pierwszy. Takie ujęcie problemu pociąga za sobą także fakt niemożności uznania istnienia jednego uniwersalnego systemu estetycznego. W tym ujęciu zatem: „Wartości nie są ani subiektywne, ani względne, jest ich natomiast wiele i nie dają się sprowadzić do jednego wzorca”²⁰. Co ważne, także piękno, zdaniem Tatarkiewicza, występuje w wielu różnych postaciach „bo rzeczy zupełnie do siebie niepodobne mogą być równie piękne, a dzieło sztuki z różnych względów może być uznawane za wartościowe estetycznie”²¹. Należy do nich przekonanie o wielorakości zjawisk: piękna, sztuki, postawy estetycznej, nie mówiąc już o wielorakości pojęć, poglądów na piękno, sztukę, estetykę w różnych epokach, u różnych pisarzy, a nawet u jednego i tego samego pisarza. Przekonaniu temu, temu pluralizmowi tom niniejszy daje wyraz w różnych miejscach i w różny sposób”²². Tatarkiewicz zatem złożył tu oficjalną deklarację swego pluralistycznego stanowiska. Ponadto wydaje się, że przekonany był nie tylko o tym, że stanowisko pluralizmu estetycznego jest stanowiskiem w estetyce najważniejszym, ale i o tym, że posiada ono już od dawna trwałe i powszechne obywatelstwo w tej dziedzinie.

W recenzji tej zatem mamy swego rodzaju zderzenie dwu odmiennych perspektyw estetycznych: radykalnej (Elzenberg) oraz umiarkowanej (Tatarkiewicz). To z kolei, stanowi istotne uzasadnienie dla wielu zawartych w niej też polemicznych.

Warto też zauważyć, że w swej recenzji Elzenberg docenił też wiele walorów merytorycznych książki Tatarkiewicza, zaznaczając już na wstępie, że jest to dzieło „znakomicie wydane”. Niewątpliwą jego zaletę upatrywał też w fakcie, że cały pierwszy tom został poświęcony estetyce średniowiecznej, która, jak przeko-

¹⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] tenże, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 44–52.

²⁰ B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 1980, s. 306.

²¹ Tamże, s. 310.

²² W. Tatarkiewicz, *Droga przez estetykę*, Warszawa 1972, s. 6.

nywał, była dotąd w znacznym stopniu lekceważona. I choć zdaniem polemisty, Tatariewicz nie był całkowitym pionierem w tym względzie, to jednak z pewnością zasługą jego jest to, że dodał on od siebie omówienie estetyki chrześcijaństwa wschodniego. Co więcej, dzieło w swej problematyce nie wyczerpuje się na historycznej relacji (na co wskazywałby tytuł), lecz zawiera także „krótkie skonfrontowanie i porównanie całej estetyki »dawnej«²³ i estetyki nowożytnej; jest to jakby program opracowania estetyki nowożytnej, z góry dający jej charakterystykę, związła, ale przemyślaną gruntownie”²⁴. Recenzent podkreślił też, że niewątpliwym atutem Tatariewiczowskiej *Historii estetyki*, jest to, że:

zawierają oba tomy coś jeszcze wyjątkowo cennego: pierwszy w tych rozmiarach [...] zestaw tekstów estetycznych z całego omówionego okresu, w oryginale i bardzo na ogół dokładnych przekładach. [...] Było to przedsięwzięcie ambitne i stanowi kolosalną zasługę; czytelnik każdej chwili ma możliwość nawiązania kontaktu bezpośredniego z myślą epok, o których jest mowa²⁵.

Ponadto autor *Kłopotu z istnieniem* podkreślał też, że publikacja ta wykracza poza ujęcie przedmiotu historii estetyki stosowane przez autorów pierwszych tego typu opracowań, które sprowadzały się jedynie do przedstawienia historii estetyki z perspektywy historii systemów estetycznych bądź teorii dotyczących piękna i sztuki. Natomiast autor *Historii estetyki* przyjął znacznie szerszą perspektywę metodologiczną dotyczącą przedmiotu historii estetyki (które zaczęło pojawiać się, wedle Elzenberga, pod koniec XIX wieku wśród autorów anglosaskich), w którym przedstawia się historię estetyki z uwzględnieniem wielu determinujących estetykę danego okresu czynników, np.: tła historycznego, środowiskowego, kontekstu problemowego, poglądów poszczególnych twórców, czy toczących się między nimi sporów estetycznych. Elzenberg przyznał, że wkład Tatariewicza w tym zakresie jest niewątpliwiej wagi. Jest on jednym z pierwszych rodzimych autorów, który przyjął tak pełną perspektywę ujęcia omawianej problematyki. Recenzent pisał o tym następująco:

Dopiero jednak Tatariewicz wziął program całkiem na serio, referując co prawda także jak najsumienniejsze poglądy teoretyków czystych, ale biorąc też pod uwagę pisma krytyczne z zakresu sztuk poszczególnych, prądy artystyczne i ich recepcję, smak i upodobania ogółu, wreszcie to, co o sobie samych myśleli różni, skłonnością do spekulacji czasem zgoła nie tknięci artyści²⁶.

²³ H. Elzenberg (Rec.), *Władysław Tatariewicz: historia estetyki. tom I: Estetyka starożytna, tom II: Estetyka średniowieczna*. – Wrocław 1960, Ossolineum, str. 410, 364, cena 140, – zł”, „Ruch Filozoficzny” 1962, t. XXI, nr 1, s. 28.

²⁴ Tamże, s. 28.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 29.

W konsekwencji zaś przyjęta tego typu koncepcja metodologiczna, łącząca w sobie historię estetyki z ogólną historią kultury: „jest mimo pewnej rozlewności przedmiotu badań, na pewno dopuszczalna i uprawniona; ona też dopiero umożliwiła wspomniane wyżej lepsze włączenie wieków średnich w całość obrazu”²⁷. Ponadto Elzenberg zwracał też uwagę na „wybitnie podręcznikowy charakter dzieła”, w którym układ i struktura posiadają świadomie pomyślany rys podręcznikowy. Jest to książka z której ludzie mają po prostu nabywać wiedzę. I choć podręcznikowy charakter każdej publikacji tego typu niesie za sobą pewne niebezpieczeństwa (skłonność do „dogmatycznych usztywnień”, „formuł lapidarnych i zwięzłych”, nadmiernej jasności pojęć, nadmiernego „rubrykowania”), to „trudno nie przyznać, że ujęcie takie wielu czytelników ratuje przed chaosem pojęć i dyletanctwem; z niebezpieczeństwami zaś radzi sobie autor tak dobrze, jak to tylko potrafi pisarz i dydaktyk bardzo wytrawny”²⁸. Wśród innych niewątpliwie pozytywnych cech książki Tatarkiewicza, recenzujący filozof wymienił też: erudycję, „życie z przedmiotem i metodyczność”, a także swoisty „zmysł ewolucyjny” („pierwszorządne wycucie nieostrych, stopniowych przejść w aspekcie czasowym”²⁹), dzięki któremu autor dzieła jest szczególnie uwrażliwiony na wszelkie subtelne przemiany, tendencje wzrostowe oraz samo powstawanie zachodzące w obrębie opisywanej dziedziny.

Jednakże Autor *Kłopotu z istnieniem* sformułował wobec *Historii Estetyki* także kilka istotnych zarzutów metodologiczno-merytorycznych ukazujących pewne swoiste odmienności pomiędzy oboma filozofami w zakresie przyjmowanych stanowisk wobec estetyki i ujmowania jej historii. Na początku wyróżnił: „skomplikowany zespół trudności” dotyczący zastosowanej aparatury pojęciowej, terminologii oraz co najistotniejsze, interpretacji od strony historycznej w tym, co najważniejsze, ujęcia problemu dla estetyki fundamentalnego, a mianowicie: „problemu piękna niezmysłowego i jego stosunku do zmysłowego”³⁰. Elzenberg zanegował rozumienie pojęcia piękna w estetyce, w ujęciu Tatarkiewicza, ze względu na jego zbytne zawężenie a także jego wieloznaczność, co w jego mniemaniu miało też istotny wpływ na samo rozumienie estetyki, jej przedmiotu i zakresu. Należy tu pamiętać, że: „Estetyka według Elzenberga, to dyscyplina, której przedmiotem jest piękno jako wartość perfekcyjna. To istotny pododdział aksjologii [...]”³¹. Toruński filozof zatem, którego głównym obszarem zainteresowań była aksjologia (w której skład obok etyki wchodziła estetyka), uważał, że estetyka powinna zajmować się pięknem i zagadnieniami z nim bezpośrednio powiąza-

²⁷ Tamże, s. 29.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. tamże, s. 31.

³¹ W. Tyburski, *Elzenberg*, dz. cyt., s. 79.

nymi, tj.: wartościowanie estetyczne, uzasadnianie estetyki jako dyscypliny wartościującej, przeżycie estetyczne (kontemplacja, ekspresja) czy osobowość twórcza artysty. Tym samym był on reprezentantem stanowiska, które ma najdłuższą tradycję w historii estetyki³². Co ważne, jak przekonuje L. Hostyński, Elzenbergowskie określenie piękna wywodzi się wprost z tradycji Platońskiej³³, w której piękno miało nie tylko charakter idealistyczny, obiektywny i absolutny, ale miało bardzo szerokie spektrum odniesienia (odnosiło się nie tylko do przedmiotów fizycznych). Według filozofa zatem: „piękne są i postęпки, i charaktery, i dusze, i postacie historyczne, i całe historyczne epoki, i budowa matematyki jako całości, a nierzadko i systemom filozoficznym zarzuca się, że są tylko piękne, zamiast być logiczne i ściśle”³⁴. Zdaniem Elzenberga zatem w podstawowym ujęciu, piękno w estetyce tożsame jest z tym, co estetycznie wartościowe dodatnio. Innymi słowy zakres tego, co estetyczne pokrywa się z zakresem tego co piękne. Co ważne też, tak rozumiana wartość estetycznie dodatnia obejmuje zarówno piękno zmysłowe jak i niezmysłowe. W tym ujęciu zatem, w koncepcji Tatarkiewiczza wątpliwości w Elzenbergu wzbudziła już sama terminologia zastosowana względem pojęcia piękna. Toruński filozof pisał o tym następująco:

Zacznijmy od terminologii. Na oznaczenie »piękna«, które by inni nazwali tradycyjnie „pięknem zmysłowym”, Tatarkiewicz – zresztą nie pierwszy – wprowadza zwrot „piękno estetyczne” w przeciwstawieniu do takich odmian piękna (głównie moralnej³⁵, poniekąd także intelektualnej), które by „estetyczne” nie były. Nie jest to chyba pomysł szczęśliwy³⁶.

Co za tym idzie, zaznaczał, że Tatarkiewiczowskie ujęcie piękna estetycznego zostało zawężone jedynie do piękna zmysłowego. Zdaniem autora *Kłopotu z istnieniem* takie podejście do zagadnienia piękna w estetyce niesie za sobą za-

³² Por. M. Gołaszewska, *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie*, Kraków 1973, s. 10.

³³ Platon uważał piękno za wartość najwyższą, ale też rozumiał je szerzej niż wartość tylko estetyczną. Obejmował tym pojęciem, zgodnie z tradycją grecką, wszystko, co budzi podziw, uznanie, zachwyt, upodobanie – przedmioty zarówno fizyczne, jak psychiczne i społeczne, charaktery ludzkie, ustroje, cnoty i prawdy. [...] Rozumiał je obiektywistycznie – jako istniejące w samych rzeczach, niezależnie od przeżyć i przyjemności, jaką przedmioty sprawiają perceptorowi”. Choć, jak zaznacza B. Dziemidok: „Idealistyczny obiektywizm aksjologiczny Elzenberga różni się od Platońskiego pierworzoru tym, że zawiera wyraźnie pierwiastki irracjonalistyczne. Intuicji bowiem zawdzięczamy, według autora *Kłopotu z istnieniem*, wiedzę o istnieniu obiektywnych i ponadczasowych wartości, ona też tkwi u podstawy wartościowania” – M. Gołaszewska, *Zarys estetyki...*, s. 353; B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych...*, Warszawa 1980, s. 217.

³⁴ H. Elzenberg, *O różnicy...*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek...*, s. 13.

³⁵ Należy pamiętać, że Elzenberg głosił tożsamość piękna i dobra, jako dwu odmian wartości perfekcyjnej. Różnicowało je zaś to, że piękno było przedmiotem kontemplacji, za dobro przedmiotem woli.

³⁶ Tamże, s. 32.

grożenie sprowadzające się do tego, że zakres piękna (który w jego przekonaniu stanowi przedmiot estetyki) będzie wykraczać poza zakres tego co estetyczne. To z kolei, prowadzić będzie to stanu, w którym „całkiem już wiadomo, co ten wyraz *estetyczny* ma znaczyć”³⁷. Elzenberg podkreślał, że w drugim tomie recenzowanej książki zwrot „piękno estetyczne” wręcz zanika. Z drugiej zaś strony polemizujący filozof starał się też zrozumieć czy też usprawiedliwić racje swego adwersarza pisząc następująco: „Ale owa mniej stosowna terminologia miała u Tatarkiewicza swe racje: dla niego jest to sposób, żeby odróżnić to, co piękne w sensie dosłownym i to, co tylko w przenośnym, co sobie tylko, ze świadomością tego charakteru przenośnego, tak nazywamy [...]; tak że »piękne estetycznie« znaczy u niego tyle, co »piękne naprawdę«”³⁸.

Należy podkreślić, też, że Elzenberg głosił tezę o tożsamości piękna i dobra, jako dwóch rodzajów wartości perfekcyjnych. Piękno jest przedmiotem kontemplacji dobro zaś powiązane jest z wolą)³⁹. W ujęciu Elzenberga zatem:

Dobro i piękno są tylko aspektami tej określonej jedynej wartości. W płaszczyźnie obiektywnej dobro i piękno są nieodróżnialne, odróżnić je można tylko w sferze subiektywnej, odwołując się do odmiennych w obu przypadkach sposobów ujmowania wartości⁴⁰.

I z tej właśnie perspektywy filozof ten oceniał treści zawarte w recenzowanej książce, poddając je krytyce. Zdaniem Elzenberga, Tatarkiewicz całkiem niestusznie odróżnił dwa znaczenia pojęcia piękna, z których tylko jedno jest znaczeniem dosłownym, drugie zaś w przenośnym. W znaczeniu drugim choć określamy coś jako „piękne” to tak naprawdę wiemy, że ma to zupełnie inny charakter. Są to zatem dwa różne całkowicie typy wartości, przy czym typ drugi odnosił Tatarkiewicz, do tego, co u Elzenberga było także określane jako *stricte* piękne, a więc do czynów, podmiotów społecznych oraz psychicznych, charakterów, ustrojów, cnót i prawdy. A zatem w ostatecznym ujęciu, Tatarkiewicz, zdaniem autora *Kłopotu z istnieniem*, przyjmował całkowitą rozłączność piękna i dobra⁴¹. Elzenberg konstatował następująco:

³⁷ Tamże, s. 32.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. H. Elzenberg, *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, [w:] tenże *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 12–24. Elzenberg skłaniał się także do uznania świętości za odmianę wartości perfekcyjnej, natomiast prawdzie odmówił nie tylko statusu wartości tego typu ale w ogóle wartości jako takiej. Por. U. Schrade, *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne”, nr 12 (1986), s. 92.

⁴⁰ B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych...*, dz. cyt., s. 218.

⁴¹ Należy podkreślić, że ujęcie piękna i dobra jako tożsamyh wartości miało u Elzenberga szerszy wydźwięk w budowanym przezeń systemie aksjologii formalnej, której naczelnymi działaniami

I z takim to założeniem – chyba niesłusznym? [...] przystępuje autor do interpretacji estetyki greckiej i, w szczególności, greckiego terminu *to kalon*⁴², obejmującego obie dziedziny, zmysłową i pozazmysłową⁴³. Przyjmuje więc, jak się zdaje, że – pomijając już nawet sferę intelektualno-poznawczą – *kalos* ma dwa różne znaczenia: o rzeczach zmysłowych znaczy tyle co „piękny”, o czynach i charakterach tyle, co „dobry”.

A ponieważ w estetyce greckiej ciągle jest mowa o pięknie charakterów i czynów – czyli, zdaniem autora, o dobru – więc prowadzi go to do przekonania o ciągłym wdzieraniu się w sam jej środek obcych jej elementów etycznych, do „imputowania jej moralizmu w stopniu wyższym i w postaci jaskrawszej, niż na to rzeczywistość pozwala”⁴⁴. Elzenberg nie zgadzał się zatem z założeniem przyjętym, jego zdaniem, przez autora *Historii estetyki*, jakoby grecki termin *to kalos* występował w dwóch różnych znaczeniach (piękna oraz dobra), w zależności od przedmiotu do którego miały się odnosić. W swej krytyce powołał się nawet na słowa samego autora recenzowanej książki, przekonując, że pojęcie *to kalos*, odnosi się do jednej wartości, mającej niejako dwa aspekty i w tym, też stanowisku wyraźnie widać koncepcję filozofa o tożsamości piękna i dobra. Polemista pisał o tym następująco:

Przeciw tej koncepcji chciałbym się przede wszystkim sprzymierzyć z pewnym własnym jego wywodem. [...] głęboko w tomie drugim [...] w kontekście zupełnie różnym, jest mowa o patrzeniu na sprawy moralne „z estetycznego punktu widzenia”, „widzeniu w nich nie tylko dobra, ale także piękna”. Powiedziane to jest o... cystersach, ale myślę, że tu zbliżył się autor najbardziej do prawdy o Grekach. A ze swej strony chciałbym dać wyraz mocno zakorzonionej swej tezie, że *kalos* nie jest terminem od samej podstawy dwuznacznym. [...] Zastosowany

miał być etyka i estetyka, a więc dziedziny w których wartości te zajmowały naczelne miejsce (dobro w etyce, piękno w estetyce).

⁴² Należy zaznaczyć tu zaś, że: „greckie *to kalon* oznaczało wszystko, co budzi podziw i uznanie zarówno w sferze zjawisk zmysłowych, jak właściwości duchowych”. Co za tym idzie: „W wizji świata starożytnych Greków przypisywano dwojaki sposób istnienia, dwojaką naturę: było ono z jednej strony związane z kanonami wywiedzionymi z praw bytu, proporcji matematycznych, harmonii, która ukryta była przed wzrokiem, dostępna jedynie dla umysłu; z drugiej zaś strony tkwiło ono w sferze tego, co widzialne, spostrzegalne zmysłowo, co bezpośrednio na człowieka oddziaływa, pociąga go, podoba się. [...] Stąd też starożytni owo określenie *to kalon* odnosili nie tylko do sfery tego, co spostrzegalne, nie tylko do praw i zasad kosmosu, ale również do właściwości duchowych człowieka; piękne były czyny, piękne charaktery, piękna sfera duchowa człowieka” – M. Gołaszewska, *Zarys estetyki...*, s. 351–352. A zatem tak rozumiane piękno nie tylko obejmowało piękno zmysłowe i pozazmysłowe, ale także łączyło się ze zjawiskami duchowymi, intelektualnymi oraz moralnymi (a zatem bezpośrednio z szeroko rozumianym pojęciem dobra).

⁴³ Jest to zdaniem Elzenberga, nie tylko błąd merytoryczny ale także niekonsekwencja Tatarkiewiczza, gdyż Tatarkiewicz ograniczył zakres estetyki tylko do tego co zmysłowe.

⁴⁴ Tamże, s. 33.

do czynów, charakterów czy dyspozycji termin znaczy w dalszym ciągu tyle, co „piękny”; ujmuje on, że się tak skrótowo wyrażę, dobro nie w jego odrębności aksjologicznej, jako przedmiot dążenia, ale jako przedmiot oglądu; i tak też chyba trzeba rozumieć przytoczone przez autora [...] *dictum* Platońskie [...], że „dobro zawsze jest piękne”⁴⁵.

A zatem Elzenberg przeciwstawił się zdecydowanie Tatarkiewiczowskiej interpretacji estetyki greckiej, do której, zdaniem autora *Historii estetyki*, całkiem nieprawomocnie „wdzierają się obce elementy etyczne”. W jego przekonaniu bowiem sfery etyki i estetyki mają za przedmiot wartości tego samego rodzaju, a jedynie innej odmiany, sprowadzającej się do subiektywnego wyboru człowieka, w momencie gdy decyduje on czy daną wartość chce uczynić przedmiotem swej woli czy kontemplacji. U autora *Kłopotu z istnieniem* sfery te zatem przenikają się (krzyżują) a nawet niejako wzajemnie uzupełniają, stąd też wynikało jego zdecydowanie sceptycznie podejście do poglądów autora recenzowanej książki, w których pojawiał się rozdzźwięk pomiędzy etyką i estetyką ze względu na ich przedmiot.

Należy jednak podkreślić, że Tatarkiewicz, w swym zamyśle chciał oddać rozumienie pojęcia *kalon*, podkreślając jego dysonans w stosunku do dzisiejszego rozumienia piękna raczej, a nie aby, jak zarzucał mu Elzenberg podkreślać rozłączność piękna i dobra. Jeszcze trudniej z wypowiedzi Tatarkiewicza wywnioskować, że omawiając poglądy starożytnych Greków w kwestii zagadnienia piękna chciał przekazać czytelnikom, że do sfery estetyki „wdzierają się obce elementy etyczne”. Jego celem było raczej wskazanie różnic interpretacyjnych dotyczących piękna pomiędzy okresem starożytnej Grecji a interpretacjami współczesnymi. Jego zamierzeniem zdaje się, nie było także podkreślanie, że pojęcie *kalon* w zależności od przedmiotu do którego się odnosiło miało dwa różne znaczenia („piękny” lub „dobry”), a jedynie, że miało (co wydaje się twierdzeniem całkiem słusznym i prawomocnym) znacznie szerszy zakres aniżeli współcześnie⁴⁶. Z drugiej jednak strony, w pewnym sensie zrozułmiałe wydaje się jednak, że Tatarkiewicz wskazując na „inny sposób podobańia się i przez wzgląd na co innego” dał powód Elzenbergowi do interpretacji, zgodnie z którą mowa jest jednak o dwóch różnych znaczeniach, w których używano pojęcia piękna, a nie o dwóch jego przejawach. W każdym razie w tym ujęciu, można w jakimś sensie uzasadnić lub też po prostu zrozumieć zarzuty Elzenbera (znając jego poglądy w tej kwestii).

⁴⁵ Tamże, s. 33.

⁴⁶ Pojęcie piękna w tym znaczeniu używane jest do każdego przedmiotu, który się podoba Por. A. Książek, *Tatarkiewicz*, Warszawa 2010, s. 59, 60.

Tatarkiewicz omawiając bowiem pojęcie piękna pisał następująco:

Przed wszystkim wyraz „kalón” [...], którym posługiwali się Grecy i który tłumaczymy jako »piękno«, miał sens odmienny od tego, w jakim zwykle dziś się ten wyraz rozumieć. Oznaczał bowiem wszystko co się podoba, pociąga, budzi uznanie. Zakres jego był więc szerszy. Oznaczał wprawdzie i to, co się podoba oczom i uszom, co się podoba ze względu na swój kształt czy budowę, ale oznaczał także wiele innych rzeczy, które podobają się na inny sposób i dla innych względów; obejmował widoki i dźwięki, ale także cechy charakteru, w których dzisiejszy człowiek widzi wartość innego rodzaju i jeśli je nazywa »pięknymi«, to z świadomością, że wyrazu używa przenieście⁴⁷.

A zatem Elzenberg, stawiając swe zarzuty o rozumienie starogreckiego pojęcia piękna, rozpatrywał ujęcie Tatarkiewicza jedynie z punktu widzenia własnego stanowiska (utożsamiającego piękno i dobro). Wydaje się bowiem, że jedynie z tego względu jego zarzuty mają jakąkolwiek zasadność. Gdyby bowiem Tatarkiewicz stał na podobnym stanowisku jak Elzenberg, być może wówczas rzeczywiście wykazałby większą dbałość o oddanie istoty pojęcia *kalón* w starożytnej Grecji, podkreślając, że nie zmienia ono swego znaczenia w zależności od przedmiotu (znacząc raz to co piękne a raz to co dobre), lecz każdorazowo oznacza tę samą wartość.

Polemika ta ukazuje zatem specyfikę dziedziny filozoficznej jaką jest estetyka. Jest bo bowiem dziedzina, w której ze względu na swoistość jej przedmiotu występuje najwięcej różnic interpretacyjnych względem jej naczelných kategorii oraz kwestii spornych zarówno metodologicznych jak i merytorycznych. Na kwestię tę wskazuje Marek Jaworski, podkreślając, że:

Estetyka, jak wiadomo, ma wielu przeciwników. Jedni kwestionują jej naukowość, inni – przydatność. Jedni mówią, że jest to dyscyplina jałowa, bo operująca bezzasadnie nadmiernie szerokimi uogólnieniami. Drudzy twierdzą, że jest zgoła szkodliwa, bo ingeruje w autentyczność przeżycia odbiorców sztuki i fałszuje ich doznania. Jeszcze inni wysuwają zarzut, że jej aparat pojęciowy nie jest w ogólności dostatecznie uporządkowany, by móc zapewnić warunki ścisłości i jednoznaczności, jakimi musi się odznaczać język nauki⁴⁸.

Stąd też:

Wkład profesora Tatarkiewicza na wszystkich wymienionych tu planach jest olbrzymi. I jeśli trzeba by na koniec wskazać na jego najdonioślejszą zasługę, to upatrywałbym ją właśnie w tym: pracami swoimi, spełniającymi rygorystycznie wszystkie wymogi naukowości, podniósł wysoko rangę estetyki jako nauki.

⁴⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. I, Warszawa 2009, s. 34.

⁴⁸ M. Jaworski, *Władysław Tatarkiewicz*, s. 116.

Wzmocnił ją wewnątrz i zewnątrz. Stworzył przykłady takiej roboty, która na długie lata pozostanie dla wielu badaczy może obowiązującym, a może i nieodścięłym wzorem⁴⁹.

Natomiast Elzenberg w swej recenzji zaznaczał, że pomiędzy naczelnymi dyscyplinami filozoficznymi (jak etyka i estetyka) można, a nawet trzeba doszukiwać się fundamentalnych zależności oraz ciągłości w zarówno w zakresie ich treści jak i przedmiotu. To z kolei ukazuje filozofię jako dyscyplinę spójną i uporządkowaną.

5. Polemiki Elzenberga z Tatarkiewiczem we współczesnej historii filozofii

Elzenbergowskie recenzje dzieł Tatarkiewicza posiadają istotne walory intelektualno-naukowe także ze współczesnego punktu widzenia. Stanowią one bowiem ważną inspirację i posiadają znaczną wartość poznawczą dla historyków filozofii. Są one niewątpliwym źródłem wiedzy nie tylko na temat poglądów filozoficznych (merytorycznych i metodologicznych) obu filozofów, ale wypuklają także istotne różnice pomiędzy nimi, stanowiąc przy tym cenną „kopalnię” wiedzy na temat filozoficznych kwestii spornych okresu w którym żyli i tworzyli.

W recenzjach tych zostały uwydatnione w sposób wyraźny i zdecydowany, poglądy toruńskiego filozofa po pierwsze, na metodologię (warsztat) pracy historyka filozofii (przy równoczesnym wskazaniu jego upodobań filozoficznych, np. względem koncepcji Gandhiego), po drugie, na estetykę: jej zakres oraz przedmiot. Co ważne, na podstawie tez polemicznych autora *Kłopotu z istnieniem* względem *Historii estetyki* Tatarkiewicza, na plan główny wysunięte zostały też naczelne założenia aksjologiczne samego polemisty (np. rozumienie pojęcia piękna, tożsamość piękna i dobra, rozumienie estetyki jako jednego z naczelných działów aksjologii) i równocześnie podane wyraźnie argumenty skłaniające filozofa do ich przyjęcia. Stąd też teksty te ukazują nie tylko Elzenbergowski kunszt recenzencki oraz polemiczny, ale stanowią również wyraźne tło, dla ukazania jego własnych poglądów filozoficznych (z zakresu historii filozofii oraz estetyki), argumentacji na ich rzecz oraz wskazania ich znaczącej wagi w koncepcjach ich autora (poprzez zetknięcie z odmiennymi poglądami Tatarkiewicza). Warto podkreślić tu także, że recenzje te stanowią egzemplifikację sztuki polemicznej najwyższej próby, zachowującej zasady swoistego *savoir vivre*'u w dziedzinie krytyki cudzych poglądów i prowadzenia sporów autorstwa samego Elzenberga. Zasady te formułują wytyczne nie tylko co do tego, czym powinna charakteryzować się sztuka polemiczna, ale także jakie cele powinny jej przyświecać. Przedstawiają się one następująco:

⁴⁹ Tamże, s. 117.

1) Zawsze dokładnie formułuj to co twierdzisz i to czemu przecyzysz: z przeciwnikiem masz się porozumieć, a nie zgębić go frazeologią. 2) Póki możesz, zdanie swe uzasadniaj; gdy nie możesz a jednak w nie wierzysz, rzuć na szalę twe najlepsze uczucia i najistotniejsze dążenia, tylko w ten sposób unikniesz nieodpowiedzialnego paplania. 3) Argumenty przeciwnika badaj uważnie i tylko na nie dawaj odpowiedź: macie wspólnie posuwać się naprzód, a nie mówić każdy o swoim. 4) Dowcip i humor uważaj za przyprawę, nie za rzecz główną: dyskusja nie jest popisem, tylko dążeniem do wiedzy. 5) Osobie przeciwnika daj spokój, choćbyś go z całej duszy nie cierpiał: utrudniłbyś mu spokojne rozważenie tych argumentów⁵⁰.

Elzenberg stworzył zatem reguły, które mogą z powodzeniem służyć także współcześnie w dyskusjach, sporach i polemikach filozoficznych. Zawierają bowiem szereg ponadczasowych zasad. Filozof podkreślał nie tylko wagę postulatu jasnego i klarownego formułowania swego stanowiska (zarzutów), poszanowanie swego adwersarza lub interlokutora, ale także fakt, że każda dyskusja czy ścieranie się poglądów nie służy czyjejkolwiek dyskryminacji intelektualnej a dążeniu ku wiedzy. Tym samym autor *Kłopotu z istnieniem* wskazywał, że ludzie nauki mimo występujących pomiędzy nimi wielu antagonizmów powinni pamiętać, że działają jednak w jednej wspólnej sprawie – przybliżenia ludzkości do wiedzy i prawdy.

⁵⁰ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem...*, dz. cyt., s. 244.

Henryk Elzenberg's polemic with Władysław Tatarkiewicz's concept of the history of philosophy and esthetics

Elzenberg's reviews of Tatarkiewicz's works constitute the important intellectual and scientific advantages also from the contemporary point of view. They constitute the main inspiration and had the considerable learning value for historians of philosophy. They are the unquestionable source of knowledge about the philosophers' philosophical views as well as draw attention to the important differences between them, being the essential "coal" for knowledge about philosophical and controversial views typical for their period of living.

Elzenberg invented principles that also may successfully serve presently in discussions, arguments and philosophical polemics. They contain a number of timeless principles. As the philosopher highlighted not only the importance of clear and transparent development of one's views (accusations), respect for one's adversary or interlocutor as well as the fact that each discussion or clash of views are not good for anyone's intellectual discrimination. They should aim first of all at aspirations for knowledge.

Kazimierz M. Wolsza
*Egzystencjalny charakter filozofii chrześcijańskiej
według ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952)*
*Existential character of Christian philosophy according to
fr. Franciszek Sawicki (1877–1952)*



KAZIMIERZ M. WOLSZA

Egzystencjalny charakter filozofii chrześcijańskiej według ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952)

Egzystencjalizm daje scholastyce sposobność odmłodzenia się
przez zastrzyk podmiotowości
(F. Sawicki)¹

Rys egzystencjalny w myśli ks. Sawickiego jest bardzo wyraźny
(J. S. Pasierb)²

Ks. Franciszek Sawicki publikował swe prace w języku niemieckim i polskim. Jego myśl jest uwzględniana zarówno w opracowaniach dotyczących filozofii polskiej, jak i niemieckiej. Nie da się jej jednoznacznie zakwalifikować do nurtu neoscholastycznego, ale nie da się jej też z niego wyłączyć. Sawicki postulował odnowienie czy – jak pisał – „odmłodzenie” neoscholastyki przez otwarcie się jej na filozofię egzystencjalną (zob. motto) i nadanie jej egzystencjalnej postaci. Pisał, że „dla teologii, tak samo jak dla filozofii chrześcijańskiej, zastrzyk egzystencjalizmu byłby korzystny”³. Propozycje egzystencjalnej odnowy neoscholastyki, formułowane przez Sawickiego, będą przedmiotem niniejszego opracowania.

Myśliciele neoscholastyczni I połowy XX w., także polscy, podejmowali różne próby dostosowania filozofii scholastycznej do mentalności współczesnego czło-

¹ F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948), t. 225, s. 341.

² J. S. Pasierb, *Ksiądz Franciszek Sawicki*, [w:] tenże, *Miasto na górze*, Pelplin 2000, s. 67; por. tenże, *Ks. Franciszek Sawicki w pamięci uczniów*, „Studia Pelplińskie” 2 (1971), s. 14; tenże, *Aktualność myśli ks. Franciszka Sawickiego*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 50, s. 6.

³ F. Sawicki, *Teologia egzystencjalna*, „Homo Dei” 27 (1958), s. 75; por. s. 66.

wieka. Znane są próby otwarcia tej filozofii na wyniki nowoczesnego przyrodoznawstwa, na logikę matematyczną czy na nowsze nurty filozoficzne, np. na filozofię transcendentálną czy fenomenologię. Propozycje Sawickiego także można umieścić w kontekście owych prób uwspółcześnienia neoscholastyki. Nie tylko jego zdaniem, ale również grupy innych, głównie niemieckojęzycznych, myślicieli, filozofię (i teologię) neoscholastyczną należy ożywić przez nadanie jej bardziej egzystencjalnej postaci. Szansą dla niej jest spotkanie ze współczesną filozofią egzystencjalną, i to nawet z tą jej wersją, która stoi na światopoglądowych antypodach (z egzystencjalizmem ateistycznym).

Podstawę źródłową dla niniejszego stanowić będą zasadniczo polskojęzyczne teksty Sawickiego, pochodzące z późnego okresu jego twórczości, szczególnie zaś cykl artykułów na temat filozofii i teologii egzystencjalnej z lat 1948–1950. Sporadycznie będą też wykorzystane publikacje w języku niemieckim. Jego dwujęzyczna filozofia jest bowiem czymś jednym i zastosowanie samego kryterium językowego byłoby zabiegiem nieco sztucznym.

Oto jeszcze kilka uwag na temat biografii Franciszka Sawickiego⁴. Urodził się 13 lipca 1877 r. w Goliszewie, w powiecie tczewskim. W rodzinnej miejscowości ukończył szkołę ludową, następnie uczęszczał do gimnazjów w Tczewie (gimnazjum realne), Pelplinie (*Collegium Marianum*) oraz w Chełmnie (gimnazjum klasyczne), w którym zdał maturę w 1896 r. W latach 1896–1900 studiował w seminarium duchownym diecezji chełmińskiej, mającym siedzibę w Pelplinie. W 1900 r. przyjął święcenia kapłańskie, po których przez rok był wikariuszem w parafii św. Brygidy w Gdańsku. W latach 1901–1902 kontynuował studia we Fryburgu Bryzgowijskim, gdzie uczęszczał na wykłady m.in. Carla Braiga (1853–1923), Heinricha Finkego (1885–1938), Franza Xavera Krausa (1840–1901), Georga Hagemanna (1832–1903), Heinricha Rickerta (1863–1939). W 1902 r. uzyskał na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Alberta Ludwiga we Fryburgu doktorat z teologii na podstawie pracy *Kohelet und der moderne Pessimismus für das Lebenselend*, napisanej pod kierunkiem K. Braiga (wersja wydana drukiem: *Der Prediger. Schopenhauer und Edward von Hartmann oder biblischer und moderner Pessimismus*, Fulda 1903). Od 1903 do 1952 r. był wykładowcą w seminarium duchownym w Pelplinie: historii filozofii i filozofii systematycznej (1903–1939), teologii dogmatycznej (1927–1930, 1945–1952) i teologii fundamentalnej (1925–1928, 1932–1939, 1945–1952). Przed I wojną światową dużo publikował

⁴ Por. F. Manthey, Ks. Franciszek Sawicki (*Z okazji jubileuszu*), „Roczniki Filozoficzne” 2–3 (1949–1950), s. 347–358; H. Mross, *Sawicki Franciszek*, [w:] tenże, *Pracownicy naukowo-dydaktyczni Wyższego Seminarium Duchownego – Pelplin 1939–95. Słownik bio-bibliograficzny*, Pelplin 1997, s. 219–221; R. Polak, *Sawicki Franciszek*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. VIII, Lublin 2007, s. 932–934.

w języku niemieckim, w okresie międzywojennym i po II wojnie światowej – również po polsku. Dzięki swym publikacjom zyskał uznanie w kręgach naukowych, a kilka uczelni zarówno niemieckich, jak i polskich proponowało mu profesurę. W 1938 r. został mianowany biskupem diecezji gdańskiej (administracja dla obszaru Wolnego Miasta Gdańska powstała w 1922 r., w 1925 r. przekształcono ją w diecezję gdańską). Nominacja ta nie doszła jednak do skutku z powodu sprzeciwu senatu Wolnego Miasta Gdańska⁵. 20 października 1939 r. został aresztowany wraz z innymi wykładowcami seminarium pelplińskiego i jako jedyny uniknął rozstrzelania (na terenie koszar w Tczewie). Przez całą wojnę prowadził pracę duszpasterską w parafii w Pelplinie. Po wojnie wznowił pracę w seminarium, lecz wyłącznie jako wykładowca przedmiotów teologicznych. W 1951 r. otrzymał doktorat *honoris causa* Wydziału Filozoficznego KUL. Zmarł 7 października 1952 r. w Pelplinie.

1. Franciszek Sawicki i filozofia polska

W dorobku pisarskim Franciszka Sawickiego znajdują się teksty napisane zarówno w języku niemieckim, jak i polskim, z przewagą wszakże prac niemieckojęzycznych. Od 1903 r., gdy ukazały się pierwsze jego publikacje⁶, pisał on wyłącznie w języku niemieckim (podpisując się jako Franz Sawicki). Potem w jego piśmiennictwie zaczęły się pojawiać również teksty pisane po polsku, którym towarzyszyły jednak powstające nadal prace w języku niemieckim (ostatnią monografią książkową był końcowy tom pisanej po niemiecku historii filozofii⁷). Na całościowy dorobek pisarski pelplińskiego filozofa (monografie, artykuły i recenzje) składa się 638 publikacji: 563 tekstów niemieckojęzycznych oraz 75 polskojęzycznych (w tym 2 przekłady prac wcześniej napisanych po niemiecku)⁸. Proporcje te wyglądają nieco inaczej, jeżeli pominie się recenzje (w liczbie 457), w przeważającej większości pisane po niemiecku i dla niemieckich czasopism (najczęściej dla „*Philosophisches Jahrbuch*” oraz „*Literarischer Handweiser*”). Wśród 181 opublikowanych prac (monografie i artykułów) są 124 opublikowane

⁵ Por. E. Piszcz, *Sprawa nominacji ks. Franciszka Sawickiego na biskupa diecezji gdańskiej w 1938 r.*, „*Studia Pelplińskie*” 1 (1969), s. 39–48.

⁶ F. Sawicki, *Der Prediger. Schopenhauer und Edward von Hartmann oder biblischer und moderner Pessimismus*, Fulda 1903; tenże, *Edward von Hartmanns Autosoterie und die christliche Heterosoterie*, „*Der Katholik*” 83 (1903), s. 1–30, 135–151.

⁷ Tenże, *Lebensanschauungen moderner Denken*, t. II: *Die Philosophie der Gegenwart*, Paderborn 1952.

⁸ H. Mross, *Bibliografia prac drukowanych ks. prałata Franciszka Sawickiego*, „*Studia Pelplińskie*” 13 (1982), s. 19–59; tenże, *Sawicki Franciszek*, art. cyt., s. 221–227.

w języku niemieckim i 57 w języku polskim (wraz z dwoma wspomnianymi wyżej przekładami).

Od kiedy Sawicki zaczął pisać po polsku? Otóż interesujące jest to, że przejście na język polski jako język jego pism nie dokonało się u niego od razu po włączeniu w 1918 r. do Polski Pelplina, w którym mieszkał i nauczał, jak również diecezji chełmińskiej, do której należał. Co więcej, często cytowane w literaturze niemieckiej teksty Sawickiego – monografie z serii *Lebensanschauungen alter und neuer Denker*, książka *Die Gottesbeweise*, artykuły o irracjonalnych elementach poznania – Sawicki opublikował po 1918 r. (w latach 1923–1931)⁹. Pierwszy tekst w języku polskim ujrzał światło dzienne dopiero w 1925 r. Była to napisana dla „Przeglądu Teologicznego” recenzja książki W. Rubczyńskiego *Filozofia życia duchowego*¹⁰. Pierwszy polskojęzyczny artykuł, *O zagadnieniu cierpień*, ukazał się natomiast w 1928 r. w „Słowie Pomorskim” (w odcinkach)¹¹. Od tego czasu w piśmiennictwie Sawickiego zaczął już dominować język polski. Ks. Janusz S. Pasierb (1929–1993) pisze, że Sawicki był dobrym stylistą, a jego polszczyzna była zawsze staranna i piękna, mimo że opanował ją dopiero w szkole, a na świadectwie maturalnym ocena z języka polskiego (oraz z gimnastyki) była najniższa¹².

Dodajmy tu, że do 1926 r. ordynariuszem diecezji chełmińskiej (rezydującym w Pelplinie) był niemiecki biskup Augustyn Rosentreter (1844–1926), były rektor seminarium duchownego w Pelplinie (z pierwszych lat studiów Sawickiego), prekonizowany w 1899 r. To on udzielił Sawickiemu święceń kapłańskich w 1900 r. i skierował go na dalsze studia do Fryburga Bryzgowijskiego (1901–1902). Rosentreter władał językiem polskim i cieszył się poparciem znacznej części polskiego duchowieństwa. Jednak – jak pisze Krzysztof Krasowski – po 1918 r. nie brał on udziału w pracach polskiego episkopatu ani nie pozwalał na

⁹ F. Sawicki, *Lebensanschauungen alter und neuer Denken*, t. I–IV, Paderborn 1923; tenże, *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926; tenże, *Der Satz vom zureichenden Grunde*, „Philosophisches Jahrbuch” 38 (1925), s. 1–11; tenże, *Der letzte Grund der Gewißheit*, „Philosophisches Jahrbuch” 39 (1926), s. 1–8; tenże, *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis*, „Philosophisches Jahrbuch” 41 (1928), s. 284–300, 432–444; tenże, *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise*, „Philosophisches Jahrbuch” 44 (1931), s. 410–418 (przekład polski: *Element irracjonalny w podstawach naszego poznania a sprawa dowodów na istnienie Boga*, tłum. M. Michalski, „Życie i Myśl” 6 [1956], nr 3, s. 3–10); tenże, *Das Irrationale im Weltgrund*, „Philosophisches Jahrbuch” 52 (1939), s. 369–383.

¹⁰ W. Rubczyński, *Filozofia życia duchowego. Jego wytrzymałość, skuteczność i ład w świetle doświadczenia i krytyki*, Poznań 1925; rec. F. Sawickiego: „Przegląd Teologiczny” 6 (1925), s. 226–230.

¹¹ F. Sawicki, *O zagadnieniu cierpień. Wykład religijno-filozoficzny*, „Słowo Pomorskie” 1928, nr 70, s. 6; nr 72, s. 5; nr 74, s. 4; nr 76, s. 6; nr 78, s. 6; nr 79, s. 6; nr 80, s. 4; nr 81, s. 5.

¹² J. S. Pasierb, *Ks. Franciszek Sawicki w pamięci uczniów*, art. cyt., s. 11; por. tenże, *Ksiądz Franciszek Sawicki*, art. cyt., s. 68.

polonizację kapituły i pelplińskiego seminarium¹³. Bardziej zdecydowana obecność języka polskiego w życiu diecezji chełmińskiej zaznaczyła się dopiero po objęciu biskupstwa w 1926 r. przez biskupa Stanisława Wojciecha Okoniewskiego (1870–1944) – pierwszego od 120 lat Polaka na urzędzie biskupa chełmińskiego¹⁴. Podejście obu biskupów do kwestii językowych prawdopodobnie miało wpływ także na decyzje Sawickiego dotyczące języka.

Czy przedstawiona wyżej ogólna charakterystyka twórczości Sawickiego uzasadnia zaliczenie jej do filozofii polskiej? We wprowadzeniu do *Historii filozofii polskiej* Jana Skoczyńskiego i Jana Woleńskiego zaproponowano następujące rozumienie filozofii polskiej:

My jednak przez nazwę „filozofia polska” rozumiemy „wszystkie prądy filozoficzne, jakie nurtowały w naszej ojczyźnie”, ale z dodatkiem: „takie, które mogą być uznane za należące do kultury polskiej”¹⁵.

Otóż polskojęzyczna część twórczości filozoficznej Sawickiego z pewnością spełnia podane wyżej kryteria, może więc być uznana (i bywa) za składową filozofii polskiej. Stanisław Majdański, pisząc o niezrealizowanym (niestety) zamiarze wydawania serii monografii *Klasyki polskiej myśli chrześcijańskiej XIX i XX wieku* (ukazał się tylko jeden tom – *Wybór pism* ks. Piotra Chojnackiego), wymienia wśród owych klasyków polskiej myśli chrześcijańskiej również i Sawickiego. Autor pisze:

Czekają jeszcze (także) z myślą o serii: K. Kowalski, J. Stepa, K. Wais, S. Pawlicki, M. Morawski, F. Kwiatkowski, I. Radziszewski, J. Woroniecki, B. Rutkiewicz, K. Michalski, F. Sawicki [podkr. – K. W.], F. Gabryl, S. Kobyłecki, K. Kłósak, P. Siwek, S. Kamiński i inni (ukazują się od czasu do czasu gdzie indziej pojedyncze pozycje). Należałoby pomyśleć o szerszym udostępnieniu wyboru tekstów J. Pastuszki, J. Iwanickiego, S. Swieżawskiego i J. Kalinowskiego¹⁶.

¹³ K. Krasowski, *Biskupi katolicki II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996, s. 208.

¹⁴ Tamże, s. 184–188, 207–209.

¹⁵ J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 14.

¹⁶ S. Majdański, *Ani scjentyzm, ani fideizm: u progu nowoczesnej syntezy filozoficznej, czyli Jana Franciszka Drewnowskiego program precyzacji filozofii klasycznej*. [w:] J. F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Lublin 1996, s. 35–36 (całość: s. 5–52). Por. P. Chojnacki, *Wybór pism*, oprac. M. Szyszkowska, Cz. Tarnogórski, Warszawa 1987. Serię miał rozpocząć wybór pism Jana Salamuchy, a następnie Jana F. Drewnowskiego. Oba zbiory, wobec fiaska przedsięwzięcia, wydało Towarzystwo Naukowe KUL. Jedyne kształt logo na zbiorze pism Drewnowskiego nawiązuje do logo opracowanego dla serii *Klasyki Polskiej Myśli Chrześcijańskiej XIX i XX wieku*.

Postać i myśl Sawickiego została uwzględniona we wspomnianej *Historii filozofii polskiej* oraz we fragmentach dotyczących filozofii polskiej w dziele Emericha Coretha SJ i współpracowników *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*¹⁷. Jego biogram znajdujemy również w *Słowniku polskich teologów katolickich*¹⁸.

Należy tu wszelako dodać, że Sawicki bywa uwzględniany także w opracowaniach niemieckojęzycznych, w których przedstawiany bywa jako filozof (i teolog) niemiecki, a czasem niemiecko-polski, zaś jego filozofia – jako element składowy filozofii niemieckiej¹⁹. Zaliczanie twórczości Sawickiego (jego niemieckojęzycznych prac) do filozofii niemieckiej także można uznać za uzasadnione, gdy np. zaadaptuje się przytoczone wyżej określenie filozofii polskiej do rozumienia filozofii niemieckiej. Pelpliński filozof nie tylko przez wiele lat był obywatelem państwa niemieckiego (do 1918 r.) oraz podlegał niemieckiemu biskupowi, ale i przez cały okres twórczości publikował w języku niemieckim prace, które ukazywały się niemieckich czasopismach i oficynach wydawniczych. Jego publikacje „nurtowały” także w kręgu oddziaływania języka niemieckiego, o czym świadczy fakt, że były cytowane i recenzowane przez niemieckich autorów. Niektóre z nich były bardzo poczytne i wielokrotnie wznawiane. Np. książka *Kant und das 19. Jahrhundert* (t. IV serii *Lebensanschauungen alter und neuer Denker*) miała dziewięć wydań (w latach 1923–1949), *Die Wahrheit des Christentums* – osiem (1911–1924), *Lebensanschauungen moderner Denker. Vorträge über Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Hegel und Eucken* – siedem (1919–1926), *Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie* – sześć (1913–1937). Książka *Die Gottesbeweise*, choć wydana tylko raz, jest wymieniana wśród klasycznych opracowań niemieckojęzycznych z zakresu filozofii Boga²⁰. Dowodem uznania dla

¹⁷ J. Skoczyński, *Modernizm i Młoda Polska*, [w:] J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 353; E. Nieznański, *Ost- und Südosteuropa. Polen*, [w:] *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, red. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, t. II: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz–Wien–Köln 1988, s. 805–806, 808; J. Galarowicz, *Nicht-scholastische Strömungen in der katholischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, [w:] *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, red. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, t. III: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz–Wien–Köln 1990, s. 796.

¹⁸ H. Mross, *Sawicki Franciszek*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, red. L. Grzebień, t. VII, Warszawa 1983, s. 79–84.

¹⁹ B. Wolf-Dahm, *Sawicki Franz*, „Neue Deutsche Biographie” 22 (2005), s. 467–477; *Franz Sawicki*, [w:] *Deutsche-Biographie*, www.deutsche-biographie.de (24.04.2011); *Franz Sawicki*, www.de.wikipedia.org/wiki/Franz_Sawicki (24.02.2011); *Personenlexikon. Religion und Theologie*, red. M. Greschat, Göttingen 1998, s. 418.

²⁰ Por. W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, s. 449 n, poz. nr 129.05, 153.02; O. Muck *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1990, s. 12. Podczas spotkania z biskupem pelplińskim, Janem Szlągą, postać Sawickiego, a zwłaszcza jego pracę *Die Gottesbeweise*,

niemieckojęzycznego piśmiennictwa Sawickiego były składane mu propozycje objęcia katedr na niemieckich uczelniach (m.in. w Bonn, Würzburgu i Wrocławiu), zamieszczenie jego autobiogramu w słynnym pięciotomowym leksykonie, wydawanym przez wydawnictwo *Felix Meiner Verlag* z Lipska, a także biogramów w leksykonach Herdera²¹.

J. S. Pasierb, nawiązując do skomplikowanych problemów narodowościowych na Pomorzu, pisał m.in. o środowisku rodzinnym Sawickiego:

Znam rodziny, które wydawały wspaniałych ludzi, jak moi profesorowie w Pelplinie: ks. Franciszek Manthey czy ks. Franciszek Sawicki, półpolskie, a półniemieckie, a często półkatolickie i półprotestanckie²².

Inny pelpliński duchowny, wymieniony przez Pasierba uczeń Sawickiego i następca w roli wykładowcy przedmiotów filozoficznych w Pelplinie, ks. Franciszek Manthey (1904–1971), tak pisał o swym nauczycielu:

[Sawicki] właściwie nigdzie nie znalazł ni domu, ni ojczyzny, [...] pochodzeniem swoim jakby już był skazany na to, by wrastać w dwie kultury i dwa wyznania. [...] Być zakorzenionym w dwóch kulturach to rzecz wielka, gdyż czyni człowieka szerokim i chroni go od jednostronności. Zarazem jednak jest to rzecz straszna, gdyż pozbawia człowieka przyrodzonego gruntu pod nogami i duchowego powietrza nad nim, którym by mógł oddychać szeroką piersią²³.

Nawiązując do tych słów, Pasierb przedstawia Sawickiego jako człowieka trudnego pogranicza, dla którego specyfika tego stanu była źródłem cierpień, a może i specyfiki jego filozofii:

wspominał papież Benedykt XVI. Informację tę zawdzięczam ks. prof. Mirosławowi Mrozowi z Torunia, autorowi pracy *La filosofia della personalità nel pensiero di F. Sawicki*, Roma 1991.

²¹ *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, red. E. Stange, t. III: *Bernhard Bartmann, Hartmann Grisar, Joseph Mausbach, Norbert Peters, Franz Sawicki, Josef Schmidlin, Heinrich Schörs*, Leipzig 1926, s. 127–165; *Sawicki Franz*, [w:] *Herders Zeitlexikon*, t. II, Freiburg im Br. 1922, s. 591; *Sawicki Franz*, [w:] *Der Grosse Herder*, t. X, Friburg im Br. 1935, s. 776–777; por. F. Pelpliński, *X. Franciszek Sawicki jako teoretyk poznania*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 3 (1947), s. 310; H. Mross, *Bibliografia prac drukowanych ks. prałata Franciszka Sawickiego*, art. cyt., s. 58.

²² J. S. Pasierb, *Obrót rzeczy. Rok 1991*, Pelplin 2002, s. 170; por. tenże, *Ksiądz Franciszek Sawicki*, art. cyt., s. 68; tenże, *Ks. Franciszek Sawicki w pamięci uczniów*, art. cyt., s. 15; R. Polak, *Sawicki Franciszek*, art. cyt., s. 932..

²³ F. Manthey, *Przyczynki do poznania osobowości śp. ks. Sawickiego* (rękopis w aktach personalnych ks. F. Sawickiego w Archiwum Kurii Biskupiej w Pelplinie) – cyt. za: J. S. Pasierb, *Ksiądz Franciszek Sawicki*, art. cyt., s. 68–69; por. F. Manthey, *Przyczynki do poznania osobowości ks. Franciszka Sawickiego*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1957, nr 9–10, s. 395–400; Tenże, *Śmiertelny człowiek i nieśmiertelny wieczny Bóg. Kazanie wygłoszone z okazji eksperty zwłok śp. ks. infułata Franciszka Sawickiego w dniu 12 października 1952 roku*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 1957, nr 5–6, s; 224–229.

Konieczność i niemożność dokonania wyboru owego „gruntu” i „powietrza” szła za ks. Sawickim całe życie, które miał przeżyć, przemyśleć i przecierpieć jako człowiek wyjątkowo tragicznie rozdartego pogranicza²⁴.

Sawicki *de facto* wzrastał więc w dwóch kulturach, pisał w dwóch językach, a jego myśl „nurtowała” w dwóch kręgach językowych. Jest wymieniany przez historyków filozofii zarówno w opracowaniach filozofii niemieckiej, jak i polskiej. Amerykański antropolog kulturowy, Ralph Linton (1893–1953), tak pisał o ludziach żyjących w dwóch kulturach:

Ludzie, którzy rozpoczęli życie w jednej kulturze i potem usiłują przystosować się do życia w innej [...] są to ludzie marginesu²⁵.

Ciekawe, że Jan Skoczyński w krótkiej wzmiance o Sawickim użył nieco podobnego sformułowania. Czytamy w jego tekście w *Historii filozofii polskiej*:

Na swoistym marginesie neoscholastyki lokują się dwaj polscy duchowni piszący po niemiecku, księża Franciszek Sawicki i Fryderyk Klimke²⁶.

Margines nie oznacza tu jednak marginalizacji, lecz raczej odrębność, oryginalność, osobliwość myśli, poruszanie się blisko granic, czerpanie impulsów spoza nich. Być może istnieje *iunctim* pomiędzy życiowym doświadczeniem Sawickiego a jego wielowątkową filozofią, którą trudno jednoznacznie kwalifikować. Jak pisał Manthey, zakorzenienie w dwóch kulturach i w dwóch językach wprawdzie chroniło Sawickiego od jednostronności, ale i utrudniało mu znalezienie swego miejsca, także w filozofii. Również i do osoby Sawickiego można by przeto odnieść określenie *Querdenker* („myśliciel stający w poprzek”), jakiego użył Georg Pöhlmann w stosunku do człowieka inne pogranicza (śląskiego), Ericha Przywary SJ (1889–1972) – *nota bene* cytowanego przez Sawickiego, który dostrzegał w twórczości Przywary analogie do własnej²⁷.

²⁴ J. S. Pasierb, *Ksiądz Franciszek Sawicki*, art. cyt., s. 69.

²⁵ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 1975, s. 164.

²⁶ J. Skoczyński, *Modernizm i Młoda Polska*, art. cyt., s. 353. Fryderyk Klimke SJ (1878–1911) pochodził ze Śląska (urodził się w Golejowie k. Rybnika), a jako nauczyciel i wykładowca pracował w Chyrowie, Monachium, Krakowie, Widnawie i Wiedniu. Pisał nie tylko po niemiecku, ale również po polsku i po łacinie. Od 1905 r. był aktywnym współpracownikiem polskiego „Przeгляdu Powszechnego”, gdzie zamieszczał artykuły w języku polskim, dotyczące głównych nurtów filozofii współczesnej. Zob. np. R. Darowski, *Fryderyk Klimke*, [w:] tenże, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – słownik autorów*, Kraków 2001, s. 169–170.

²⁷ G. Pöhlmann, *Przywara*, [w:] tenże, *Gottesdenker. Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart*, Reinbeck 1984, s. 191–205; por. F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 346; tenże, *Sören Kierkegaard*, „Przeгляд Powszechny” 65 (1948), t. 225, s. 81; tenże, *Teologia egzystencjalna*, „Homo Dei” 27 (1958), s. 67; Tenże, *Rec.: E. Przywara, Kant heute. Eine Sichtung*, München 1930, „Literarischer Handweiser” 67 (1930–1931), nr 3, s. 159;

Stefan Swieżawski (1907–2004) zaś, charakteryzując postawę myślową Sawickiego, zwrócił jeszcze uwagę na ogólny klimat filozoficzny panujący w jego czasach, który także wpłynął na specyfikę tej filozofii. Były to bowiem „czasy wielkich zmagania i gigantycznych wprost przełomów”, w których „pomiędzy Scyllą a Charybdą oschłego i sceptycznego racjonalizmu i nieodpowiedzialnego irracjonalizmu wiodła jakże stroma i niebezpieczna ścieżka ku światłu”²⁸.

2. *Vetera et nova*, czyli neoscholastyka i egzystencjalizm

Spróbujmy obecnie określić stosunek filozofii Sawickiego do dwudziestowiecznej neoscholastyki. W trzytomowym niemieckojęzycznym opracowaniu historii filozofii chrześcijańskiej XIX i XX w. w łonie katolicyzmu – *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* – myśl Sawickiego została scharakteryzowana dwukrotnie, przez dwóch różnych autorów i w dwu różnych tomach. Jeden z tomów poświęcony jest współczesnym nawiązaniom do scholastyki, inny natomiast – nurtom niescholastycznym (*Nicht-scholastische Strömungen*)²⁹. Jeżeli założyć, że nie było to potknięcie redakcyjne, to fakt dwukrotnej i odmiennej charakterystyki filozofii Sawickiego w tym samym dziele wskazuje na to, że można na nią spojrzeć z dwóch różnych punktów widzenia.

Jedno spojrzenie prezentuje Edward Nieznański (ur. 1938), eksponując w swym opracowaniu przede wszystkim związki Sawickiego z neoscholastyką. Omawiając okres lat 1900–1918 w filozofii polskiej, Nieznański pisze, że powstająca wówczas neoscholastyka była reprezentowana przez takich myślicieli, jak: F. Gabryl, K. Wais, I. Radziszewski, A. Pechnik, S. Kobyłecki, J. Ciemieniowski, F. Sawicki, F. Klimke, K. Michalski, J. Woroniecki (dwaj ostatni – jak dodaje – debiutowali w tym kręgu przed I wojną światową)³⁰. Autor opracowania zalicza więc Sawickiego do rodzącej się w początkach XX w. neoscholastyki polskiej (choć, dodajmy, pisał on wówczas wyłącznie po niemiecku). Nieznański omawia postać interesującego nas filozofa raz jeszcze – tym razem we fragmencie dotyczącym lat 1918–1945. Twierdzi tu, że w omawianym okresie, charakteryzującym się specjalizacją w dziedzinie filozofii, jedynie tomiści dążyli do budowy cało-

K. Wolsza, *Zapomniane światło pod korcem? W trzydziestą rocznicę śmierci Ericha Przywary SJ (1889–1972)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 22 (2002), s. 339.

²⁸ S. Swieżawski, *Toast*, w: Tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 352.

²⁹ E. Nieznański, *Ost- und Südosteuropa. Polen*, art. cyt., 806, 808; J. Galarowicz, *Nicht-scholastische Strömungen in der katholischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, art. cyt., s. 796.

³⁰ „Die danach entstehende Neuscholastik wurde schließlich von F. Gabryl, K. Wais, I. Radziszewski, S. Kobyłecki, A. Pechnik, J. Ciemieniowski, F. Sawicki, F. Klimke u. a. vertreten. Vor dem Ersten Weltkrieg debütieren in diesem Kreis auch K. Michalski und J. Woroniecki”: E. Nieznański, art. cyt., s. 806.

ściowego filozoficznego systemu. Do grupy tomistów zalicza zaś: J. M. Bocheńskiego, P. Chojnackiego, J. F. Drewnowskiego, S. Kobyłeckiego, A. Krześcińskiego, F. Kwiatkowskiego, B. Rutkiewicza, J. Salamuchę, K. Waisa, J. Woronieckiego. Dodaje przy tym, że w omawianym okresie debiutowali: A. Jakubisiak, K. Kowalski, F. Sawicki i S. Swieżawski³¹. Przytoczone fragmenty na pierwszy rzut oka wydają się niespójne. Jak bowiem Sawicki mógł debiutować w okresie 1918–1945, skoro został uwzględniony już wcześniej (1900–1918)? Niespójność ta znika wtedy, gdy się uzna, że autor pisze tu o debiucie Sawickiego w piśmiennictwie polskojęzycznym, który faktycznie miał miejsce w okresie 1918–1945. Nieznański, jak widać, zalicza pelplińskiego myśliciela do neoscholastyki i do neotomizmu zarówno we wcześniejszym (1900–1918), jak i w późniejszym (1918–1945) okresie. Nie eksponuje natomiast różnic, jakie występowały u wymienionych myślicieli w podejściu do dziedzictwa scholastyki. Nietrudno jednak zauważyć, że należeli oni do różnych odmian neoscholastyki.

Nieco inną charakterystykę filozofii Sawickiego znajdujemy w opracowaniu Jana Galarowicza (ur. 1949), zamieszczonym w trzecim tomie *Christliche Philosophie*. Galarowicz, omawiając nurty niescholastyczne w polskiej filozofii chrześcijańskiej, podkreśla związki filozofii Sawickiego raczej z tradycją augustyńską (stosowny fragment nosi tytuł *In der Tradition des hl. Augustinus*). Faktycznie i styl uprawiania filozofii, i *explicite* wypowiedzane słowa, mogą świadczyć o tym, że bliższą postacią był mu Augustyn niż Tomasz z Akwinu. W jednym z pism Sawickiego czytamy słowa:

To osobiste zabarwienie pisanych przezeń [przez Augustyna] dzieł różni się zasadniczo od czysto przedmiotowego sposobu pisania św. Tomasza³².

Galarowicz przyznaje jednak, że u pelplińskiego filozofa (podobnie jak później u Stanisława Kowalczyka) nastąpiła swoista synteza („zapośredniczenie” – *Vermittlung*) tomizmu i augustynizmu. Dzieła Sawickiego – dodaje – tematycznie różnicowane, w większości były dyskusją z egzystencjalizmem i filozofią życia³³.

³¹ „Auf diesem Hintergrund der fast allgemein sich durchsetzenden Spezialisierung auf philosophischem Gebiet vertraten als größere Gruppe lediglich die Thomisten ein umfassendes System. Zu ihnen zählten: J. Bocheński, P. Chojnacki, J. F. Drewnowski, S. Kobyłecki, A. Krześciński, F. Kwiatkowski, K. Michalski, B. Rutkiewicz, J. Salamucha, J. Stepa, K. Wais, J. Woroniecki u. a. Derzeit debütieren auch A. Jakubisiak, K. Kowalski, F. Sawicki und S. Swieżawski” – tamże, s. 808.

³² F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 342; por. tenże, *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948), t. 225, s. 191.

³³ „Eine Vermittlung von Augustinismus und Thomismus ist bei Franciszek Sawicki (1877–1952) und Stanisław Kowalczyk (geb. 1932) gegeben. Ersterer ist durch zahlreiche Werke mit ebenso Themenstellungen bekannt. [...] Mehrere von ihnen stellen Auseinandersetzung mit dem Existentialismus und der Lebensphilosophie dar” – J. Galarowicz, art. cyt., s. 796; por. S. Kowalczyk,

Interpretacja Galarowicza nie jest niezgodna z wcześniej zamieszczonym opracowaniem Nieznańskiego. Różna jest raczej perspektywa, w jakiej została przedstawiona filozofia Sawickiego. O ile bowiem Nieznański, zaliczając Sawickiego do nurtu neoscholastycznego, nie zajmował się już tym, co wyróżniało jego myśl na tle owego nurtu, o tyle Galarowicz zwrócił większą uwagę właśnie na oryginalność myśli pelplińskiego filozofa, nie negując wszakże jego związków z neoscholastyką. Również inni komentatorzy twórczości pelplińskiego filozofa zauważają zarówno niescholastyczne inspiracje (św. Augustyn, B. Pascal, F. Nietzsche, J. H. Newman, współczesna filozofia), jak i fakt, że opierała się ona (zwłaszcza, gdy chodzi o wykłady i prace systematyczne) na pryncypiach filozofii scholastycznej³⁴.

Próbując przedstawić stosunek myśli Sawickiego do neoscholastyki, należałoby odróżnić jego prace z zakresu historii filozofii od opracowań systematycznych. W pracach historyczno-filozoficznych, przede wszystkim w wielotomowym dziele *Lebensanschauungen alter und neuer Denker*, Sawicki starał się wniknąć w myśl omawianych autorów, dokonując immanentnej analizy poglądów, nie oceniając ich z punktu widzenia filozofii neoscholastycznej³⁵. Trudno więc byłoby na podstawie tych prac (a stanowią one większość jego dorobku) uznać Sawickiego za przedstawiciela neoscholastyki.

Nieco inaczej kwestia ta wygląda jednak wówczas, gdy uwzględni się wykłady Sawickiego z przedmiotów systematycznych (np. z teorii poznania) i publikacje dotyczące zagadnień problemowych (m.in. sensu życia, cierpienia, wstydlivosti, racjonalnych podstaw wiary, przeżycia religijnego itd.). W wykładach (nie tylko filozofii, ale również teologii fundamentalnej i dogmatycznej) oraz w pracach problemowych Sawicki faktycznie opierał się przede wszystkim na myśli św. Tomasa oraz na opracowaniach neoscholastycznych. Komentował je jednak, odwołując się do współczesnych autorów i do własnej wrażliwości. Sawicki uznawał istnienie *philosophia perennis* – filozofii niezmiennej w swych pryncypiach, ale zarazem podlegającej zmianom i dostosowującej się do aktualnej epoki³⁶. Moż-

Wiek o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu, Wrocław 1986, s. 386–392 (również Kowalczyk omawia myśl Sawickiego w rozdziale *Augustynizm: Bóg jako najwyższa wartość człowieka*).

³⁴ F. Pelpliński, *X. Franciszek Sawicki jako teoretyk poznania*, art. cyt., s. 312–313, 316, 326.

³⁵ F. Sawicki, *Lebensanschauungen moderner Denker. Vorträge über Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Hegel und Eucken*, Paderbon 1919; tenże, *Lebensanschauungen alter und neuer Denker*: t. I: *Das heidnische Altertum*, Paderborn 1923; t. II: *Die christliche Antike und das Mittelalter*, Paderborn 1923 (autoryzowany przekład polski: *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej. Św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, mistrz Eckhart*, Katowice 1947); t. III: *Von der Renaissance bis zum Aufklärung*, Paderborn 1923; t. IV: *Kant und das XIX Jahrhundert*, Paderborn 1923; Tenże, *Lebensanschauungen moderner Denker*: t. I: *Kant und das 19. Jahrhundert*, Paderborn 1949; t. II: *Philosophie der Gegenwart*, Paderborn 1952.

³⁶ F. Sawicki, *Dusza nowoczesnego człowieka. Tło moralne i religijne Akcji Katolickiej*, Poznań 1935, s. 18; tenże, *Założenia filozoficzne katolickiej myśli społecznej*, Poznań 1937, s. 19.

liwe i potrzebne jest przeto – jak pisał – „nowoczesne postawienie kwestii”. Oto znamienne słowa, które zamieścił w swym biogramie:

Studiowałem starych mistrzów, czytałem Platona i Arystotelesa, Augustyna i Tomasza, szczególnym jednak zainteresowaniem darzyłem nowszą filozofię i nowoczesne postawienie kwestii³⁷.

Spośród nurtów „nowszej” filozofii Sawicki szczególnie interesował się fenomenologią i szeroko rozumianą filozofią egzystencjalną. W pracy *Fenomenologia wstydlivosti* pojawia się na pozór ahistoryczny porządek wywodu: najpierw przedstawił on analizę fenomenu wstydu w ujęciu Maxa Schelera, a dopiero potem Tomasza z Akwinu. Podobną metodę stosowali również inni myśliciele niemieccy, którzy dążyli do odnowienia filozofii Tomasza we współczesnym kontekście myślowym³⁸. Analizy współczesnego autora (w wypadku wspomnianych autorów – Martina Heideggera) pozwoliły, ich zdaniem, na dowartościowanie tekstów Tomasza. Sawicki tak pisał o owej metodzie:

Przechodząc z pełnego życia i nadmiaru pięknych myśli Schelera do suchego i prawie skąpego wykładu św. Tomasza, doznaje się w pierwszej chwili pewnego rozczarowania. Powoli przekonywałem się jednak, ile św. Tomasz daje w tej kwestii. Stwierdziłem, że główne zasadnicze myśli nowszej fenomenologii, choć w mniej pretensjonalnej formie, już u niego odnaleźć można³⁹.

Podobny porządek nadawał innym rozważaniom, przy czym częściej niż do fenomenologii odwoływał się w punkcie wyjścia do myślicieli egzystencjalnych, takich jak: Martin Heidegger, Karl Jaspers, Gabriel Marcel czy Jean-Paul Sartre. Inspirował się też innymi współczesnymi autorami chrześcijańskimi, których myśl przybierała niektóre znamiona filozofii egzystencjalnej. Sawicki wnikliwie analizował współczesne mu prądy umysłowe (świadczą o tym choćby jego recenzje aktualnych prac, które imponują nie tylko liczbą, ale również zakresem recypowanej literatury) i zauważał nastawienie egzystencjalne u takich m.in. autorów, jak: Romano Guardini (1885–1968), Theodor Haecker (1879–1945), Erich Przywara (1889–1972), Thaddäus Siron (1881–1957)⁴⁰. Można mówić wręcz o swego rodzaju egzystencjalnym przebudzeniu dwudziestowiecznej filozofii chrześcijańskiej. Zdaniem Sawickiego, nie jest to wyraz mody, jaka akurat zapanowała. Popularność filozofii egzystencjalnej jedynie pomaga zrozumieć, że nastawienie

³⁷ F. Sawicki, *Selbstdarstellung*, s. 129, za: J. S. Pasierb, *Książdz Franciszek Sawicki*, art. cyt., s. 69; por. F. Sawicki, *Dusza nowoczesnego człowieka*, dz. cyt., s. 43.

³⁸ Por. Th. Meyer, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, München 1964. J. B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Sein – Zeit*, Pfullingen 1975.

³⁹ F. Sawicki, *Fenomenologia wstydlivosti*, wyd. III, Wrocław 1986, s. 10.

⁴⁰ F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 346.

egzystencjalne należy do istoty myśli chrześcijańskiej. Egzystencjalne podejście reprezentowali myśliciele chrześcijańscy różnych epok: św. Augustyn, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard czy John Henry Newman⁴¹. Podstawowy postulat, jaki formułował Sawicki pod adresem filozofii neoscholastycznej, dotyczył stylu jej uprawiania. Z filozofii abstrakcyjnej i pojęciowej powinna się stać filozofią konkretną i egzystencjalną. Wtedy wyraźniej ujawni się jej życiowa wartość i aktualność.

Propozycje Sawickiego można uznać za jedną z wersji przyjmowanej w gronie neoscholastyków zasady *vetera novis augere* („to, co stare, wzbogacać nowym”). Hasłu temu niemal dokładnie odpowiadają słowa samego Sawickiego, który pisał, że filozofia i teologia ukierunkowana egzystencjalnie „nie wprowadza myśli zasadniczo nowych, ale daje starym nową szatę i więcej życiowy, bardziej współczesny wyraz”⁴².

3. Egzystencjalne odnowienie stylu uprawiania filozofii

Sawicki odróżniał dwa odmienne typy myślenia filozoficznego. Pierwszy z nich to myślenie abstrakcyjne, pojęciowe, posługujące się uniwersaliami; myślenie „z którego nie przemawia osobistość filozofa, lecz tylko nieosobista myśl logiczna”⁴³. Drugim typem myślenia jest natomiast myślenie konkretne, skupione na pytaniach nurtujących człowieka, czyli właśnie myślenie egzystencjalne. Za prekursora współczesnej filozofii egzystencjalnej, za „preegzystencjalistę”, uchodzi Søren Kierkegaard, gdy chodzi o wersję teistyczną, oraz Friedrich Nietzsche w odniesieniu do nurtu ateistycznego⁴⁴. Sawicki (który skądinąd wyrażał się z wielką estymą o Nietzschem i miał w swym mieszkaniu jego portret) więcej pisał o roli Kierkegarda:

Tej czysto racjonalnej filozofii istoty i ogólnych pojęć przeciwstawia Kierkegaard filozofię egzystencjalną, która różni się zasadniczo od Hegłowskiej filozofii przedmiotem i sposobem myślenia⁴⁵.

Analogiczna zmiana nastawienia do tej, jakiej dokonał Kierkegaard w stosunku do filozofii Hegla, powinna nastąpić w obrębie filozofii chrześcijańskiej. W wersji neoscholastycznej ma ona postać filozofii pojęć ogólnych, przez co gubi się jej życiowa doniosłość. Sawicki kilkakrotnie przytaczał słowa zacytowane w motto niniejszego artykułu, mówiące, że egzystencjalizm daje (neo)scholasty-

⁴¹ Tamże, s. 341–342; tenże, *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, art. cyt., s. 191.

⁴² F. Sawicki, *Teologia egzystencjalna*, art. cyt., s. 66.

⁴³ Tenże, *Søren Kierkegaard*, art. cyt., s. 84.

⁴⁴ Por. W. Szydłowska, *Egzystencjalizm w kontekstach polskich. Szkic o doświadczeniu, myśleniu i pisaniu powojennym*, Warszawa 1997, s. 14.

⁴⁵ F. Sawicki, *Søren Kierkegaard*, art. cyt., s. 84.

ce „sposobność odmłodzenia się przez zastrzyk podmiotowości”. Jest to parafraza słów belgijskiego jezuita, autora jednej z pierwszych prac poświęconych relacji filozofii chrześcijańskiej do egzystencjalnej, Rogera Troisfontaines’a (1916–2007)⁴⁶. Sawicki zgadzał się także z opinią Petera Wusta (1884–1940), który twierdził, że nie może sobie wyobrazić poważnego filozofa chrześcijańskiego, który nie byłby zarazem myślicielem egzystencjalnym⁴⁷. Popularność egzystencjalizmu stwarza sprzyjający klimat, w którym łatwiej można sobie uświadomić, że filozofia i teologia chrześcijańska „zawsze i słusznie przejęta była przekonaniem, że wnikając głębiej w [...] tajemnice wiary, służy życiu”⁴⁸. W apologetycznej pracy *Dlaczego wierzę* Sawicki pisał o potrzebie życiowego przedstawiania zagadnień teologicznych. Choć jego słowa odnoszą się do chrześcijańskich dogmatów, to jednak można je również odnieść do różnych scholastycznych definicji filozoficznych, którymi posługiwał się we własnych opracowaniach. Pisał tak:

Trzeba je [dogmaty wiary] tylko z martwej postaci pojęć abstrakcyjnych obudzić do życia i wykazać, że te formułki, pozornie obce życiu, zawierają prawdy życiodajne, podobnie jak ze skamieniałych gór alpejskich wypływają źródła, strumyki i rzeki, które w dolinach użyźniają rolę, rodzą życie⁴⁹.

Metodę „budzenia do życia” formuł i definicji Sawicki stosował zarówno w pracach pisarskich, jak i w swych wykładach. J. S. Pasierb, słuchacz wykładów Sawickiego z teologii dogmatycznej w ostatnim roku jego pracy i życia (1951/52), zanotował pewien znamieny szczegół. Otóż wykładowca, omawiając poglądy eschatologiczne Tomasza z Akwinu, zatrzymał się na jego zdaniu mówiącym, że wieczna kara potępionych będzie powiększać radość zbawionych, i dodał własny komentarz: „Miałbym serdeczne życzenie, żeby św. Tomasz tego nie napisał”⁵⁰. Epizod ten świadczy o tym, że Sawicki nie przyjmował bezkrytycznie poglądów Akwinaty, lecz konfrontował je z własną wrażliwością i z „nowoczesnym postawieniem kwestii”.

F. Manthey (pisząc pod pseudonimem „Franciszek Pelpliński”) wspomina z kolei wykłady Sawickiego z teorii poznania – najdłużej wykładanej przez niego dyscypliny filozoficznej⁵¹. Wykładowca posługiwał się neoscholastycznym pod-

⁴⁶ R. Troisfontaines, *Existentialisme et pensée chrétienne*, Paris 1946; por. F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 341.

⁴⁷ F. Sawicki, *Teologia egzystencjalna*, art. cyt., s. 66. Cytowane zdanie pochodzi z pracy: P. Pfleger, *Dialog mit Peter Wust*, Heidelberg 1949, s. 367.

⁴⁸ F. Sawicki, *Dlaczego wierzę*, Kraków 1948, s. 35.

⁴⁹ Tamże, s. 36; por. tenże, *Dusza nowoczesnego człowieka*, dz. cyt., s. 51.

⁵⁰ J. S. Pasierb, *Ksiądz Franciszek Sawicki*, art. cyt., s. 70.

⁵¹ F. Pelpliński, *X. Franciszek Sawicki jako teoretyk poznania*, art. cyt., s. 309–326, 435–477, 563–603; por. J. S. Pasierb i in., *Wspomnienia przy wspólnym stole o ks. Sawickim*, „Studia Pelplińskie” 13 (1982), s. 131–143.

ręcznikiem „noetyki” autorstwa swego nauczyciela z Fryburga, G. Hagemanna, *Logik und Noetik*, wydanym w serii *Elemente der Philosophie*⁵². Manthey pisze, że Sawicki prowadząc wykład według owego podręcznika, zawsze uzupełniał tezy lub nawet zastępował je własnymi uwagami oraz cytatai, m.in. ze swej książki *Die Wahrheit des Christentums*⁵³. Uzupełnienia te ujawniały różnice pomiędzy niektórymi podręcznikowymi (neoscholastycznymi) tezami a komentarzami wykładowcy, np. w kwestiach statusu zasady racji, realizmu poznawczego czy roli rozumu w procesie poznania. Sawicki opowiadał się np. za „teorią skutków”, która była stanowiskiem pośrednim pomiędzy naiwnym realizmem poznawczym („teorią obrazów”) a idealizmem. Według Sawickiego, „co prawda nasze wyobrażenia zmysłowe nie odtwarzają rzeczywistości pozazmysłowej całkiem wiernie, ale jednak są uwarunkowane pewnym jej porządkiem zewnętrznym”⁵⁴. Pogląd ten odbiegał od klasycznego ujęcia tomistycznego. Sawicki spotykał się wśród neotomistów z zarzutami idealizmu i irracjonalizmu. Bp Kazimierz Józef Kowalski (1896–1972), znany neotomista ze szkoły lowańskiej, a zarazem kolejny biskup diecezji chełmińskiej, na krótko przed śmiercią Sawickiego zadał mu pytanie o jego stosunek do Tomaszowej teorii poznania. Według relacji bpa Kowalskiego, Sawicki miał odpowiedzieć:

Co do *quaestio iuris*, czyli co do zasadniczego położenia i istoty rozumu ludzkiego zupełnie zgadzam się ze św. Tomaszem. W tym zakresie nigdy nie miałem wątpliwości, ale też nigdy *quaestio iuris* nie stanowiło przedmiotu mych rozważań. Badałem wyłącznie faktyczny przebieg procesu poznania ludzkiego. A w skład tego procesu wchodzi nie tylko umysł, ale i wola, i uczucia, rozmaite usposobienia i okoliczności. I to jedynie było przedmiotem mych badań. Doszedłem w nich do wniosku, że umysł nie dokonuje sam – jakby izolowany – procesu poznania, i że ostateczny wynik faktycznego procesu poznania ludzkiego zależy od roli, jaką w nim odgrywają czynniki pozaumysłowe⁵⁵.

Wypowiedź ta, jak i przytoczone wyżej wspomnienia uczniów, dobrze oddają główny zamysł filozofii Sawickiego. „Nigdy *quaestio iuris* nie stanowiło przedmiotu mych rozważań” – to znaczy, że nie interesowała go jedynie teoretyczna słuszność jakiegoś poglądu czy modelowanie rzeczywistości. Uważał, że także poglądy św. Tomasza (i innych klasyków) trzeba wciąż konfrontować z doświadczeniem życio-

⁵² G. Hagemann, *Elemente der Philosophie: Ein Leitfanden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte*: t. I: *Logik und Noetik*, Freiburg im Br. 1868; t. II: *Metaphysik*, Freiburg im Br. 1869; t. III: *Psychologie*, Freiburg im Br. 1868; por. F. Pelpliński, X. Franciszek Sawicki jako teoretyk poznania, art. cyt., s. 311.

⁵³ F. Pelpliński, art. cyt., s. 311.

⁵⁴ Tamże, s. 315.

⁵⁵ K. J. Kowalski, Ks. Franciszek Sawicki a realizm bezpośredni, „Studia Pelplińskie” 2 (1971), s. 8.

wym, a aspekty przedmiotowe – z podmiotowymi. Filozofia egzystencjalna wyraza z doświadczenia współczesnego człowieka, a zatem nawiązanie do niej stwarza szansę nadania bardziej konkretnej i życiowej postaci filozofii neoscholastycznej.

4. „Zastrzyk podmiotowości” w metafizyce

Sawicki przyjmował, zgodnie ze scholastyczną tradycją, że główną dyscypliną filozoficzną jest metafizyka. Patrząc na dzieje filozofii z tego punktu widzenia, konstataował kryzys filozofii w okresie pokantowskim i zarazem symptomy jej odradzania się w czasach mu współczesnych. Uważał, że przełamanie kryzysu filozofii nastąpi poprzez powrót do metafizyki. W jednym z polskojęzycznych tekstów z okresu międzywojennego Sawicki pisał:

Filozofia stoi pod znakiem zwrotu ku metafizyce. Wprawdzie nieśmiało jeszcze ta metafizyka się odzywa, przedstawiając swe tezy tylko jako prawdopodobne przypuszczenia, ale początek jest zrobiony. Jest to odwrót od Kanta i powrót do zmysłu metafizycznego Arystotelesa i św. Tomasza⁵⁶.

Według Sawickiego, ważne dla zwrotu filozofii ku zagadnieniom metafizycznym może się okazać podjęcie zagadnienia nicości przez Heideggera, Sartre'a i innych współczesnych myślicieli egzystencjalnych. Filozofia egzystencjalna nie formułuje wprawdzie odpowiedzi na postawione pytania o byt i nicość, ale „oświetlając strukturę bytowania w świecie, doprowadza umysł do tego zagadnienia i umożliwia mu dalsze badanie”⁵⁷. Myśl o nicości odnawia pytania metafizyczne, przede wszystkim Leibnizjańskie pytanie: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Łatwo zauważyć, że Sawicki nawiązuje tu do poglądów Heideggera, który w pracy *Was ist Metaphysik* (Frankfurt am M. 1955) opisał lęk jako podstawowe doświadczenie nicości, a zarazem jako źródło filozofowania. Praca ta zainspirowała, szczególnie w obszarze filozofii niemieckiej, przekonanie, że obecna metafizyka (oraz filozoficzna nauka o Bogu, zwana teologią filozoficzną) musi się rozpoczynać nie od pewności afirmacji bytu (jak to miało przyjmowano w metafizyce neoscholastycznej), lecz od doświadczenia radykalnej problematyczności rzeczywistości. Bodaj najbardziej znanym rzecznikiem tej tezy był Wilhelm Weischedel (1905–1975), który pisał, że „nicość wyłania się [...] nie tylko u początków zapytywania, lecz towarzyszy mu w jego całej drodze”⁵⁸. Cała więc filozofia

⁵⁶ F. Sawicki, *Dusza nowoczesnego człowieka*, dz. cyt., s. 18.

⁵⁷ Tenże, *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, art. cyt., s. 190; por. tenże, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 348; tenże, *Jean Paul Sartre*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948), t. 225, s. 263.

⁵⁸ W. Weischedel, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, tłum. G. Sowinski, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 157–178.

pozostaje „w cieniu nihilizmu”. Sawicki w swej interpretacji stanowiska Heideggera nie szedł aż tak daleko jak Weischedel. Uważał bowiem, że odpowiedzią na ujawnione przez filozofię egzystencjalną pytania może być tradycyjna metafizyka, prowadząca do afirmacji istnienia Boga. Pisał:

[Myśl o nicości] odkrywa przypadkowość (kontyngencję) wszechrzeczy i stawia umysł ludzki wobec pytania: dlaczego w ogóle coś istnieje i nie istnieje raczej nic? dlaczego istnieje ten świat, a nie inny? Nasuwa to umysłowi zagadnienie Boga. [...] Z tej właśnie nicości rodzą się zagadnienia metafizyki, która z przygodności wszechrzeczy wyprowadza dowód na istnienie Boga⁵⁹.

Sawicki nie napisał całościowego traktatu metafizyki. Uwagi o charakterze metafizycznym wplecione były w inne jego rozważania. Miały one kilka oryginalnych elementów, które były bardziej zbliżone do filozofii egzystencjalnej niż do neoscholastyki. Przede wszystkim był on przekonany o potrzebie połączenia obiektywnej prawdy o bycie (odkrywanej przez metafizykę) i subiektywnej prawdy o człowieku (ukazywanej wspólnie przez filozofię egzystencjalną). Dostęp człowieka do bytu nie ma wyłącznie charakteru rozumowego, jak tego chciała neoscholastyka, która eliminowała czynniki pozaracjonalne w poznaniu metafizycznym. Sawicki, powołując się m.in. na Newmana, pisał, że „człowiek poznaje rzeczywistość, przyjmując swój przedmiot nieraz całą duszą, rozumem i sercem”⁶⁰. Metafizyce potrzebny jest więc – powtórzmy jeszcze raz słowa Troisfontaines’a – „zastrzyk podmiotowości”. W filozofii neoscholastycznej odwoływanie się do czynników subiektywnych i pozarozumowych było najczęściej uważane za zagrożenie. Ideałem poznania metafizycznego był obiektywizm. Dlatego też domaganie się przez Sawickiego dowartościowania prawdy subiektywnej (w sensie nadanym przez Kierkegaard), a także odwołania się do świata przeżyć w metafizyce, było oryginalnym i śmiałym postulatem, rzadko stawianym w obrębie tego nurtu. Sawicki pisał tak (cytaty pochodzą z kilku miejsc):

Niech dowody będą obiektywnie najpewniejsze i najwięcej przystosowane do umysłowości ludzkiej, [ale] czy przez to dla wszystkich ludzi, nawet dla ludzi najlepszej woli, muszą być one subiektywnie przekonywujące?⁶¹

Im lepiej poznamy byt indywidualny, tym lepiej poznamy byt jako taki⁶².

⁵⁹ F. Sawicki, *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, art. cyt., s. 191.

⁶⁰ Tenże, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 345.

⁶¹ F. Sawicki, *Dlaczego wierzę*, dz. cyt., s. 93–94; por. tenże, *Sören Kierkegaard*, art. cyt., s. 84–85.

⁶² Tenże, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 348; por. Tenże, *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, art. cyt., s. 190.

Sposób myślenia pozostaje jednak zawsze egzystencjalny, o tyle, że wnioski swe wyprowadza z osobistego przeżycia i uczuciowego nastawienia duszy, które uchodzi za bezpośredni objaw struktury egzystencji⁶³.

W postulatach „upodmiotowienia” myślenia metafizycznego można dostrzec pewną analogię do późniejszych poglądów Jana Pawła II, który pisał o potrzebie syntezy antropologii i metafizyki oraz o powrocie do metafizyki poprzez integralną antropologię⁶⁴. Dla Sawickiego całościowa antropologia oznaczała uwzględnienie rozumu, woli i świata ludzkich przeżyć. Propozycje pelplińskiego filozofa spotykały się jednak z zarzutem irracjonalizmu⁶⁵, co wydaje się jednak zarzutem zbyt daleko idącym. Sawicki nie proponował bowiem rezygnacji ze stosowanych przez neoscholastyczną metafizykę metod, mających gwarantować jej obiektywizm i racjonalność, lecz widział potrzebę ich współczesnego uwiarygodnienia i uzupełnienia, także przez uwzględnienia całościowego wewnętrznego doświadczenia człowieka. Faktem jest jednak i to, że dostrzegał on nieusuwalne momenty irracjonalne i w poznaniu metafizycznym, i nawet w samej w strukturze świata.

Zagadnienie irracjonalnych elementów poznania metafizycznego u Sawickiego było już przedmiotem licznych komentarzy i opracowań, także polskich autorów⁶⁶. Zasadnicze poglądy na ten temat zawarł on w przedwojennych pracach napisanych w języku niemieckim – w cyklu artykułów z lat 1925-1931 w „*Philosophisches Jahrbuch*”⁶⁷. Twierdził w nich, że zasada racji dostatecznej, mająca przecież podstawowe znaczenie w tradycyjnej metafizyce, jest postulatem ludzkiego rozumu, przyjmowanym aktem wiary i zaufania. Akt zaufania, a zatem pewien moment irracjonalny, leży u samych podstaw poznania racjonalnego i nadaje temu poznaniu charakter paradoksu⁶⁸. Oto najbardziej znamienne słowa z artykułu Sawickiego z 1931 r. *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise* (cytuję polski przekład Mariana Michalskiego):

⁶³ Tenże, *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, art. cyt., s. 187.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 46; por. tenże, *Fides et ratio*, Rzym 1998, p. 83.

⁶⁵ J. B. Lotz, *Allgemeine Metaphysik*, Pullach bei München 1967, s. 134.

⁶⁶ Zob. np. A. B. Stępień, *Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki*, „Więź” 4 (1961), z. 9, s. 28–36; S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, t. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 57–103, zwł. s. 64; J. Budzisz, *Problem ostatecznych podstaw pewności poznania rozumowego w ujęciu ks. F. Sawickiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 12 (1976), z. 1, s. 23–41; Z. J. Zdybicka, *Poznanie Boga dziś*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 435–446, zwł. s. 442.

⁶⁷ Zob. przyp. 9.

⁶⁸ We wcześniejszych pracach wskazywałem na analogie pod tym względem poglądów Sawickiego i Hansa Künga, w którego argumentacji za istnieniem Boga kluczową rolę odgrywa podstawowe zaufanie (*Grundvertrauen*). Zob. K. Wolsza, *Argumentacja za istnieniem Boga w ujęciu Hansa Künga. Analiza metodologiczna*, Opole 1994.

[Zasada dostatecznej racji] rozciągnięta wszakże na wszelki w ogóle byt, stanowi tylko postulat naszego rozumu, dla którego myśl o bycie bez wszelkiej racji jest wprost nie do zniesienia, ponieważ taki byt stanowiłby całkowicie niezrozumiałą zagadkę. [...] Przyznaję, że moje twierdzenie, iż pewność zasady dostatecznej racji zawiera w sobie moment irracjonalny, wydaje się w pierwszej chwili dość zaskakujące, a nawet odpychające. Można jednak wykazać, że cała w ogóle pewność naszego poznania rozumowego związana jest z założeniami nie posiadającymi czysto rozumowego charakteru, możliwymi do przyjęcia również tylko w akcie wiary i zaufania – innymi słowy, że żadne nasze poznanie nie jest nigdy aż do samych swych korzeni poznaniem rozumowym⁶⁹.

Stanowisko Sawickiego w kwestii statusu zasady racji odbiega od większości opracowań neoscholastycznych, w których zasada ta jest najczęściej przedstawiana jako jedna z pierwszych zasad, której przysługuje oczywistość przedmiotowa (*principia per se nota*). Uważa się ją za gwarant racjonalności poznania, a jej niezbywalny charakter polega m.in. na tym, że każda próba obalenia zasady racji musiałby się nią posłużyć.

Również obraz całej rzeczywistości, jaki wyłania się z metafizycznych wypowiedzi Sawickiego, odbiega od jej obrazu w systemowej metafizyce neoscholastycznej. Według niego, rzeczywistości nie da się domknąć systemem, ponieważ i w niej występują elementy irracjonalne⁷⁰. Tę oryginalną tezę ontologiczną Sawicki łączy z przekonaniem o stworzeniu świata przez Boga. Najczęściej z przekonaniem tym wiązano jednak pogląd o racjonalności (inteligibilności) świata. Sawicki pisał natomiast tak:

I teizm przyznaje, że w świecie działają pierwiastki irracjonalne, tj. pierwiastki pozbawione rozumu albo działające wprost w sprzeczności z prawdziwymi prawami i celami rozumu. Tym pierwiastkom przysługuje względne samoistnienie i względna zdolność do samodzielnej działalności. Te pierwiastki są w głównej mierze bezpośrednim źródłem zła i bez uwzględnienia tych pierwiastków zła w świecie nie można tłumaczyć⁷¹.

Świat, według obrazu przyjmowanego przez Sawickiego, choć jest w swej strukturze racjonalny, posiada „pierwiastki” irracjonalne. Są to niektóre siły i prawa przyrody niezrozumiałe dla naszego rozumu, a przede wszystkim przypadki. Oryginalne w tej koncepcji jest nie tylko to, że Sawicki dopuszczał istnienie przypadku w świecie stworzonym, ale również i to, że twierdzeniu temu nadawał

⁶⁹ F. Sawicki, *Element irracjonalny w podstawach naszego poznania a sprawa dowodów na istnienie Boga*, art. cyt., s. 3.

⁷⁰ Tenże, *Das Irrationale im Weltgrund*, art. cyt., s. 369-383; por. tenże, *Co mówi przyroda o Bogu*, „Przegląd Powszechny” 67 (1950), t. 231, s. 391-401.

⁷¹ Tenże, *Bóg jest miłością*, wyd. IV, Pelplin 1992, s. 73; por. s. 88, 90.

znaczenie teodycealne, służące wyjaśnieniu zła fizycznego. Filozof dopuszczał bowiem istnienie swoistej przestrzeni „wolności” w świecie („względnej zdolności do samodzielnego działania”), która wyraża się właśnie w przypadkowych, często nieprzewidywalnych zdarzeniach. Ich specyficzne zbiegi mogą doprowadzić do powstawania katastrof, kataklizmów, chorób czy innych jeszcze przejawów zła fizycznego. Dodajmy tu, że do analogicznej myśli odwołują się dziś niektórzy współcześni ewolucjoniści teistyczni, próbujący wyjaśnić rolę przypadku w ewolucji i doborze naturalnym, przyjmując zarazem istnienie planu stwórczego. Np. John F. Haught pisał:

Koncepcja Boga, który bezpośrednio „projektuje” świat pełen okrucieństwa, jest nie mniej odpychająca dla wielu wierzących myślicieli religijnych niż dla ewolucjonistów (np. Dawkinsa). [...] Przypadkowość ewolucji wydaje się być w zgodzie z ideą Boga, który tak bardzo kocha wolność, że pozwala światu być i stawać się sobą⁷².

Sawicki nie podejmował wprost kwestii przypadku w kontekście teorii ewolucji, a raczej w kontekście pytania o zło. Niemniej jednak jego koncepcja świata stworzonego, który nie jest całkowicie zaprojektowany, lecz jest otwarty, dysponuje pewną „wolnością”, ma nieoczekiwane możliwości, w którym możliwe przypadkowe zdarzenia – a więc świata z pierwiastkami irracjonalnymi, mogłaby stanowić lepsze zaplecze ontologiczne dla ewolucjonizmu chrześcijańskiego niż taka ontologia, która wyklucza istnienie przypadku.

W przedstawionych wyżej poglądach metafizycznych Sawickiego wyraźnie widoczny jest wpływ filozofii egzystencjalnej w takich elementach, jak: doświadczenie niepewności, dowartościowanie czynników podmiotowych, także pozarozumowych („irracjonalnych”) – zaufania i wiary, tajemniczość rzeczywistości, której nie można zamknąć w racjonalnym systemie metafizycznym, jej nieprzewidywalność. Rzeczywistość ta, tajemnica bytu, zawieszenie nad przepaścią nicości – rodzą w człowieku dziwny lęk, *Weltangst*. Opis tego lęku, jaki znajdujemy u Sawickiego, mógłby równie dobrze pochodzić od jakiegoś egzystencjalisty. Nasz autor nie zatrzymał się jednak na opisie lęku przed głębią bytu, nie podążył w stronę nihilizmu, lecz wskazywał możliwość przewyciężenia *Weltangst*. Jest to jednak przewyciężenie przez wiarę. Nieunikniony jest tu akt decyzji, zaufania, a nawet „skok” wiary. Czytamy:

Stąd rodzi się wobec ostatniej tajemnicy bytu uczucie przygnębienia, dziwny jakiś lęk przed głębią tego świata jako przed czymś groźnym i niesamowitym (*Weltangst*). To uczucie i nastawienie znamienne dla współczesnej filozofii „tra-

⁷² J. F. Haugt, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2003, s. 135–136.

gicznej”, szczególnie dla filozofii „egzystencjalnej”, jest nieuniknione w obliczu świata bez Boga, wiszącego nad przepaścią nicości, w której w każdej chwili może zagać⁷³.

Metafizyka Sawickiego jest zatem zabarwiona religijnie, jako że skok wiary, będący odpowiedzią na *Weltangst*, jest całościowym aktem człowieka. Nie brak w nim co prawda przesłanek racjonalnych (Sawicki uprawiał przecież również apologetykę), przesłanki te jednak same nie prowadzą do pewności wiary. Sawicki pisze, że raczej „doświadczenie, czyli przeżycie religijne, jest bardzo poważnym źródłem wiary”⁷⁴. Filozofia zaś „sama z siebie w zagadnieniach najżywoźniejszych tej pewności dać nie może”⁷⁵, jest zatem egzystencjalnie niewystarczająca. Spotkanie filozofii i wiary – to jeden z przejawów syntezy, do której dążył Sawicki w swym piśmiennictwie, mając świadomość tego, że synteza taka ma czasem postać *complexio oppositorum* (połączenia przeciwieństw).

5. Dramat ludzkiej egzystencji

Kategoria dramatu jako kategoria antropologiczna nabrała znaczenia w teologii XX w. za sprawą Hansa Urs von Balthasara (1905–1988), zaś w filozofii m.in. dzięki Józefowi Tischnerowi (1931–2000) – twórcy „filozofii dramatu”⁷⁶. Przedstawianie ludzkiej egzystencji w kategoriach dramatu nie było jednak wyłącznie pomysłem Balthasara czy Tischnera. W opracowaniu dotyczącym niemieckiej filozofii religii wyróżnia się m.in. Przywarę i Guardiniego jako tych myślicieli chrześcijańskich, którzy przedstawiali ludzką egzystencję w kategoriach dramatu⁷⁷. Również i Sawicki pisał, że ludzkie życie jest „dramatem o niesłychanym napięciu”⁷⁸. Przedmiotem filozofii chrześcijańskiej powinna się stać również ludzka egzystencja, a refleksja nad człowiekiem nie powinna uciekać od ukazywania dramatycznych napięć, jakie ją wypełniają. Niektóre z nich uwyraźniła właśnie filozofia egzystencjalna, podkreślająca paradoksalność ludzkiego życia. Obok kategorii dramatu, do opisanego ludzkiej egzystencji służyły więc Sawickiemu również takie, jak: paradoks, tragizm, *complexio oppositorum*. Taki obraz człowieka na pewno odbiega od uporządkowanej antropologii Tomaszowej, której Sawicki co prawda nie odrzucał, ale (jak już wspomniano) uważał ją za *quaestio*

⁷³ F. Sawicki, *Dlaczego wierzę*, dz. cyt., s. 78–79.

⁷⁴ Tamże, s. 68.

⁷⁵ Tamże, s. 115.

⁷⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 2001; tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001.

⁷⁷ S. Grätzel, A. Kreiner, *Religionsphilosophie*, Stuttgart-Weimar 1999, s. 98–104.

⁷⁸ F. Sawicki, *Dlaczego wierzę*, dz. cyt., s. 87.

iuris – a więc pewien obraz modelowy, typ, do którego faktyczna egzystencja tylko w mniejszym lub większym stopniu się przybliża. Wszyscy szczególnie bliscy Sawickiemu myśliciele, począwszy od autorów biblijnych: Koheleta, Ewangelistów, św. Pawła, byli wyczuleni ów na paradoksalny wymiar ludzkiej egzystencji. W artykule na temat Kierkegaarda Sawicki pisał:

W dialektyce Kierkegaarda właśnie paradoks stanowi sprawdzian najgłębszej prawdy; bo jednym paradoksem jest dla nas cała rzeczywistość, paradoksem jest dla nas człowiek jako istota zmysłowo-rozumna, paradoksem dla nas jest Bóg i Jego stosunek do świata, a największym oczywiście paradoksem jest Bóg-Człowiek. Paradoksem konsekwentnie jest cała religia chrześcijańska w swym światopoglądzie i w swej etyce. W paradoksach dlatego, niejako z konieczności i chętnie, wyrażają się najwięksi myśliciele chrześcijańscy: autorowie Ewangelii, Paweł apostoł, św. Augustyn, Pascal, a za nimi i Kierkegaard⁷⁹.

Prawdy paradoksalne nie są sprzeczne z rozumem, ale wykraczają poza nasze pojęcie. Z tego też powodu dla charakterystyki ludzkiej egzystencji filozofia pojęciowa, abstrakcyjna, ma względną wartość:

Przedmiotem filozofii egzystencjalnej – czytamy – nie jest idealny świat ogólnych pojęć, lecz egzystencja, tj. świat realny i zwłaszcza człowiek istniejący jako indywidualna jednostka. I nie co innego, jak jednostka (osobnik) staje się główną kategorią filozofii egzystencjalnej⁸⁰.

Swą nazwę filozofia egzystencjalna bierze przeciwieście od egzystencji – ludzkiego sposobu istnienia, którego „oświecenie i urzeczywistnienie” staje się jej celem⁸¹. E. Przywara, którego pracę *Christliche Existenz* Sawicki cytował, twierdził, że „egzystencja” jest „słowem otrzeźwienia” (*Ernüchterung*) współczesnej filozofii, przejawem jej zejścia na ziemię (*Erdhaftigkeit*) ze świata pojęciowych abstrakcji⁸². Termin „egzystencja”, choć bywa używany także jako synonim wszelkiego istnienia czy bytowania, to jednak od czasów Kierkegaarda nabrał w filozofii specyficznego znaczenia, o wyraźnie antropologicznym wydźwięku⁸³. Sawicki tak objaśniał ów naczelną termin filozofii egzystencjalnej:

⁷⁹ Tenże, *Sören Kierkegaard*, art. cyt., s. 86.

⁸⁰ Tamże, s. 89–90; por. tenże, *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, art. cyt., s. 186–187.

⁸¹ Tenże, *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, art. cyt., s. 192; por. tenże, *Teologia egzystencjalna*, art. cyt., s. 67.

⁸² E. Przywara, *Christliche Existenz*, Leipzig 1934, s. 13; F. Sawicki, *Teologia egzystencjalna*, art. cyt., s. 67; por. tenże, *Sören Kierkegaard*, art. cyt., s. 81, 84; tenże, *Chrześcijańska filozofia niemiecka*, art. cyt., s. 346.

⁸³ J. B. Lotz, *Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik*, dz. cyt., s. 340, 365–366; por. tenże, *Seinsproblematik und Gottesbeweis*, dz. cyt., s. 139–140; K. Wolsza, *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości*, Opole 2007, s. 268–269.

Mówiąc o egzystencji, filozofia egzystencjalna ma na myśli szczególnie istnienie człowieka. Egzystencja w tym specjalnym znaczeniu nie przysługuje wszelkiemu bytowi realnemu, lecz tylko człowiekowi, i różni się od wszelkiego bytowania (*Vorhandensein*) tym, że człowiek znajduje świadomy stosunek do swego bytu, posiada byt jako własny i stara się świadomie o swój dobrobyt. Chodzi przy tym zawsze o byt jednostki, o jaźń ludzką i o jaźń duchową⁸⁴.

W pracach różnych egzystencjalistów pojawia się ważne odróżnienie – egzystencji autentycznej i nieautentycznej. Wśród wyróżników autentycznej egzystencji wymieniali oni m.in. wolność i odpowiedzialność człowieka za swe życie. Oczywiście nie wszystkie szczegółowe odpowiedzi filozofii egzystencjalnej na pytania o autentyczny styl egzystencji były dla Sawickiego do zaakceptowania. Niemniej jednak uważał on, że każda refleksja na temat autentycznej egzystencji skłania do myślenia, a nawet jest swego rodzaju apelem do odbiorcy. Sawicki dostrzegał pod tym względem nawet wartość filozofii Sartre’a, mimo że nie mógł zaakceptować ani jego ateizmu, ani przekonania o absurdalności ludzkiego istnienia. Starając się jednak, jak pisał, „sprawiedliwie ocenić filozofię Sartre’a”, trzeba dostrzec jej wartość w kilku punktach. Czytamy m.in. takie uwagi na temat autora *L’être et le néant*:

Poważna jego zasługa leży w tym, że tak wielki nacisk [Sartre] kładzie na wolność i odpowiedzialność człowieka, któremu stawia niemałe wymagania⁸⁵.

Egzystencjalizm Sartre’a jest [...] silnym apelem do woli ludzkiej. Odrzucając wszelki determinizm, Sartre z wielkim naciskiem podkreśla wolność i odpowiedzialność woli i żąda stanowczej decyzji co do kierunku życia, podobnie jak Kierkegaard, który głównemu swemu dziełu dał tytuł *Albo – albo*⁸⁶

Dla Sawickiego autentyczna egzystencja człowieka realizuje się w powiązaniu człowieka z Absolutem. Charakteryzując chrześcijańską filozofię egzystencjalną, wyraził wprost przekonanie, że „prawdziwa egzystencja możliwa jest tylko przez Boga⁸⁷”. Filozofia egzystencjalna odkrywa w człowieku tęsknotę za wielkością. Jego egzystencja byłaby nieprawdziwa, nieautentyczna, gdyby w jakiś sposób nie odniósł się do tej tęsknoty. Pełpliński filozof dostrzegał dwie możliwe reakcje na tęsknotę za wielkością: ubóstwienie przez człowieka swej egzystencji lub poddanie się Bogu i odkrycie przez to właśnie swej wielkości. Pisał tak:

⁸⁴ F. Sawicki, *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, art. cyt., s. 186; por. s. 193; tenże, *Teologia egzystencjalna*, art. cyt., s. 67.

⁸⁵ Tenże, *Jean Paul Sartre*, art. cyt., s. 263.

⁸⁶ Tenże, *Teologia egzystencjalna*, art. cyt., s. 70.

⁸⁷ Tenże, *Sören Kierkegaard*, art. cyt., s. 85.

Głęboko tkwi w sercu ludzkim tęsknota za wielkością i doskonałością nadludzką. Stąd Nietzsche stworzył ideał nadczłowieka. Byłoby wprawdzie zuchwałym szaleństwem, gdyby człowiek chciał stać się równym Bogu. To była pierwsza pokusa, przyczyna pierwszego upadku: „Bądźcie jak bogowie”. A jednak człowiek może i ma być ubóstwiony nie w przeciwieństwie do Boga, lecz w Bogu i przez Boga samego⁸⁸.

Oprócz autentyzmu egzystencji (i wolności oraz odpowiedzialności jako jego kryteriów) jednym z głównych tematów filozofii egzystencjalnej był problem sensu istnienia. Stosunek poszczególnych egzystencjalistów do tej kategorii był różny: niektórzy kwestionowali istnienie sensu ludzkiej egzystencji (J.-P. Sartre), inni ukazywali go w transcendowaniu przez człowieka samego siebie (K. Jaspers), jeszcze inni widzieli ostateczny gwarant sensu w Absolucie (G. Marcel). Sawicki widział wartość różnych odmian filozofii egzystencjalnej w tym, że w ogóle na nowo wyartykułowała samo pytanie o sens. Autor pisał:

Filozofia egzystencjalna bada szczególnie sposób i sens istnienia. I dzięki temu sens życia ludzkiego stał się przez egzystencjalizm znów kwestią najaktualniejszą⁸⁹.

Jest to zasługą egzystencjalizmu, że skierował znów uwagę filozofii na sens życia i z wielkim naciskiem stawia to właśnie pytanie⁹⁰.

Problematyka sensu życia była tematem jednej z najczęściej wydawanych niemieckojęzycznych prac Sawickiego *Der Sinn des Lebens*⁹¹. Pytanie o sens pojawiało się także w jego najwcześniejszych pracach, poświęconych pesymizmowi biblijnemu i filozoficznemu⁹². Jego analizy pojęcia sensu życia były rozbudowane. Choć nie ograniczał on pojęcia sensu do celu, to jednak traktował cel jako najważniejszy wyróżnik poczucia sensu⁹³. Z tego też powodu religia chrześcijańska, wyraźnie określając cel ludzkiego życia, może pełnić w nim rolę sensotwórczą. Cel ostateczny (zjednoczenie człowieka z Bogiem) nie wyklucza innych celów, jakie stają przed człowiekiem lub jakie sam sobie stawia. Dążąc do ich urzeczywistnienia, a zarazem mając świadomość celu ostatecznego, człowiek może osiągnąć wielką dojrzałość osobową oraz doświadczać radości i szczęścia. Sawicki pisał:

Jaki jest sens życia? Około tego zagadnienia krążą myśli największych geniuszów, jako też ludzi najprostszych. Ile rozmaitych odpowiedzi, ile tam niepew-

⁸⁸ Tenże, *Dlaczego wierzę*, dz. cyt., s. 81–82.

⁸⁹ Tenże, *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, s. 186; por. s. 187, 193.

⁹⁰ Tenże, *Teologia egzystencjalna*, art. cyt., s. 69.

⁹¹ Tenże, *Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie*, Paderborn 1913 (cyt. wyd. II: Paderborn 1916).

⁹² Zob. przp. 6; por. tenże, *Der Sinn des Lebens*, dz. cyt., s. 8–15.

⁹³ Tamże, s. 24–32.

ności i ciemności! Religia chrześcijańska daje odpowiedź jasną i zrozumiałą dla wszystkich, wskazując cel najwznioślejszy i zaspokajający najgłębsze pragnienie serca ludzkiego. Celem ostatecznym jest Bóg. [...] Przez to zaś człowiek nie przestaje być celem sam w sobie, lecz jedno z drugim najściślej się łączy. Żyjąc z Bogiem i w Bogu osiąga człowiek najwyższy stopień doskonałości, ponieważ Bóg jest największą wartością i dobrem najwyższym. Żyjąc z Bogiem, osiąga człowiek spokój serca i szczęście w prawdzie⁹⁴.

Dołączmy jeszcze jeden cytat, ilustrujący obie wyżej przedstawione myśli – o ludzkim pragnieniu wolności oraz o celach, których realizacja wpływa na poczucie sensu życia:

Człowiek pragnie być z Bogiem. [...] Dziwne te słowa przypominają myśl św. Augustyna, że człowiek w głębi serca w całym życiu właściwie szuka Boga. Sartre, podobnie jak Augustyn, podkreśla też, że człowiek zwykle przed oczyma ma inne cele, cele doczesne, ale nieświadomie najgłębsza jego tęsknota zmierza ku Bogu. Różnica jest w tym, że celem doczesnym u św. Augustyna jest złączyć się z Bogiem, a u Sartre'a zaś, podobnie jak u Nietzschego, stać się Bogiem⁹⁵.

* * *

J. Galarowicz w swej charakterystyce filozofii Sawickiego zwrócił uwagę na to, że jego dzieła były dyskusją z egzystencjalizmem i filozofią życia. Dyskusję tę prowadził, stając na ugruntowanej własnej pozycji człowieka religijnego i filozofa zakorzenionego w tradycji neoscholastycznej. W wielu fragmentach pism egzystencjalistów dostrzegał jednak opisy bliskich sobie przeżyć. Z prac egzystencjalistów wydobywał wielkie pytania, odpowiedzi na nie szukał zaś we własnej tradycji filozoficznej i religijnej. Ten dialog wpłynął na specyficzną treść jego filozofii. Chyba najbardziej oryginalnym elementem jego poglądów było podkreślanie momentów irracjonalnych nie tylko w strukturze ludzkiego poznania, ale i w samej rzeczywistości, która przez to ciągle jest dla człowieka tajemnicza i wzbudza w nim lęk (*Weltangst*). Także ludzka egzystencja ukazywana jest jako pełna dramatycznych napięć i paradoksów. Ostatecznym gwarantem celu i sensu życia ludzkiego jest dla Sawickiego Bóg, z którym człowiek nawiązuje relację nie tyle na podstawie metafizycznych dyskursów, ile w oparciu o żywe doświadczenie religijne⁹⁶.

⁹⁴ Tenże, *Dlaczego wierzę*, dz. cyt., s. 86–87.

⁹⁵ F. Sawicki, *Jean Paul Sartre*, art. cyt., s. 262.

⁹⁶ Tenże, *Człowiek religijny a człowiek etyczny*, „Tygodnik Powszechny” 7 (1952), nr 34, s. 1–2; tenże, *Bóg filozofii a Bóg religii*, „Przegląd Powszechny” 67 (1950), t. 230, s. 209–217; T. Kotlenga, *Religijne poznanie Boga według ks. Franciszka Sawickiego*, „Studia Pelplińskie” 2 (1971), s. 27–57.

Dialog z egzystencjalizmem wpłynął także na formę filozofii Sawickiego. Chodzi nie tylko o jej walory literackie (egzystencjalizm w dużej mierze wypowiadał się poprzez literaturę), ale i o obecne elementy apelatywne. Sawicki próbował nadać własnym tekstom taką postać i postulował, by tak rozwijać filozofię chrześcijańska. Adresat powinien mieć świadomość, że chodzi o sprawy, które go bezpośrednio dotyczą: *Tua res agitur*. Sawicki odwoływał się tu też do sceny biblijnej – rozmowy Natana z Dawidem na temat jego grzechu (2 Sm 12, 7). Gdy Natan przedstawił Dawidowi prawdę o grzechu i krzywdzie w sposób ogólny (choć w postaci przypowieści), to jeszcze nie wzbudził w nim poczucia winy. Stało się to dopiero wtedy, gdy padły słowa skierowane wprost do niego: *Tu es ille vir!* („Ty jesteś tym człowiekiem!”)⁹⁷.

Sawicki – jak pisał S. Swieżawski – całą swą twórczością szedł ku syntezie⁹⁸. Sam pelpliński filozof także pisał, że „wszystko, co dobre i prawdziwe ma swe miejsce w całości”⁹⁹. Filozofię neoscholastyczną, mimo jej maksymalizmu, cechowała jednak pewna jednostronność, wynikająca z jej ogólnego i przedmiotowego charakteru oraz z niedoceniań świata ludzkich przeżyć. Potrzebny jej był „zastrzyk podmiotowości”. Propozycje Sawickiego możemy uznać za jedną z form uwspółcześnienia neoscholastyki, a zarazem zaliczyć do grupy tych prac dwudziestowiecznych myślicieli chrześcijańskich (E. Przywara, R. Guardini), w których dąży się do tworzenia wielkich syntez. Przytoczmy na koniec raz jeszcze słowa Swieżawskiego:

Egzystencjalizm w sposób skrajny wyraża jedną z głębokich prawd: powołaniem największym filozofii jest poznawanie bytu w pełni realnego, naprawdę istniejącego, a nie tylko możliwego. Najczcigodniejszy Ksiądz Profesor [Sawicki] poznał ten nurt dzisiejszego człowieka, dlatego wysiłkiem ku wielkiemu całościowemu spojrzeniu, ku powstającej syntezie mądrości – jest cała jego filozofia¹⁰⁰.

⁹⁷ F. Sawicki, *Teologia egzystencjalna*, art. cyt., s. 68.

⁹⁸ S. Swieżawski, *Toast*, art. cyt., s. 354.

⁹⁹ F. Sawicki, *Dusza nowoczesnego człowieka*, dz. cyt., s. 22.

¹⁰⁰ S. Swieżawski, *Toast*, art. cyt., s. 354.

Existential character of Christian philosophy according to fr. Franciszek Sawicki (1877–1952)

Sawicki from the perspective of religious man rooted in neo-scholastic tradition discussed existentialism and philosophy of life. From the works of existential philosophers derived important questions and then searched for the answers in his own philosophical and religious tradition. The most original element of his views was a focus on irrational moments not only in the structure of human perception but also in the very reality, which is still magic for a man and causes fear in him (Weltangst). Human existence is depicted as full of dramatic tensions and paradoxes. Sawicki's recommendations may be regarded as one form of modernizing neo-scholastic and simultaneously group him and his works among the 20th century Christian thinkers (E. Przywara, R. Guardini), who strive for develop great syntheses.

Literatura

1. Prace Franciszka Sawickiego

a. w języku polskim

Sawicki F., *Bóg filozofii a Bóg religii*, „Przegląd Powszechny” 67 (1950), t. 230, s. 209–217.

*Sawicki F., *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948), t. 225, s. 340–350.

Sawicki F., *Co mówi przyroda o Bogu*, „Przegląd Powszechny” 67 (1950), t. 231, s. 391–401.

Sawicki F., *Człowiek religijny a człowiek etyczny*, „Tygodnik Powszechny” 7 (1952), nr 34, s. 1–2.

Sawicki F., *Deus caritas est*, Kraków 1949 (wyd. IV: Pelplin 1992).

Sawicki F., *Dlaczego wierzę*, Poznań 1935 (wyd. II: Kraków 1948).

Sawicki F., *Dusza nowoczesnego człowieka. Tło moralne i religijne Akcji Katolickiej*, Poznań 1935.

Sawicki F., *Fenomenologia wstydlivości. Z problemów moralności seksualnej*, Warszawa 1938 (wyd. III: Wrocław 1986).

Sawicki F., *Filozofia egzystencjalna niemiecka*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948), t. 225, s. 185–195.

Sawicki F., *Jan Paul Sartre*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948), t. 225, s. 253–264.

Sawicki F., *O zagadnieniu cierpienia. Wykład religijno-filozoficzny*, „Słowo Pomorskie” 1928, nr 70, s. 6; nr 72, s. 5; nr 74, s. 4; nr 76, s. 6; nr 78, s. 6; nr 79, s. 6; nr 80, s. 4; nr 81, s. 5.

Sawicki F., *Poznawanie wartości*, „Polonia Sacra” 1952, z. 1–4, s. 181–193.

- Sawicki F., *Rec.: W. Rubczyński, Filozofia życia duchowego. Jego wytrzymałość, skuteczność i ład w świetle doświadczenia i krytyki*, Poznań 1925; „Przegląd Teologiczny” 6 (1925), s. 226–230.
- Sawicki F., *Sören Kierkegaard*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948), t. 225, s. 81–91.
- Sawicki F., *Teologia egzystencjalna*, „Homo Dei” 27 (1958), nr 1, s. 65–71.
- Sawicki F., *Założenia filozoficzne katolickiej myśli społecznej*, Poznań 1937.

b. w języku niemieckim

- Sawicki F., *Das Irrationale im Weltgrund*, „Philosophisches Jahrbuch” 52 (1939), s. 369–383.
- Sawicki F., *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis*, „Philosophisches Jahrbuch” 41 (1928), s. 284–300, 432–444.
- Sawicki F., *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise*, „Philosophisches Jahrbuch” 44 (1931), s. 410–418 (przekład polski: *Element irracjonalny w podstawach naszego poznania a sprawa dowodów na istnienie Boga*, tłum. M. Michalski, „Życie i Myśl” 6 [1956], nr 3, s. 3–10).
- Sawicki F., *Der letzte Grund der Gewißheit*, „Philosophisches Jahrbuch” 39 (1926), s. 1–8.
- Sawicki F., *Der Prediger. Schopenhauer und Edward von Hartmann oder biblischer und moderner Pessimismus*, Fulda 1903.
- Sawicki F., *Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie*, Paderborn 1913 (wyd. II: Paderborn 1916).
- Sawicki F., *Der Satz vom zureichenden Grunde*, „Philosophisches Jahrbuch” 38 (1925), s. 1–11.
- Sawicki F., *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926.
- Sawicki F., *Die Philosophie der Gegenwart*, Paderborn 1952.
- Sawicki F., *Edward von Hartmanns Autosoterie und die christliche Heterosoterie*, „Der Katholik” 83 (1903), s. 1–30, 135–151.
- Sawicki F., *Lebensanschauungen alter und neuer Denken: t. I: Das heidnische Altertum*, Paderborn 1923.
- Sawicki F., *Lebensanschauungen alter und neuer Denken: t. II: Die christliche Antike und das Mittelalter*, Paderborn 1923 (autoryzowany przekład polski: *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej. Św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, mistrz Eckhart*, Katowice 1947).
- Sawicki F., *Lebensanschauungen alter und neuer Denken: t. III: Von der Renaissance bis zum Aufklärung*, Paderborn 1923.
- Sawicki F., *Lebensanschauungen alter und neuer Denken: t. IV: Kant und das XIX Jahrhunderts*, Paderborn 1923.
- Sawicki F., *Lebensanschauungen moderner Denken: t. I: Kant und das 19. Jahrhundert*, Paderborn 1949.
- Sawicki F., *Lebensanschauungen moderner Denken: t. II: Philosophie der Gegenwart*, Paderborn 1952.
- Sawicki F., *Lebensanschauungen moderner Denken. Vorträge über Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Hegel und Eucken*, Paderborn 1919.

- Sawicki F., *Rec.: E. Przywara, Kant heute. Eine Sichtung*, München 1930; „Literarischer Handweiser” 67 (1930–1931), nr 3, s. 159.
- Sawicki F., *Selbstdarstellung*, w: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Hrsg. E. Stange, t. III: *Bernhard Bartmann, Hartmann Grisar, Joseph Mausbach, Norbert Peters, Franz Sawicki, Josef Schmidlin, Heinrich Schörs*, Leipzig 1926, s. 127–165.

2. Opracowania

- Budzisz J., *Problem ostatecznych podstaw pewności poznania rozumowego w ujęciu ks. F. Sawickiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 12 (1976), z. 1, s. 23–41.
- Franz Sawicki, www.de.wikipedia.org/wiki/Franz_Sawicki (24.02.2011).
- Galarowicz J., *Nicht-scholastische Strömungen in der katholischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, [w:] *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, red. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, t. III: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz–Wien–Köln 1990, s. 785–798.
- Kotlenga T., *Religijne poznanie Boga według ks. Franciszka Sawickiego*, „*Studia Pelplińskie*” 2 (1971), s. 27–57.
- Kowalczyk S., *Augustynizm: Bóg jako najwyższa wartość człowieka*, [w:] tenże, *Wiek o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, s. 386–392.
- Kowalski K. J., *Ks. Franciszek Sawicki a realizm bezpośredni*, „*Studia Pelplińskie*” 2 (1971), s. 7–8.
- Majkowski J., *Filozofia religii ks. Franciszka Sawickiego*, „*Ateneum Kapłańskie*” 1960, nr 308, s. 435–444.
- Manthey F., *Ks. Franciszek Sawicki (Z okazji jubileuszu)*, „*Roczniki Filozoficzne*” 2–3 (1949–1950), s. 347–358.
- Manthey F., *Przyczynki do poznania osobowości ks. Franciszka Sawickiego*, „*Orędownik Diecezji Chełmińskiej*” 1957, nr 9–10, s. 395–400.
- Manthey F., *Śmiertelny człowiek i nieśmiertelny wieczny Bóg. Kazanie wygłoszone z okazji eksporty zwłok śp. ks. infułata Franciszka Sawickiego w dniu 12 października 1952 roku*, „*Orędownik Diecezji Chełmińskiej*” 1957, nr 5–6, s. 224–229.
- Mross H., *Bibliografia prac drukowanych ks. prałata Franciszka Sawickiego*, „*Studia Pelplińskie*” 13 (1982), s. 19–59.
- Mross H., *Sawicki Franciszek*, [w:] tenże, *Pracownicy naukowo-dydaktyczni Wyższego Seminarium Duchownego – Pelplin 1939–95. Słownik bio-bibliograficzny*, Pelplin 1997, s. 219–221.
- Mross, *Sawicki Franciszek*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981*, red. L. Grzebień, t. VII, Warszawa 1983, s. 79–84.
- Mróz M., *La filosofia della personalità nel pensiero di F. Sawicki*, Roma 1991.
- Nieznański E., *Ost- und Südosteuropa. Polen*, [w:] *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, red. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, t. II: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz–Wien–Köln 1988, s. 804–823.

- Pasierb J. S., *Aktualność myśli ks. Franciszka Sawickiego*, „Tygodnik Powszechny” 1977, nr 50, s. 6.
- Pasierb J. S., *Ksiądz Franciszek Sawicki*, [w:] tenże, *Miasto na górze*, Pelplin 2000², s. 61–82.
- Pasierb J. S., *Ksiądz Franciszek Sawicki w pamięci uczniów*, „Studia Pelplińskie” 2 (1971), s. 9–25.
- Pasierb J. S. i in., *Wspomnienia przy wspólnym stole o ks. Sawickim*, „Studia Pelplińskie” 13 (1982), s. 131–143.
- Pawłowicz Z., *Osobowość jako miejsce zdarzeń religijnych w antropologii Franciszka Sawickiego*, w: *Studia z antropologii teologicznej*, Warszawa 1978, s. 107–158.
- Pawłowicz Z., *Aktywna postawa człowieka wobec Boga według ks. Franciszka Sawickiego*, „Studia Pelplińskie” 9 (1978), s. 7–18.
- Pelpliński, X. *Franciszek Sawicki jako teoretyk poznania*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 3 (1947), s. 309–326, 435–477, 563–603.
- Piszcz E., *Sprawa nominacji ks. Franciszka Sawickiego na biskupa diecezji gdańskiej w 1938 r.*, „Studia Pelplińskie” 1 (1969), s. 39–48.
- Polak R., *Sawicki Franciszek*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. VIII, Lublin 2007, s. 932–934.
- Sawicki Franz*, [w:] *Der Grosse Herder*, t. X, Friburg im Br. 1935, s. 776–777.
- Sawicki Franz*, [w:] *Herders Zeitlexikon*, t. II, Freiburg im Br. 1922, s. 591.
- Sawicki Franz*, [w:] *Personenlexikon. Religion und Theologie*, red. M. Greschat, Göttingen 1998, s. 418.
- Swieżawski S., *Toast*, [w:] tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 352–355.
- Wolf-Dahm B., *Sawicki Franz*, „Neue Deutsche Biographie” 22 (2005), s. 467–477; *Franz Sawicki*, [w:] *Deutsche-Biographie*, www.deutsche-biographie.de (24.04.2011).

3. Inne prace cytowane

- Brugger W., *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979.
- Chojnacki P., *Wybór pism*, oprac. M. Szyszkowska, Cz. Tarnogórski, Warszawa 1987.
- Darowski R., *Fryderyk Klimke*, [w:] tenże, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – słownik autorów*, Kraków 2001, s. 169–170.
- Grätzel S., Kreiner A., *Religionsphilosophie*, Stuttgart–Weimar 1999.
- Hagemann G., *Elemente der Philosophie: Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte*: t. I: *Logik und Noëtik*, Freiburg im Br. 1868.
- Hagemann G., *Elemente der Philosophie: Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte*: t. II: *Metaphysik*, Freiburg im Br. 1869.
- Hagemann G., *Elemente der Philosophie: Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte*: t. III: *Psychologie*, Freiburg im Br. 1868.
- Haugt J. F., *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994.

- Kamiński S., Zdybicka Z. J., *Poznawalność istnienia Boga*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, t. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 57–103.
- Krasowski K., *Biskupi katoliccy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996.
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, Warszawa 1975.
- Lotz J. B., *Allgemeine Metaphysik*, Pullach bei München 1967.
- Lotz J. B., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Sein – Zeit*, Pfullingen 1975.
- Lotz J. B., *Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik*, [w:] tenże, *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht*, Freiburg-Basel-Wien 1965, s. 340–408.
- Lotz J. B., *Seinsproblematik und Gottesbewies*, w: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, t. 1, red. A. Darlapp i in. (red.), Freiburg im Br. 1964, s. 136–157.
- Majdański S., *Ani scjentyzm, ani fideizm: u progu nowoczesnej syntezy filozoficznej, czyli Jana Franciszka Drewnowskiego program precyzacji filozofii klasycznej*, [w:] J. F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Lublin 1996, s. 5–52.
- Meyer Th., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, München 1964.
- Muck O., *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1990.
- Pasierb J. S., *Obrót rzeczy. Rok 1991*, Pelplin 2002.
- Pfleger P., *Dialog mit Peter Wust*, Heidelberg 1949.
- Pöhlmann G., *Gottesdenker. Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart*, Reinbeck 1984.
- Przywara E., *Christliche Existenz*, Leipzig 1934.
- Przywara E., *Kant heute. Eine Sichtung*, München 1930.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010.
- Stępień A. B., *Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki*, „Więź” 4 (1961), z. 9, s. 28–36.
- Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 2001.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001.
- Troisfontaines R., *Existentialisme et pensée chrétienne*, Paris 1946.
- Weischedel W., *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, tłum. G. Sowinski, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 157–178.
- Wolsza K., *Argumentacja za istnieniem Boga w ujęciu Hansa Künga. Analiza metodologiczna*, Opole 1994.
- Wolsza K., *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości*, Opole 2007.
- Wolsza K., *Zapomniane światło pod korcem? W trzydziątą rocznicę śmierci Ericha Przywary SJ (1889–1972)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 22 (2002), s. s. 335–345.
- Zdybicka Z. J., *Poznanie Boga dziś*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 435–446.



Jan Zouhar
O czesko-polskich relacjach filozoficznych
About Czech-Polish philosophical relations

Peter Mlynarčík
Josef Tvrdy a filozofia polska
Josef Tvrdy and Polish philosophy



JAN ZOUHAR

O czesko-polskich relacjach filozoficznych

Istotnym składnikiem czeskiej tradycji filozoficznej jest jej odniesienie do filozofii polskiej. Czeskie środowisko filozoficzne dysponowało stosunkowo dobrymi informacjami na temat polskiej filozofii. Już przed I wojną światową przysłużył się temu Władysław Mieczysław Kozłowski, który już w roku 1900 opublikował w „Českiej mysli” artykuł *Současná literatura filozofická v Polsku* a później w tym samym czasopiśmie studium *Věda a filozofie*. W semestrze zimowym 1923–1924 Kozłowski prowadził wykłady z polskiej filozofii i socjologii w Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola w Pradze, zaś pod koniec lat dwudziestych współpracował z Biblioteką Słowiańską w Pradze. Ladislav Neumann napisał o Kozłowskim rozprawę z okazji jego siedemdziesiątych urodzin, natomiast po jego śmierci osobne studium opublikował Josef Tvrđý¹. Tadeusz Kroński, uczeń W. Tatarkiewicza, studiując w latach 1937–1938 jako stypendysta rządu czechosłowackiego w Pradze na Uniwersytecie Karola, nawiązał kontakty z fenomenologami Praskiego Koła Filozoficznego, zwłaszcza z Janem Patočką. Kroński recenzował w polskiej prasie filozoficznej prace filozofów: L. Riegera, J. Krála, F. Pelikána, J. B. Kozáka i J. Patočki.

Wielu czeskich filozofów śledziło rozwój filozofii polskiej i utrzymywało kontakty z czołowymi jej przedstawicielami. Chodzi przede wszystkim o Ferdinanda Pelikána, docenta Uniwersytetu Praskiego, założyciela i redaktora „Ruchu filozofického”, drugiego czeskiego czasopisma filozoficznego, które zaczęło się ukazywać od roku 1921. Pelikán poświęcił wiele miejsca w „Ruchu filozofickim”

¹ L. Neumann, *Filozofické a sociologické dílo W. M. Kozłowského*, „Česká mysl” 26(1930)6, s. 481–500; J. Tvrđý, *W. M. Kozłowski*, Praha 1936.

filozofii słowiańskiej, przygotował nawet dwa osobne tzw. numery słowiańskie², a w roku 1939 jeden numer polski. Oprócz tego ukazywały się w „Ruchu filozofickim” artykuły polskich autorów, na przykład profesora Uniwersytetu Poznańskiego Floriana Znanieckiego³. Filozofią polską zajmował się również Josef Tvrđý (1877–1942), profesor uniwersytetów w Bratysławie i w Brnie, a także František Bicek, który w latach 1930–1932 regularnie publikował w „Českiej mysli” artykuły i recenzje o filozofii polskiej, rosyjskiej, słowiańskiej i chorwackiej. Uwaga czeskich filozofów zwrócona była również na polską logikę oraz filozofię języka, o których informowali m.in. Josef Tvrđý i wybitny czeski logik Otakar Zich jr. (1908–1984)⁴.

W okresie międzywojennym wielkie zainteresowanie filozofów czeskich wzbudziła publikacja Tatarkiewicza *Historii filozofii*. Recenzje ukazały się na łamach dwóch spośród najważniejszych czasopism filozoficznych tego okresu – „Českiej mysli” i „Ruchu filozofickiego”. W „Českiej mysli”, pierwszym i najważniejszym czeskim czasopiśmie filozoficznym (ukazywało się w latach 1900–1947), František Bicek (występując pod skrótem B.) docenił wartość książki Tatarkiewicza⁵. Zwrócił on uwagę na to, iż autor ujął historię filozofii jako historię filozofów, swe dzieło poświęcił filozofii europejskiej. Zaś Bicek uważa historiografię filozofii za wyższy poziom ujmowania historii zagadnień filozoficznych i prądów myślowych. Wybrane przez Tatarkiewicza stanowisko odpowiadało zapotrzebowaniu filozofii polskiej. Bicek zrekapitulował ujęcie metodologiczne i sposób przedstawienia historii filozofii przez polskiego filozofa. Przypominał, iż omawiając poszczególnych filozofów, autor pisał o ich życiu, rozwoju naukowym, poszczególnych dziełach, poglądach, poprzednikach, następcach oraz przeciwnikach. Rozważania o poszczególnych okresach zamknięte zostały wykładem o zagadnieniach filozoficznych podejmowanych w danym okresie, o pojęciach i terminach, o pytaniach spornych i chronologii. Tekst uzupełniała bibliografia. František Bicek zwrócił uwagę na znaczną selektywność problematyki w wykładzie historii filozofii dru-

² Były to numery 1 i 2–3 „Ruchu filozofickiego” z 1933 roku. W jednym z nich publikował na przykład Joachim Metallmann studium *Elementy příčinného determinismu* – „Ruch filozofický” 10 (1933–1934)1, s. 40; „Ruch filozofický” 10(1933–1934)2-3, s. 61–69; „Ruch filozofický” 11 (1936–1937)1, s. 8–16 (przetłumaczył Josef Tvrđý).

³ F. Znaniecki, *Úkol filozofické syntézy*, „Ruch filozofický” 9(1931–1932), s. 56–58.

⁴ J. Tvrđý, *Logika*, Praha 1937; V.O. Zich, *Logistika v Polsku*, „Česká mysl” 33 (1937)1–2, s. 23–26. Znajomości polskiej logiki sprzyjał również udział logików polskich w konferencjach i kongresach organizowanych przez Wspólnotę Czeskich Matematyków i Fizyków. Za tę uwagę dziękuję prof. Jackowi Jadackiemu z Uniwersytetu Warszawskiego.

⁵ B. (František Bicek): Władysław Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, t. I: *Filozofie starověká a středověká*, s. 396, t. II: *Filozofie novověká*, s. 312, Lvov 1931; „Česká mysl” 27 (1931) 5, s. 467–468.

giej połowy XIX wieku. Tatarkiewicz ograniczył się tu do zwięzłego przeglądu prądów i poglądów. Za cenne w dziele Tatarkiewicza uważał Bicek jasność i przejrzystość oraz obiektywność wykładu; swą recenzję zakończył życzeniem: „i nam przydałyby się równie solidne prace”.

W tzw. podwójnym numerze słowiańskim „Ruchu filozoficznego” Josef Tvrđý opublikował we wrześniu 1933 recenzję drugiego wydania Tatarkiewicza *Historii filozofii*⁶. Pisał on, iż drugie wydanie dzieła w tak krótkim czasie potwierdza jego znakomitą wartość. Autor poprawił błędy druku, uzupełnił bibliografię i dodał spis rzeczy. Tvrđý znał recenzje Tatarkiewiczowskiej *Historii filozofii* autorstwa ówczesnych znawców (np. prof. Marjana Massoniusa w czasopiśmie „Przegląd Filozoficzny” z r. 1932), do których polski filozof w swym drugim wydaniu dzieła nie zdążył się odnieść. Tvrđý pisał swą recenzję w czasie, gdy sam publikował własną historię filozofii, pracę *Průvodce dějinami evropské filozofie*. Nie uważa on Tatarkiewicza *Historji filozofji* za historię filozofii w zwykłym rozumieniu, ale za historyczny wstęp do filozofii, który – według Tvrđého – jest wprawdzie przeznaczony dla studentów filozofii i doktorantów, ale może służyć także innym zainteresowanym filozofią.

Krytyczne uwagi Josefa Tvrđého można ująć w kilku punktach. (1) Tatarkiewicz, według Tvrđého, bardzo ostrożnie odnosi się do współczesnych, radykalnie nowych, poglądów dotyczących przedstawicieli filozofii (Kartezjusz, Spinoza, Kant itd.), a jego poglądy są raczej tradycyjne. (2) Większe znaczenie przypisuje on filozofii starożytnej i średniowiecznej niż filozofii nowożytnej i współczesnej. Tvrđý nie zgadza się z jego poglądem, że historyk filozofii ma prawo do selekcji i wyboru; sądzi, że należy przyjąć punkt widzenia obiektywnej ważności, zaś obiektywnie ważniejsza jest według niego współczesność. Tatarkiewicz wychodzi według Tvrđého z założenia, że współczesność nie sprzyja właściwemu historycznemu zrozumieniu, że to zrozumienie wymaga pewnego dystansu. Tak więc filozofia współczesna jest przez Tatarkiewicza potraktowana poniekąd zdawkowo. Tvrđý przywołuje w tym kontekście pogląd T.G. Masaryka, że właściwą i najważniejszą historią jest dla nas współczesność, dopiero za jej pośrednictwem rozumiemy okresy wcześniejsze. (3) Trzecia grupa uwag krytycznych Josefa Tvrđého dotyczy doboru omawianych filozofów. Tvrđý stwierdza, iż wybór Tatarkiewicza jest stosunkowo obiektywny, że uniknął on uwzględniania nieistotnych kwestii. Jednocześnie jednak jego logicystyczny punkt widzenia, którego przy tym nie narzuca, oraz odrzucenie psychologizmu prowadzą do tego, iż niektórych autorów tylko wymienia wśród głównych przedstawicieli (Schleiermacher, Herbart, Fries), a niektórych nie wspomina wcale (E. von Hartmann). Podział filozofów współ-

⁶ J. Tvrđý: Władysław Tatarkiewicz, *Historja filozofji*, t. I i II, Lwów 1933, t. I, s. 399; t. II, s. 321; „Ruch filozofický” 10 (1933) 2–3, s. 128–131.

czesnych na minimalistów (ograniczają metafizykę kładąc nacisk na naukowość oraz krytyczność) i maksymalistów (nacisk na metafizykę) jest według Tvrdego kłopotliwy i ma znaczne luki. (4) Tvrdy docenia, iż Tatarkiewicz włącza do filozofii światowej także filozofię polską, jednak sądzi, że w przyszłości słowiańska literatura filozoficzna powinna informować także o literaturze filozoficznej innych narodów słowiańskich. Zauważa również to, że z filozofii czeskiej Tatarkiewicz wspomina tylko o T.G. Masaryku, zaliczając go do grona pozytywistów.

Josef Tvrdy uważa książkę Tatarkiewicza za doniosłe dzieło, docenia, iż jest pisana „językiem czystym i dosadnym“, i mniema, że może ona przysłużyć się w studium filozofii także na ziemiach czeskich. Na uwagę bowiem zasługuje jej struktura i dobre opracowanie dydaktyczne. Materiał każdego okresu został dokładnie podzielony. U każdego filozofa omówiono życie, dzieła, poprzedników, rozwój naukowy, stanowisko filozoficzne, wpływ i opozycję wobec jego filozofii. Tvrdy przypomina, że dla Tatarkiewicza, jako zwolennika szkoły marburskiej, obiektywne znaczenie mają wytwory filozoficzne, że jest przekonany, iż najlepszą historią filozofii jest historia zagadnień filozoficznych, zaś dzieje filozofów i ich poglądy są tylko niższym poziomem tej historii. Tatarkiewicz zdołał w ten sposób połączyć stanowisko osobiste, indywidualne z obiektywnym, nieosobistym. Tvrdy zaznacza, że sam w swej pracy *Průvodce dějinami evropské filozofie* doszedł do takiego ujęcia historiografii filozofii. Słusznie podkreśla on, iż „erudycja filozoficzna autora oraz znajomość problemów filozoficznych jest nadzwyczajna, a pod względem wykorzystanej literatury książka reprezentuje najbardziej nowoczesny poziom“.

Jak już zaznaczyliśmy, obaj recenzenci Tatarkiewicza *Historii filozofii* śledzili regularnie, co dzieje się w filozofii polskiej. W numerze trzecim „Českiej myslí“ z roku 1931 w rubryce poświęconej filozofii słowiańskiej František Bicek opublikował obszerny referat pt. *Základní rysy polské filozofie novověké*, który jest właściwie luźnym tłumaczeniem części Tatarkiewicza *Historji filozofji*⁷. Również Josef Tvrdy poświęcił wiele uwagi regularnym informacjom o filozofii słowiańskiej. Do swego *Průvodce dějinami evropské filozofie* włączył zresztą także specjalne rozdziały poświęcone filozofii słowiańskiej. W obszernej rozprawie *Soudobá filozofie polská* (1932), włączonej najpierw do trzeciego tomu *Wykładów Zakładu Słowiańskiego* w Pradze, a potem do osobnej odbitki wraz z rozprawą *Dnešní filozofie u jižních Slovanů*, Tvrdy stwierdził wysoki poziom filozofii polskiej: „Filozofia polska zdobyła sobie miejsce w czołówce filozofii europejskiej zarówno pod względem „objętości produkcji“, jak również dzięki rzeczowej, cennej

⁷ F. Bicek, *Základní rysy polské filozofie novověké*, „Česká mysl“ 27 (1931) 3, s. 244–252.

zawartości dzieł”⁸. Tvrđý przedstawia trzy podstawowe polskie czasopisma filozoficzne („Przegląd Filozoficzny”, „Ruch Filozoficzny” i „Kwartalnik Filozoficzny”) i szczegółowo zapoznaje czytelnika z głównymi kierunkami, autorami oraz dziełami współczesnej filozofii polskiej. Naturalnie wspomina w tym kontekście kilkakrotnie także o Władysławie Tatarkiewiczu. Wskazuje, iż jest on profesorem estetyki i teorii poznania na Uniwersytecie Warszawskim, redaktorem czasopisma „Przegląd Filozoficzny”, charakteryzuje dzieło Tatarkiewicza i zalicza go do zwolenników neokantyzmu marburskiego. Pisze o nim jako o wszechstronnym filozofie, który studiował w Paryżu, Berlinie, a zwłaszcza w Marburgu. Omawia dokładnie jego pojęcie wartości, przypomina prace *Über die natürliche Weltanschauung* z roku 1912 oraz *O bezwzględności dobra* (1919), wspomina również o jego estetyce (*Rozwój w sztuce, świat i człowiek*, 1913).

Punktem kulminacyjnym czesko-polskich stosunków filozoficznych przed II wojną światową jest prawdopodobnie podwójny numer (1–2) „Ruchu filozoficznego” z 10 stycznia 1939 pod redakcją Ferdinanda Pelikána. W numerze tym znalazły się: Władysława Tatarkiewicza studium *Les grandes périodes de la philosophie européenne* z obszernym czeskim *résumé*, Tadeusza Kotarbińskiego artykuł *Základní myšlenky pansomatismu* (pierwotnie przedstawiony na Międzynarodowym Zjeździe Filozofii Naukowej w Paryżu w roku 1935 i wydrukowany w materiałach kongresu w roku 1936), Leona Chwistka studium *Mnohost' skutočností* (*Wielość rzeczywistości*, Kraków 1921), Jerzego Brauna referat *Úloha geneticke metody u Józefa Hoene-Wrońského* (pierwotnie przedstawiono na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie), Benedykta Bornsteina rozprawka *Logika geometrická jakožto základ univerzální architektóniky* (z dzieła *Architektonika zmysłowości i rozsądku*, Warszawa 1927), Kazimierza Wize wykład *Descartesova analytická geometrie a filozofický empirism* (pierwotnie przedstawiony w sekcji logicznej na IX Międzynarodowym Zjeździe Filozoficznym w Paryżu w roku 1937), Bolesława Gaweckiego rozprawka *O hodnote vedy* (z książki *Szkice filozoficzne*, Warszawa 1935), Jana Leszczyńskiego referat *Esej o idealistické monodologii* (pierwotnie przedstawiony na III Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie). W rubryce *Referaty* zostało także opublikowane streszczenie referatu Kazimierza Ajdukiewicza *Problém idealismu v sémantické formulaci*, który autor przedstawił również na III Zjeździe Filozofów Polskich, oraz informacja o dwóch tomach polskich prac zbiorowych „*Studia Philosophica*” z lat 1935 i 1936. W rubryce *Uwagi* wspomina się o referacie Tadeusza Wałek-Czerneckiego, profesora filologii klasycznej na Uniwersytecie Warszawskim, dotyczącym głębokich przyczyn upadku świata antycznego, który został przedstawiony we wrześniu 1938 roku

⁸ J. Tvrđý, *Soudobá filozofie polská. Dnešní filozofie u jižních Slovanů*. Osobna odbitka z III tomu *Wykładów Zakładu Słowiańskiego*, Praha 1932, s. 5.

na VIII Międzynarodowym Zjeździe Historyków w Zurychu. Redakcja przypomina o odwiedzinach „naszego delikatnego i szlachetnego przyjaciela“ Tadeusza Kotarbińskiego wiosną 1938 roku w Pradze i o jego wykładzie o F. Brentanie.

W latach sześćdziesiątych XX wieku filozofowie prasy Ivo Tretera i Josef Zumr, a także logik z Brna Pavel Materna rozwijali czesko-polskie relacje filozoficzne. Wśród przekładów trzeba wspomnieć Krońskiego pracę *Faszyzm i tradycja europejska*, którą przetłumaczył i opatrzył posłowiem do wydania czeskiego Josef Zumr, oraz pionierską pracę Pavla Materny, który przełożył Grzegorzycza *Logikę popularną*, Schaffa *Wstęp do semantyki*, Tarskiego *Wstęp do logiki* oraz Kotarbińskiego *Prakseologię*.

W pierwszej połowie lat siedemdziesiątych, w trudnej sytuacji i w niełatwych dla filozofii czasach, pojawiły się w Czechosłowacji dwa tłumaczenia prac Jana Legowicza. Najpierw w roku 1972 (a wydanie drugie w roku 1973) słowackie wydawnictwo Obzor w Bratysławie opublikowało *Prehľad dejín filozofie* z podtytułem *Základy doxografie*, który przetłumaczyła Anna Varsiková, a którego redaktorem był wybitny słowacki historyk filozofii Milan Zigo. Z kolei w roku 1975 w praskim wydawnictwie Mladá fronta ukazała się w edycji „Most” (którą kierowała rada wydawnicza Jiří Černý, Jiří Fěr, Jiřina Otáhalová-Popelová, Jan Sedláček i Václav Šedivec) praca Legowicza *Filozofie – bytí, myšlení, jednání*. Książkę przetłumaczył Ivo Tretera, dziś profesor historii filozofii w Wydziale Filozoficznym UK, którego działalność pedagogiczna była w czasach normalizacji stopniowo ograniczana, aż w końcu zakazana. Jak zauważyliśmy wcześniej, że Ivo Tretera należał do tych czeskich filozofów, którzy już w latach sześćdziesiątych rozwijali czesko-polskie relacje filozoficzne. Na przykład informował on polskich czytelników o filozofii czeskiej w artykule *Filozofia w Czechosłowacji współczesnej* („Argumenty”, Warszawa 1965), *Stan aktualny filozofii w Czechosłowacji* („Zeszyty Argumentów”, Warszawa 1965), *Spór o Szwejka* („Argumenty” 1966) a jednocześnie zajmował się filozofią polską (np. *Kant v současné polské filozofii*, w pracy zbiorowej *K otázkám Kantovy filozofie*, 1974). Posłowie do pracy *Filozofie – bytí, myšlení, jednání* napisał Jiří Vaněk. Jest znamienne, że ani praski „Filozofický časopis”, ani bratysławska „Filozofia” (o ile mi wiadomo) nie zamieściły recenzji tłumaczeń Legowicza.

Czym były dla czeskich i słowackich filozofów w ówczesnej sytuacji prace Legowicza? Były nadzwyczajne pod wieloma względami. Filozofia polska ma swą własną tradycję oraz szczególny poziom. Teksty Legowicza nie należały do najprzystępniejszych. Legowicz wykładając dzieje systemów filozoficznych stosuje niektóre osobliwe sposoby oznaczania kierunków i prądów myślowych. Zaskakująca jest też swoistość pojęciowa. Legowicz wprowadza własną nomenklaturę, nowe wyrazy, neologizmy, przenosi wyrazy i kategorie określonego autora czy kierunku do wykładu o szerszym kontekście.

Przegląd dziejów filozofii wypełnił wyraźną lukę w czeskiej i słowackiej literaturze filozoficznej, toteż zaczęto go wykorzystywać jako jeden z podstawowych podręczników historii filozofii. Legowicz podchodzi do historii filozofii stosując przemyślaną metodologię. Jej punktem wyjścia było określenie i opanowanie aparatu pojęciowego, interpretacja źródeł, a prowadziła do rekonstrukcji systemu filozoficznego danego filozofa. Filozof wzbudził zainteresowanie przez ukazywanie powiązań i wzajemnych związków, przemyślaną periodyzację, niezwykle w naszych warunkach zakres wykładu filozofii średniowiecznej oraz systematyczność wykładu.

Książka *Filozofie – bytí, myšlení, jednání* zajmuje się filozofią systematyczną stosując metodę historycznego wykładu poszczególnych jej problemów, poprzez wykład podstawowych problemów ontologicznych, epistemologicznych i prakseologicznych oraz twórcze wykorzystanie idei determinacji społecznej stanowisk filozoficznych. Nie płytki ekonomizm i socjologizm, lecz płodna świadomość tego, iż filozofia nie powstała i nie funkcjonuje w próżni, ani nie jest zamknięta sama w sobie. Jest ona częścią składową szerszego kontekstu, wchodzi w istotne związki z nauką, religią, literaturą, sztuką, prawem oraz innymi składnikami kultury duchowej. Świadomość tego nadaje pracy filozoficznej właściwy sens i usprawiedliwia jej rozwój. Prace Legowicza w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych przekonały filozofów czeskich i słowackich nie tylko o sensie studiowania historii filozofii, ale zwłaszcza o możliwościach jej wykorzystania w problemowym wykładzie filozofii systematycznej. Właśnie na ziemiach czeskich, gdzie pod koniec lat pięćdziesiątych Karel Kosík, Robert Kalivoda i Josef Zúmr ogłosili koncepcję historii filozofii jako sposobu przewyciężenia zdrętwienia i dogmatyzmu, podejście Legowicza spotkało się ze zrozumieniem i niezwykle je doceniono. Historia filozofii obdarzona została nowym sensem – jest nie tylko jedną spośród dyscyplin filozoficznych, lecz miejscem, gdzie przechowywana jest świadomość ciągłości pracy filozoficznej także w nietrywialnych warunkach i gdzie można ukazać pluralizm podejść do poszukiwań sensu świata i ludzkiej w nim egzystencji.

Intensywne zainteresowanie czesko-polskimi stosunkami filozoficznymi przejawiało się ponownie po stronie czeskiej i polskiej na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Niewątpliwie najważniejszą osobowością w tym zakresie jest czołowy znawca czeskiej filozofii, profesor Uniwersytetu Śląskiego Czesław Głombik. Zajmując się filozofią czeską wykorzystuje on doskonałą znajomość zarówno prac monograficznych czeskich historyków filozofii, jak również materiałów źródłowych. Od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku nawiązał intensywny dialog z czeskim środowiskiem filozoficznym. Wytrwale i z determinacją wewnętrzną przyczynił się, dzięki osobistym kontaktom, do szerokiej współpracy Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach najpierw z Uniwersytetem Pałackiego w Ołomuńcu a później z filozofami z Uniwersytetu Masaryka w Brnie. Przyczynił

się też do głębszej znajomości filozofii polskiej w środowisku czeskim: na przykład jest on autorem haseł o W. Kozłowskim i T. Krońskim w *Slovníku českých filozofů* (Brno 1998) czy wykładu o filozofii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, który również ukazał się drukiem⁹. Intensywne kontakty utrzymuje także z innymi filozofami czeskimi, na przykład z żyjącym poza krajem Karlem Máchą¹⁰. Prace Głombika o filozofii czeskiej są odkrywczymi między innymi w tym sensie, że wykorzystują nieznane dotąd dokumenty archiwalne, przede wszystkim korespondencję między czołowymi czeskimi i polskimi filozofami, na przykład Władysławem Tatarkiewiczem i profesorem UK w Pradze Emanuelem Rádem (1873–1942) z okresu przygotowań VIII Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego, który odbył się w Pradze w roku 1934, a także innym wybitnym filozofem i socjologiem Josefem Králem (1882–1978) w latach 1948–1950¹¹. O dokładnej znajomości czeskich realiów filozoficznych świadczą jego recenzje ołomunieckiego *Filosofického slovníka a Patočkové bibliografie*¹² czy prac historyków filozofii z Brna¹³, a także szereg rozpraw w czasopiśmie, na przykład jego praca przeglądowa *Filozofia česká XX wieku w zarysowych opracowaniach historii filozofii czechosłowackiej* z roku 2001¹⁴. W swym wykładzie skupia się przede wszystkim na czterech wybitnych myślicielach czeskich – E. Rádlu, J. Králu oraz filozofach żyjących poza krajem: N. Lobkovicu i K. Másze – ale zajął się także stanem badań filozoficznych w Republice Czeskiej pod koniec XX wieku.

Jego publikacja *Tomizm czasów nadziei*, która ma podtytuł *Słowiańskie kongresy tomistyczne*¹⁵, zajmuje się dążeniami do ożywienia intelektualnego katolicyzmu polskiego i czeskiego w okresie międzywojennym, w którym ważną rolę odegrały kongresy tomistyczne w Pradze (1932) i w Poznaniu (1934). W części

⁹ Cz. Głombik, *Lvovsko-varšavská škola, její vznik a význam*, [w:] *Brněnské přednášky III*, Brno, Katedra filozofie FF MU 2000, s. 3–23.

¹⁰ Cz. Głombik, *Karel Vorovka unter polnischen Philosophen*, w: *Vita philosophica. Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. phil. et Dr. scient. Karel Mácha*, eds. Alma von Stockhausen – Tadeusz Guz, Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akademie 2001, 26–38.

¹¹ Cennym przyczynkiem jest również artykuł Heleny Pavlincovej (H. Pavlincová: *Listek do kroniky česko-polských filozofických vztahů, SPFFBU*, B 48, 2001, s. 135–161), która w szerokim kontekście udostępniła korespondencję Josefa Tvrdego z Joachimem Metallmannem z lat 1931–1938.

¹² Cz. Głombik, *O słownikowym wydawnictwie ołomunieckich filozofów*, „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997) 4, s. 187–198; Cz. Głombik, *Dzieło Jana Patočki v bibliograficznym przeglądzie*, „Ruch Filozoficzny” 54 (1997) 4, s. 557–566.

¹³ Cz. Głombik, *O zarysie czeskiej filozofii XX wieku*, „Kwartalnik Filozoficzny” 20 (1992) 3, recenzja pracy *Kapitoly z dějin české filozofie 20. století*.

¹⁴ Cz. Głombik, *Filozofia česká XX wieku w zarysowych opracowaniach historii filozofii czechosłowackiej*, „Principia”, tom XXIX, Kraków 2001, s. 27–47.

¹⁵ Cz. Głombik, *Tomizm czasów nadziei*, Katowice 1994, s. 258. Czeską recenzję napisała H. Pavlincová w łącznej recenzji w czasopiśmie „Religio” 5(1997)1, s. 88–91.

poświęconej Praskiemu Międzynarodowemu Kongresowi Tomistycznemu zajmuje się Głombik jego oddźwiękiem w specjalistycznej prasie filozoficznej oraz sporami, które wywołał. Wyjaśniając je Głombik wykazał bardzo dobrą znajomość ówczesnej sytuacji w filozofii czeskiej.

W roku 1995 opublikował Głombik pracę *Český novotomismus třicátých let* z podtytułem *Inicjatywy, kulturní kontext, polemiky*¹⁶. Jego zainteresowanie czeską formą neotomizmu ma swe źródło w potrzebie przebadania tomizmu modyfikowanego przez środowisko narodowe, związane z kulturą czeską i czeskim życiem religijnym. Szczegółowo pisze o Josefie Kratochvilu w związku z jego działalnością w czasopiśmie „Meditace”. Bardzo dokładnie charakteryzuje ołomunieckie czasopismo dominikańskie „Na hlubinu”, które pod kierownictwem Silvestra Braita ukazywało się w latach 1926–1948, a którego charakter wyznaczało dążenie Braita do pełni prawdy w przeżyciu duchowym. Obszernie zajmuje się uwagami krytycznymi, które pod adresem czeskiego neotomizmu sformułował Jan Patočka.

Czesko-polskim stosunkom filozoficznym poświęcił Głombik książkę *Impulsy i zbliżenia* (1996)¹⁷, która stała się punktem szczytowym dotychczasowych starań Głombika o opracowanie wskazanej problematyki – pracy *Umění zapomínat? Dějiny vztahů české a polské filozofie*¹⁸. Książka ma siedem rozdziałów: *Jan Hus v kontextu polských ekumenických úvah*, *Ještě jednou o ohlasech tvorby Jana Koláry v Polsku*, *Oldřich Kramář a Jagellonská univerzita*, *Postoj Čechů a Poláků k návrhu na uskutečnění slovanského filozofického sjezdu – čili o nadějích a zklamáních na počátku XX. století*, *Radim Palouš*, *Jan Patočka a filozofie výchovy*, *Filozofické poznámky k portrétu T. G. Masaryka*. *O knize Lubomíra Nového a několika polských textech*, *Filozofie a lexikografie*. *Nahlédnutí do slovníku sestaveného olomouckými filozofy*.

Inicjatywy Czesława Głombika przysłużyły się intensywnym kontaktom, które nawiązał z ośrodkami czeskimi i słowackimi; wytworzyły środkowoeuropejską przestrzeń filozoficzną, w której chodzi już nie tylko o niewątpliwie ważny polsko-słowacko-czeski dialog filozoficzny, ale też o szerokie możliwości inspiracji i podejmowania wspólnych projektów: konferencji filozoficznych i pedagogicznych, a także publikacji książkowych.

tłumaczenie

Halina Šimo, Krzysztof Śleziński

¹⁶ Cz. Głombik, *Český novotomismus třicátých let*, Olomouc: Votobia 1995, 220 s. H. Pavlinová napisała recenzję w czasopiśmie „Religio” 5(1997)1, s. 88–91.

¹⁷ Cz. Głombik, *Impulsy i zbliżenia*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1996, s. 205. Recenzja S. Navrátilová w *SPFFBU*, B45, 1998, s. 111–113.

¹⁸ Cz. Głombik, *Umění zapomínat? Dějiny vztahů české a polské filozofie*, Votobia, Olomouc 2000, s. 206.

About Czech-Polish philosophical relations

Czech philosophical environment had relatively good information about Polish philosophy. It was due to Władysław Mieczysław Kozłowski just before the First World War who published an article entitled *Současná literatura fi lozofi cká v Polsku* in “Česka mysl” in 1900 and later in the same magazine he issued a study entitled *Věda a filozofie*. He lectured on Polish philosophy and sociology in the winter semester 1923–1924 at the Philological Department of Karol University in Prague in the winter semester 1923–1924. at the end of the 1920s he cooperated with Slavonic Library in Prague. Many Czech philosophers followed development of Polish philosophy and kept in touch with their main representatives. The most interesting were philosophies among others by Florian Znaniecki, Władysław Tatarkiewicz, Leon Chwistka, Tadeusz Kotarbiński, Benedykt Bornstein, Bolesław Gawecki, Kazimierz Ajdukiewicz, Jan Legowicz.

The intensive interest into Czech-Polish philosophical relations was observed at the beginning of the 20th century. The article highlights that the top expert of Czech philosophy is a professor Czesław Głombik.

PETER MLYNARČÍK

Josef Tvrdy a filozofia polska

Zainteresowanie Tvrdego filozofią polską i innych narodów słowiańskich wywodzi się z jego przekonań politycznych. Tvrdy żyje w czasach odzyskania niepodległości Czech i Słowacji spod panowania monarchii Austriacko-Węgierskiej i jednocześnie formowania się nowego państwa Czechosłowackiego (1918). Już podczas nauki w liceum Tvrdy należał do grup interesujących się tematami narodowymi, pobudzonymi pracami T. G. Masaryka – przyszłego prezydenta nowego państwa¹. Masaryk był wybitnym wykładowcą filozofii na Uniwersytecie Karlowym w Pradze. W latach 1896–1901 Tvrdy był jego uczniem podczas swoich studiów filozofii i filologii klasycznej. Tam przejął od Masaryka poglądy realistyczno-patriotyczne pozostawiając nacjonalizm lat przeszłych².

Prace i kontakty z filozofią polską

Bezpośrednim impulsem do napisania pierwszej pracy dotyczącej filozofii polskiej była dla Tvrdego praca zbiorowa *Slované. Kultúrní obraz slovanského světa* (Słowianie. Obraz kultury świata słowiańskiego) wydana pod redakcją profesora M. Weingarta³ w 1929 roku. Tvrdego proszono o napisanie artykułu na

¹ Por. Tvrdy, J., *Můj životopis*, Archiv MU, Brno, E.j.1, č. 19, 1.

² Por. Tvrdy, J., *Data k mému životopisu*, Archiv MU, Brno, E.j.1, č.19, 48–50. Tomáš Garique Masaryk (1850–1937) był czeskim filozofem, socjologiem, politykiem i dziennikarzem. Chociaż przez niektórych uważany za pozytywistę nie wykluczał z filozofii metafizyki, natomiast bardzo cenił rolę nauki jako środka weryfikacji filozofii i światopoglądów. Najważniejsze jego prace, to: *Sebevražda* (1881), *Základové konkrétné logiky* (1885), *Ideály humanitní* (1901), *Česká otázka* (1895) *Rusko a Evropa I,II* (1919). Oryginalność ducha czeskiego w dziejach Europy podkreśla w pracach: *Jan Hus* (1896), *Česká otázka* (1895), *Naše nynější krize* (1895), *Karel Havlíček* (1896).

³ Miloš Weingart (1890–1939) – sławista, filolog, w latach 1924–1925 dziekan Wydziału Filozofii Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie, dzieła: *Počátky bogomilství, prvního opravního hnutí u Slovanů* (1913), *Vývoj českého jazyka* (1918), *Rukověť jazyka staroslovanského I., II.* (1937).

temat filozofii narodów Słowiańskich⁴. Tak powstało Tvrdego studium *Filosofie u Slovanů (Filozofia u Słowian)*. Z całości pracy (82 strony), w drugiej historycznej części (62 strony), polskiej filozofii poświęcono 14 kartek. Po filozofii czeskiej i ruskiej to trzeci, najszerzej opracowany temat studium.

Do tematu historii filozofii narodów słowiańskich Tvrdy powrócił pod koniec 1930 roku. W październiku i grudniu wygłosił dwa odczyty w Słowiańskim Instytucie w Pradze. Jeden z nich to pierwsza praca o filozofii polskiej napisana przez autora czeskiego, zatytułowana *Soudobá filosofie polská (Współczesna filozofia polska)*. Drugi odczyt nosi tytuł *Dnešní filosofie u jižních Slovanů (Dzisiejsza filozofia Słowian południowych)*. Oba odczyty zostały wydrukowane w pracy zbiorowej pod tytułem *Současná filosofie u Slovanů (Współczesna filozofia Słowian)* w 1932 roku. Trzecią publikacją Tvrdego dotyczącą filozofii polskiej jest nekrolog *W. M. Kozłowski*⁵. Docenia w nim dzieło filozofa znanego bardziej za granicą Polski, niż w samym kraju⁶.

W tym miejscu należy wspomnieć o przyjaźni między Tvrzym a krakowskim filozofem Joachimem Metallmannem⁷. W archiwach po Tvrzym zachowało się osiem listów od Metallmanna z lat 1933–1938⁸. Nie wiadomo jak rozpoczęły się kontakty między nimi. Co jest pewne, łączy ich wspólne zainteresowanie filozofią odwołującą się do nauk przyrodniczych. Metallmann studiował obok filozofii także fizykę, Tvrdy interesował się psychologią. Wspólnie akceptowali udział nauk w filozofii i wypracowywanie syntez metafizycznych. Wymieniali nawzajem swoje książki, artykuły, pisali recenzje. Według listu z 25 grudnia 1931, Metallmann przysłał Tvrdemu materiały i informacje do artykułu o polskiej filozofii. Z drugiej strony Tvrdy tłumaczył artykuł Metallmanna *Elementy determinizmu naukowego*⁹

⁴ Por. *Můj životopis*, dz. cyt., s. 9.

⁵ *W. M. Kozłowski*, *Česká akademie vied a umění*, Praha 1936, s. 40.

⁶ W czeskim czasopiśmie filozoficznym „Česká mysl” (Czeska Myśl) Kozłowski wydaje artykuł o filozofii polskiej a w polskim Kwartalniku Filozoficznym (1927/8) o filozofii czeskiej.

⁷ Joachim Metallmann (1889–1942) – Krakowski filozof, prace: *Zasady ekonomii myślenia* (1914), *Elementy determinizmu naukowego* (1928), *Determinizm nauk przyrodniczych*, I (1934), *Determinizm i pojęcie emergencji w biologii* (1937), *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych I* (1939).

⁸ *Korespondence. Metallmann Joachim*, [w:] *Josef Tvrdý*, Archiv MU Brno, E.j.2, č. 50. Skomentowane listy zostały opublikowane w tłumaczeniu czeskim razem z oryginałami przez H. Pavlincovą w pracy *Listek do kroniky česko-polských filozofických vztahů*, SPFFBU, Řada filozofická B48, Brno 2001, s. 135–161.

⁹ W Polsce wydany w „Przeglądzie Współczesnym” XXIV, 70–71 (1928), s. 275–290, 458–473. W archiwach Tvrdego zachował się także następny artykuł Metallmanna: *Determinizm przyrodzoznawstwa*, [w:] *Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*, Kraków 1932, s. 28–38, E.j.20, č. 302. Więcej o Metallmannie zobacz J. Mączka, *Przedmowa*, [w:] J. Metallmann, *Determinizm w biologii*, OBI, Kraków 2002, s. 7–38.

dla czeskiego czasopisma „Ruch filosofický”¹⁰. Metallmann pisał recenzje prac Tvrdego: *Soudobá filosofie polská*, nekrolog *W. M. Kozłowski* i podręcznik – *Logika*. W recenzji do pierwszej z pozycji Metallmann ocenia szerokie ujęcie Tvrdego i obiektywizm w klasyfikacji polskich kierunków filozoficznych. Odnotowuje także brak wzmianki o historii filozofii i o postaciach takich jak: Tatarkiewicz, Bełczyński, Natanson, Petrażycki, Stamm, Witkiewicz i Wiegner. Proponuje, ażeby podczas studium filozofów nie skupiał swojej uwagi tylko na dziedzinach, które stanowią przedmiot ich akademickiego zainteresowania¹¹. Recenzja nekrologu podkreśla szybką reakcję Tvrdego i Czeskiej Akademii Nauk i Umiejętności w porównaniu do marginalnej wzmianki o śmierci Kozłowskiego w Polskiej prasie. Uważa to za niesprawiedliwość, patrząc na jego zasługi na polu filozofii¹². Tvrdego opracowanie polskiej filozofii ocenił Metallmann także w artykule *Poměr Josefa Tvrdeho k polské filosofii (Stosunek Josefa Tvrdego do filozofii polskiej)* opublikowany w czasopiśmie *Česka mysl* przy okazji rocznicy 60-lecia.

Najprawdopodobniej nie udało im się spotkać osobiście, chociaż obaj do tego dążyli. Z korespondencji z 2.12.1934 i 6.7.1937 wynika, że Metallmann nie mógł wyjechać na Kongres Filozoficzny do Pragi jesienią 1934 roku, ani na IX Międzynarodowy Kongres Filozoficzny do Paryża w 1937 roku przez złą sytuację finansową. List z 2.10.1936 informuje nas o kłopotach Tvrdego, przez które nie mógł wziąć udziału w III. Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie w 1936 roku. Obaj skończyli swoje życie przedwcześnie w niemieckich obozach koncentracyjnych w 1942 roku. Tvrđy znał dokładnie prace filozoficzne Metallmanna. W archiwum Tvrdego pozostały jego książki i artykuły¹³. Wpływem Metallmanna na twórczość filozoficzną Tvrdego zajmiemy się niżej.

¹⁰ J. Metallmann, *Elementy přičinného determinismu*, „Ruch filosofický” X, 1–3 (1933), s. 40, 61–69, XI (1936–1937), s. 8–15 (tłumaczenie J. Tvrdego). Redaktorem tego czasopisma był F. Pelikán o nastawieniu przeciw pozytywistycznym – jak wynika z listu z 1.12.1934.

¹¹ Por. J. Metallmann, *O współczesnej filozofii polskiej*, „Epoka” I, č. 12 (1932), s. 12–13.

¹² Por. J. Metallmann, *J. Tvrđý*, [w:] *M. Kozłowski*, „Kwartalnik filozoficzny” XIII, 5 (1937) s. 322–323.

¹³ *Determinizm przyrodznawstwa*, [w:] *Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres*, Kraków 1932, s. 28–38, E.j.20, č. 302; *Na marginesie „Wstępu do filozofii A. Müllera”*, „Kwartalnik Filozoficzny” XI (1933), s. 159–182, E.j.20, č. 303; *Problemat struktury i jego dominujące stanowisko w nauce współczesnej (wykład habilitacyjny)*, „Kwartalnik Filozoficzny” XI, 4 (1934), s. 332–350, E.j.20, č. 304; *W poszukiwaniu sensu nauki*, „Kwartalnik Filozoficzny” (1936), s. 269–276, E.j.20, č. 305; *Zagadnienie przypadku*, „Przegląd Współczesny” XLIV (1933), s. 15, E.j.20, č. 306; *Zasada „komplementarności” Bohra o opis przyczynowy zjawisk*, „Czasopism Chemiczny” (1937), s. 13, E.j.20, č. 307; *Zygmund Zawirski: L' evolution de la nation du tepms*, „Przegląd Filozoficzny” XLI, 2 (1938), s. 204–213, E.j. 20, č. 308. Według listu z 1.12.1934 Tvrđy otrzymał także pracę *Determinizm nauk przyrodniczych* Kraków 1934, 426 s. Zawartość biblioteki Tvrdego por. *Soupis knih T. knihovny*, [w:] *Josef Tvrđý*, E.j. 27, č. 344.

Filozofia Polska w kontekście filozofii Słowian

Szczególne miejsce zajmuje pierwsza praca Tvrdego informująca środowisko filozoficzne w Czechosłowacji o filozofii polskiej czasu międzywojennego: *Filosofie u Slovanů-1929 (Filozofia Słowian)*. Tvrdy pisał w niej o filozofii polskiej w ramach swoich zainteresowań historią i patriotyzmem słowiańskim. Jego zamiarem było ukazanie na konkretnych dziełach wspólnych cech charakterystycznych dla filozofii polskiej, rosyjskiej, jugosłowiańskiej i czeskiej: preferencji *myślenia konkretnego* (przeciw abstrakcji) i *mistycyzmu*. Metoda przyjęta do opracowania studium opiera się na fundamencie psychologii i socjologii. Podstawowe wyniki badań są – według autora – tylko „hipotezą intuicyjną, której celem jest jednorodny pogląd na filozofie słowiańskie”¹⁴.

Praca została podzielona na trzy części. Pierwsza demonstruje wybrane intuicyjnie wspólne elementy na konkretnych przykładach filozofii. Druga – z punktu widzenia filozofii najbardziej cenna – zarysowuje rozwój prądów filozoficznych, myśli słowiańskiej u poszczególnych autorów oraz odkrywa obszary filozoficzne w Czechach mało znane. Trzecia część podsumowuje drugą i potwierdza największy wpływ niemieckiego romantyzmu, prądów idealistycznych i krytycznego pozytywizmu XVII wieku na filozofie słowiańskie. Wyrazu „krytyczny” charakteryzującego pozytywizm, używa Tvrdy na podkreślenie zaaprobowania naukowej metody weryfikacji w filozofii bez wykluczania metafizyki.

Kilka uwag o części drugiej. Początki filozofii pisanej w języku polskim Tvrdy poprawnie łączy z Sebastianem Petrycym z Pilzna (1554–1627) – tłumaczem Arystotelesa na język polski a także z poetą Janem Kochanowskim (1530–1584). Natomiast Tvrdy nie docenia wpływu dzieła Mikołaja Kopernika (1473–1543) na myśl filozoficzną w samej Polsce i w świecie. Do pisarzy zajmujących się tematami państwa zalicza Tvrdy oprócz katolików J. Ostroroga i F. Modrzewskiego, także M. Reja, Sz. Maryckiego i St. Orzechowskiego o nastawieniu protestanckim. Porównując z resztą narodów słowiańskich (Czesi, Słowacy, Rosjanie, Słoweńcy, Chorwaci, Serbowie, Bułgarzy) autor docenia ciągły i nieprzerwany rozwój polskiej filozofii od średniowiecza do współczesności¹⁵.

Względnie obszerną część poświęca polskiej filozofii mesjańskiej, która zbudowana została, według Tvrdego, na estetycznym mistycyzmie opartym o polski katolicyzm czasu rozbiorów Polski. Obok głównych przedstawicieli filozofów czerpiących z myśli francuskiej (J. M. Wroński, A. Towiański, A. Cieszkowski, J. Głuchowski) umieszcza wzmiankę także o poetach i pisarzach (A. Mickiewicz,

¹⁴ Por. J. Tvrdy, *Filosofie u Slovanů*, [w:] *Slované. Kultúrní obraz slovanckého světa III*, Vesmír, Praha 1929, s. 211.

¹⁵ Por. tamże, 226.

J. Słowacki, Z. Krasiński, C. Norwid) oraz filozofach pozostających pod wpływem niemieckiego idealizmu (B. F. Trętowski, K. Liebelt, J. Kremer). Tvrdy dąży do ukazania całościowego obrazu mesjanizmu, który jest według niego oryginalną cechą filozofii słowiańskiej¹⁶.

Przedostatnim fragmentem części drugiej jest filozofia polska po uzyskaniu niepodległości państwa. Charakteryzuje ją pozytywizm polski, który nie przekształca się w materializm jak w Rosji, lecz nabiera wymiaru socjologicznego, podejmując problemy społeczne. Tvrdy bardzo docenia powstanie trzech czasopism filozoficznych: Przeglądu Filozoficznego (Warszawa), Ruchu Filozoficznego (Lwów) i Kwartalnika Filozoficznego (Kraków). Z kręgu przedstawicieli pozytywizmu, jak i kierunków jemu przeciwstawnych, Tvrdy w ostatnim akapicie odnotowuje z grona krakowskiego, jako najbardziej interesującego filozofa swojego przyjaciela Joachima Metallmanna. Podsumowując, historyczny przegląd daje w miarę całościowy obraz filozofii polskiej, jednak brakuje tu takich ważnych nazwisk ze współczesnych filozofów jak: W. Tatarkiewicz i R. Ingarden.

Specjalnie tematowi filozofii polskiej Tvrdy poświęca także opublikowany rok później odczyt *Soudobá filosofie polská (Współczesna filozofia polska)*. Jest on właśnie nawiązaniem i rozwinięciem wcześniejszej pracy, szczególnie ostatniej jej części poświęconej nowoczesnej filozofii polskiej. Na początku, do pozytywnej oceny czasopism filozoficznych dołącza Tvrdy także zaangażowanie przy organizacji dwóch Zjazdów Filozoficznych¹⁷. Metodologicznie skupia poszczególnych filozofów według socjalno-psychologicznego schematu (odnotowuje tradycje, asymilacje, kontrasty). Przegląd rozpoczyna od mesjanizmu W. Lutosławskiego, czerpiącego z tradycji narodowej. Do niego dołącza estetyka K. F. Wizego, orientowanego na filozofię niemiecką A. Żółtkowskiego i realistów krytycznych: W. Rubczyńskiego, A. J. Woronieckiego i A. Jakubisiaka. Z nowych prądów filozofii zachodniej czerpie W. M. Kozłowski, kóremu Tvrdy poświęca także samodzielnie wydany nekrolog. Poglądami bliski jest jemu także filozof kultury F. Znaniński i pragmatyczny realista A. Zieleńczyk. W. Heinrich jest pod wpływem empiriokrytycyzmu Avenariususa, podobnie jak J. Kodisowa. W tym miejscu Tvrdy dołącza listę dziewięciu kobiet, przedstawicielek filozofii polskiej, czym podkreśla potrzebę większego otwarcia filozofii w Czechosłowacji na wybitne kobiety¹⁸. Wpływ neokantyzmu i realizmu krytycznego widzi w pracach M. Massoniusa i W. Tatarkiewicza, F. Brentano zaś działa na powstającą szkołę lwowsko-warszawską,

¹⁶ Por. *Filosofie u Slovanů*, dz. cyt., 237–242.

¹⁷ W 1923 roku w Lwowie i w 1927 roku w Warszawie. Trzeci Zjazd Filozoficzny odbył się w Krakowie w 1936 roku po opublikowaniu artykułu.

¹⁸ Por. J. Tvrdy, *Soudobá filosofie polská*, [w:] *Současná filosofie u Slovanů* (= Přednášky slovenského ústavu v Praze sv. 3), Praha 1932, s. 129.

reprezentowaną przez K. Twardowskiego i jego uczniów: W. Witwickiego, J. Łukasiewicza, S. Leśniewskiego, A. Tarskiego, B. Bornsteina, K. Ajdukiewicza, L. Chwistka, W. Wolskiego i T. Czeżowskiego. Reprezentantami filozofii przyrody są: Z. Zawirski, B. Gawecki i J. Metallmann. Przegląd poszczególnych prądów filozoficznych kończy T. Kotabriński i grupa historyków filozofii: L. Chmaj, S. Harassek, A. Krokiewicz i M. Heitzman.

Tvrdy podkreśla fakt, że skupia swoją uwagę na naukowcach zajmujących się filozofią systematycznie, dlatego przegląd ten nie wymaga zupełności¹⁹. Trzeba jednak zauważyć pominięcie takich osobowości znaczących w filozofii polskiej, jak: W. Tatarkiewicz i R. Ingarden. Tvrdy ocenia filozofię polską jako bardzo żywą i aktualną w środowisku filozofii słowiańskiej. Odbija się w niej światowa tendencja rosnącej przewagi anglo-amerykańskiej filozofii nad niemiecką filozofią idealistyczną. Z tego powodu, według Tvrdego, filozofia polska może być inspirująca także dla filozofów czechosłowackich²⁰.

Tvrdy i Metallmann – wspólne myśli i rozdroża

Z zachowanych dokumentów wynika, że z zagranicznych filozofów najszerszą współpracę Tvrdy nawiązał z polskim filozofem J. Metallmannem. Dzięki jego recenzjom polskie środowisko filozoficzne dowiedziało się o Tvrdego studium *Soudobá filosofie polská (Współczesna filozofia polska)*, o nekrologu filozofa *W. M. Kozłowski* i o podręczniku *Logika*. Ostatnia ze wspomnianych recenzji wskazuje na niektóre różnice i wspólne poglądy Tvrdego i Metallmanna.

W samej *Logice* Tvrdy odwołuje się do Metallmanna, kiedy omawia problemy determinizmu. Nowe teorie struktur całościowych sugerują odróżnienie i dopełnienie determinizmu przyczynowego o determinizm morfologiczny (Metallmann), nazwanego przez Tvrdego determinizmem całościowym. Chodzi o współistnienie elementów i własności dopełniających całościowy schemat:

Každy przedmiot natury opisany za pomocą oznak można dołączyć do klasy charakteryzującej się trwałym współistnieniem znaków i należącej do hierarchii klas o rosnącej trwałości współistnienia²¹.

Różnica między determinizmem przyczynowym i nowym – całościowym (morfologicznym) spoczywa w istnieniu parametru czasowego, lub jego braku. Determinizm przyczynowy dotyczy procesów, w których podstawową rolę odgry-

¹⁹ Por. J. Tvrdy, *Bibliografie polské a jihoslovanské filosofie*, [w:] *Současná filosofie u Slovanů*, dz. cyt., s. 161.

²⁰ Por. J. Tvrdy, *Soudobá filosofie polská*, dz. cyt., s. 139.

²¹ J. Tvrdy, *Logika*, Praha 1937, s. 192.

wa parametr czasu. Determinizm morfologiczny natomiast dotyczy znaków trwałych, istniejących bez względu na upływ czasu. Nowy determinizm objawia się w żywych organizmach, strukturach całościowych. Dlatego w badaniach biologicznych metoda mechanicystyczna, redukująca biologię do chemii i fizyki nie uzyskuje pełnego sukcesu²².

Metallmanna, w krytycznej recenzji *Logiki* Tvrdego, najbardziej interesuje część zajmująca się filozofią nauki. Pojęciem kluczowym dla Tvrdego jest „indukcja racjonalna”. Reprezentuje ona najwyższy stopień indukcji (obok indukcji faktów i indukcji empirycznej) wynikający z podstawowego aksjomatu Tvrdego logiki – zasady dostatecznej racji. Jeśli tę zasadę aplikować ściśle, to trzeba rozszerzyć pojęcie uzasadnienia tak, ażeby obejmowało nie tylko samo dowodzenie w węższym słowa znaczeniu (dedukcję w sensie Arystotelesa i dzisiejszej logiki formalnej), lecz także weryfikację w szerokim sensie tego słowa. Każde logiczne poznanie winno być sprawdzalne. Takie zaś pojmowanie weryfikacji wymaga poszerzenia pojęcia indukcji, które obejmie swym obszarem także dedukcję, jako jeden z elementów. Nie jest to już niezupełna indukcja empiryczna J. Herschela i J. S. Milla, która dostarcza nam wyniki tylko prawdopodobne i pozostaje daleko poza rezultatami dedukcji.

Nowa indukcja racjonalna, wyróżniona przez W. Whewela i Homera H. Dubsa (ucznia J. Deweya) dociera do prawd pewnych.

Gdy logiczne prawdopodobieństwo osiąga stopień pewności, także zdanie ogólne wyjaśnia wszystkie bez wyjątku fakty obszaru, w którym jest ważne, i gdy przez związek z innymi prawdami jego prawdziwość jest całkowicie zagwarantowana, nazywamy je, w odróżnieniu od indukcji empirycznej, racjonalną indukcją²³.

Indukcja taka nabiera wymiar holistyczny danego doświadczenia, jest to hipoteza, która nabiera pewności przez to, że zostaje sprawdzona, bądź przez dedukcję z innej prawdy pewnej, bądź tak, że z niej wyprowadzamy inne prawdy skądinąd znane, bądź tak, że z niej dedukujemy konsekwencje, które konfrontujemy z faktami²⁴.

Tak rozumiana indukcja rozwiązuje problemy, z którymi borykał się Mill. Umożliwia wyprowadzenie uogólnienia już z jednego faktu (hipotezy), tak samo nadaje moc obowiązującą aksjomatom na podstawie hipotez indukcyjnych,

²² Por. J. Metallmann, *Determinizm nauk przyrodniczych*, Kraków 1934; J. Metallmann, *Determinizm w biologii*, przedmowa i opracowanie J. Mączka Kraków 2002. Mechanicyzmowi w biologii poświęca rozdział 2, 3 i 4.

²³ Por. J. Tvrdy, *Logika*, dz. cyt., s. 181.

²⁴ Por. tamże, s. 182. Oba tłumaczenia według Metallmanna – por. recenzję J. Metallmann, *Logika*, „Kwartalnik Filozoficzny” XVI, 1, 2 (1939), s. 86–87.

sprawdzonych w szerokim sensie tego słowa. Wynika stąd teza Tvrdego, że indukcja stanowi właściwą podstawę wszelkiego myślenia logicznego i, że wszystko jej zawdzięczamy: struktury, stosunki, zdania oczywiste, prawa porządkowe (uzyskane na drodze indukcji, dedukcją umożliwiają). Cała logika i matematyka przestaje być nauką czysto dedukcyjną²⁵.

Konsekwencje podniesienia zasady dostatecznej racji do roli pierwszego aksjomatu logiki wpływają także na poznanie naukowe. Tvrdy sprzeciwia się Russellowi i wieńczykom, którzy zatrzymują się na sądach elementarnych jako na prawdach pierwotnych opisujących doświadczenie. Logika dostatecznej racji, podobnie jak w przypadku aksjomatów, wymaga uzasadnienia indukcyjnego. „Prawda pierwotna jest czymś psychologicznym, podczas gdy wszelka prawda logiczna jest niepierwotna, uzasadniona”²⁶.

Krytykę Tvrdego pojęcia indukcji racjonalnej rozpoczyna Metallmann od zestawienia podstawowych pojęć: indukcji, weryfikacji (sprawdzania) i dowodzenia. Indukcja u Tvrdego znaczy: a) postawienie hipotezy – w sensie szerokim przyjęcie założenia, b) weryfikacja (sprawdzanie) w sensie szerokim. Weryfikacja w sensie szerokim znaczy: a) dedukcja zdania z prawd pewnych, b) dedukcja prawd znanych z hipotezy, c) dedukcja nieznanymi konsekwencji hipotezy, d) konfrontacja z faktami. Dowodzenie znaczy tyle, co: a) weryfikacja w sensie szerokim, b) dowodzenie (dedukcja) w sensie węższym²⁷.

Dokonana analiza pojęciowa pozwala Metallmannowi wysunąć podstawową tezę krytyki: w podejściu Tvrdego istnieje „przewaga elementu dedukcyjnego w nauce nad indukcyjnym, w zwykłym znaczeniu tych wyrazów”²⁸. Indukcja tylko objaśnia genezę wszystkich pojęć pierwotnych, tworzących fundament dla dedukcji – sprawdzenia w najszerszym znaczeniu tego słowa. Metallmann całkowicie identyfikuje Tvrdego pojęcie indukcji racjonalnej z pojęciem dedukcji. Poszerzenie przez Tvrdego pojęcia indukcji poza granice dedukcji (sprawdzania) nie pomaga w ostrzejszym rozróżnieniu między indukcją i dedukcją. Sprzeczność logiczną znajduje się w sposobie legitymizacji zdań bazowych. Jeżeli uważamy zdania bazowe za hipotezy indukcyjne, to powinniśmy je sprawdzać w konfrontacji z rzeczywistością. Konfrontacja ta dokonuje się znów za pomocą zdań bazowych, które potrzebują weryfikacji z rzeczywistością i tak do nieskończoności²⁹.

Następstwem szeroko pojętej indukcji jest także Tvrdego radykalny pragmatyzm, kiedy żąda, ażeby każde twierdzenie naukowe było nieograniczone w swo-

²⁵ Por. *Logika*, dz. cyt., s. 47, 60, 133.

²⁶ *Logika*, dz. cyt., s. 137. Tłumaczenie według recenzji Metallmanna.

²⁷ Por. J. Metallmann, *Logika*, dz. cyt., s. 88.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. tamże, s. 89–90.

ich następstwach. Wynika to z wymogu weryfikacji, pomimo zdań bazowych, także każdej hipotezy, reakcji sytuacyjnych i poglądów metafizycznych. Wymaganie dowodzenia w szerokim sensie zakłada istnienie zdań ostatecznych dla pewnego stanu nauki. Wymagania takie uważa Metallmann za niewykonalne w praktyce³⁰.

Jak widać, Metallmann, w porównaniu z Tvrđym, reprezentuje odmienne rozumienie pojęcia indukcji w teorii nauki, wywodzące się z nauk matematyczno-fizycznych. Podejście Tvrđego zaś wynika z jego zainteresowań psychologią i filozofią historii. Metallmann, swoimi uwagami krytycznymi odkrywa pewne braki w Tvrđego logice pojmowania indukcji racjonalnej a także słabe punkty budowania logiki na podstawie zasady dostatecznej racji. Ze strony Tvrđego zaś teoria indukcji racjonalnej nie jest uważana za doskonałą i zupełną, co wynika z rozpoczętej pracy poświęconej temu tematowi, której niestety, nie zdążył skończyć.

Kilka słów oceny na zakończenie. W pierwszym rzędzie wartościowe było Tvrđego pionierskie zaangażowanie w udostępnianiu filozofii polskiej dla środowiska naukowego w Czechosłowacji, które otworzyło nowe możliwości szerszej współpracy. Sam Tvrđy i polski filozof Metallmann byli jej przykładem. Ich rozpoczynająca się dyskusja o indukcji i determinizmie w nauce przyniosła by może i większe owoce, gdyby nie ich tragiczna śmierć podczas II wojny światowej. Ich konkurujące poglądy dotyczące indukcji zostaną przykładem różności podejścia do zagadnienia ze strony badacza filozofującego wewnątrz nauki (Metallmanna) i filozofa patrzącego na naukę jakby z zewnątrz.

Josef Tvrđy and Polish philosophy

The article deals with Czech philosopher Josef Tvrđy, his works and contacts with Polish philosophy. At the beginning there is a description of historical context of Tvrđ's writings about Polish philosophy and his correspondence with Polish philosopher Joachim Metallmann. Then, the interest is focused on reviews of Tvrđy's works from the point of view of Slavic philosophy. Last part is devoted to the comparison of Tvrđy's and Metallmann's views on problems connected with concept of determinism and induction.

³⁰ Por. tamże, 91.



Artur Pastuszek
*Patologia genialności. Ewolucja twórczego indywiduum
w ujęciu Stanisława Przybyszewskiego*
*Pathology of genius. Evolution of creative individual
in Stanisław Przybyszewski's perspective*

Leszek Łysień
Witolda Gombrowicza błądzenia po filozofii
Witold Gombrowicz's wandering around philosophy



ARTUR PASTUSZEK

Patologia genialności. Ewolucja twórczego indywiduum w ujęciu Stanisława Przybyszewskiego

Myśl Stanisława Przybyszewskiego formowała się wśród intelektualnych sporów oraz artystycznych postaw końca XIX wieku wyrastających z braku akceptacji świata, którego nowoczesny kształt zarysowywał się coraz wyraźniej. Towarzyszyło jej specyficzne przeczucie kryzysu, jaki procesy modernizacyjne naruszające stabilność tradycyjnych hierarchicznych struktur społecznych¹ miały spowodować. Schyłkową sytuację kultury europejskiej, dotkniętej z jednej strony filisterskim pozorem uczestniczenia w jej życiu i resentymentem tłumów, z drugiej zaś dążeniami egalitarnymi oraz roszczeniem nauki do powszechnie obowiązującej, uwolnionej od przesądu i metafizyki prawdy, opisywał Friedrich Nietzsche², przedstawiając ją jako czas pustoszenia, zaniku kreatywności, bezrefleksyjnego gromadzenia i mechanicznego kopiowania. Remedium mogłyby stanowić afirmacja życia oraz postawa twórcza, której warunkiem byłoby zastąpienie „nowoczesnej wykształconość” prawdziwym wykształceniem, pozwalające jednostkom wносить do kultury nowe idee³. Te krytyczne uwagi Nietzschego zostały przepracowane w diagnozach Przybyszewskiego dotyczących rosnącej bezwład-

¹ Mam na myśli między innymi demokratyzację wraz z wolnymi wyborami, dynamiczną industrializację, usprawnienie komunikacji, rozwój biurokracji, tendencje emancypacyjne rodzące się wskutek coraz powszechniejszego przekonania o równości praw, przemiany obyczajowe, szerszy dostęp do wiedzy (powszechne nauczanie), pojawienie się proletariatu, rozwój prasy, wielonakładowych wydawnictw książkowych, gwałtowny przyrost sieci instytucji społecznych, rozwój wielkich aglomeracji miejskich wraz migracją ludności etc.

² Uwagi swe kieruje Nietzsche przede wszystkim w stronę najlepiej przez niego rozpoznanej kultury niemieckiej, ale ich wydźwięk jest niewątpliwie bardziej uniwersalny.

³ Nietzsche opisuje figurę „wykształconego filistra”, którego „wykształconość” a więc posiadanie skonwencjonalizowanego zasobu wiedzy dystrybuowanego wedle jego (i jemu podobnych) potrzeb, pomimo uzurpowania sobie roli animatora kultury, pomnaża jedynie barbarzyństwo. Rzeczywiste wykształcenie dotyczy wszelako rozumiejącego i aktywnego uczestnictwa w kulturze.

ności i anestezji mas wraz z równoległym procesem ewolucyjnego rafinowania duchowej i twórczej wrażliwości indywiduów.

Stąd też dla autora *Z psychologii twórczości*, jedynym aktywnym podmiotem (twórcą kultury), który mógłby się przeciwstawić wszechogarniającej inercji, byłby wyłącznie artysta. Już samo takie zestawienie rodzących się w łonie nowych społeczeństw dysproporcji (apatyczne masy – dynamiczne indywidua), wskazując na generowany przez cywilizacyjny progres konflikt pomiędzy społecznym ładem a autonomią twórczych jednostek. Ola Hansson, z którego esejów Przybyszewski czerpał inspiracje i którego określał „wzorem prawdziwego indywiduum”⁴, tak charakteryzował współczesność:

Epoka nasza jest może bardziej, niż którakolwiek inna, epoką uczuć przykrych. Ich źródła płyną obficie i głębiej niż kiedykolwiek. Nigdy przepaść, oddzielająca jednostkę od całości, nie była tak wielka a przynajmniej nie odczuwano jej tak silnie, jak dzisiaj. Sprzeczność między wewnętrznym światem indywidualności a zewnętrznymi urządzeniami stała się rozleglejszą niż kiedykolwiek⁵.

Skoro istnieje tak duży rozdział pomiędzy społecznymi instytucjami a wtłoczonymi w nie indywiduami, to konsekwencją – co podkreślał Przybyszewski – konfrontowania każdej wrażliwej jednostki z bezdusznym światem może być jedynie cierpienie.

Jakkolwiek opisywane procesy cywilizacyjnych przemian z perspektywy krytycznej intensyfikowały wskazany konflikt, to towarzyszyła im także retoryka ewolucji i postępu – zmiany obejmowały wszakże całą Europę, wzbudzając wśród jednych entuzjazm i nadzieję z racji emancypacyjnego potencjału jaki wносиły, wśród innych zaś lęk spowodowany destabilizowaniem tradycyjnego porządku. Jednakże skala tych konfrontacji była różna i, co więcej, posiadały one w dużej mierze lokalny charakter – co można było zaobserwować zwłaszcza na tych ziemiach, gdzie rozgrywano jeszcze walkę o polityczną autonomię.

Tak było w Polsce, zmagającej się z swą podległością i prowincjonalnością – tempo przemian nie było tak znaczące, ale też poprzez dokonujące się otwarcie na świat zachodni mogła ona aktywnie uczestniczyć w tych przeobrażeniach. Choć więc rzeczywistość Polski pozbawionej państwowości i podzielonej zaborami była daleka od stabilności charakterystycznej dla większości państw europejskich, lokalne problemy zaś wymuszały częstokroć inną, niżli globalną perspektywę, to

Zob. F. Nietzsche, *Dawid Strauss jako wyznawca i pisarz*, [w] tegoż, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 11, a także: *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, tamże, s. 82 n.

⁴ S. Przybyszewski, *Z psychologii jednostki twórczej. II. Ola Hansson*, [w] tegoż, *Synagoga szatana i inne eseje*, wyb. G. Matuszek, Kraków 1995, s. 81.

⁵ O. Hansson, *Böcklin*, [w] tegoż, *Jasnowidze i wróżbici*, przeł. S. Lack, Warszawa 1905, s. 153–154.

i tutaj, podobnie, jak w innych krajach, rozpoznane zostały symptomy dekadencji i manifestowany był opór – zwłaszcza młodego pokolenia – przeciwko temu kulturowemu regresowi oraz hegemonii rozumu i związanej z nią instrumentalizacji. Na tym tle Przybyszewski jawi się jako postać rozpoznawana i szczególnie ze względu na radykalizm i bezkompromisowość swoich sądów.

Poprzez przybierające powszechny charakter przeobrażenia dokonujące się w obszarze relacji społecznych, porządków politycznych i ekonomicznych, opisywane procesy na ziemiach polskich uzyskały podobny kontekst. Można więc założyć, że to ogólny rytm przemian cywilizacyjnych, posiadających powszechny wymiar, doprowadził do sytuacji, w której także w Polsce konstatować zaczęto kulturową zapaść oraz diagnozować wszelkie towarzyszące jej niepożądane zjawiska. W tym sensie modernizm polski lokował się w obszarze podobnych krytycznych i buntowniczych postaw, co jego zachodni odpowiednik. Jednakże nabył on zarazem cech, które potwierdzały jego lokalną specyfikę – zwrócony był bowiem ku temu celowi, jakim jest narodowo-kulturowa konsolidacja. W ten sposób związał się z takim normatywnym myśleniem o sztuce, które lokowało ją w obszarze dyskursu emancypacyjnego, mocno splecionego z tendencjami narodowyzwoleńczymi, próbami zachowania narodowej tożsamości.

Przełom XIX i XX wieku także w Polsce obfitował w spory, które przedmiotem uczyniły represywną relację pomiędzy porządkiem społecznym a indywidualium, jego paradoksalną, czy też tragiczną kondycję. W większości jednak nie posiadały charakteru dysput akademickich – swą najbardziej efektywną, ale i powszechną formę uzyskały w przestrzeni artystycznej, jej teoretycznego uzasadnienia i próby redefiniowania wiązanych z nią funkcji. Wydaje się, że podobnie w domenie sztuki, pomijając nadmierną emfazę, w sposób radykalny artykułowano niezgodę na tę nową, uporządkowaną rzeczywistość, której towarzyszyło rozpoznanie zawodności dotychczas tak hołubionych racjonalnych strategii poznawczych i niechęć do naturalistycznego i pozytywistycznego, zawłaszczającego poznanie światopoglądu.

Charakterystyczne dla modernizmu było właśnie to, że treści światopoglądowe pojawiały się nie jedynie na kartach filozoficznych rozpraw, ale wypełniały również artystyczne formy. Co więcej, nie tylko filozofowie sięgali po formy literackie (esej, dziennik, powieść), ale i artyści czerpali z filozofii aby ugruntować swoje dzieło nadając mu uniwersalny charakter. Trudno zatem częstokroć odseparować wypowiedź literacką od krytyki, czy filozoficznej refleksji, zwłaszcza, gdy przedmiotem czyni się relację sztuki i życia, twórczy potencjał człowieka, albo kiedy rozważa się cele i funkcje artystycznej twórczości. Dlatego też te nowe rozpoznania i interpretacje wtopiły się zarówno w kształt filozoficznych polemik, jak i twórczych dylematów i estetycznych dysput. Stąd równie istotne jak antypozyty-

wistyczne tendencje zarysowujące się w refleksji filozoficznej było antyrealistycznie zorientowane znużenie tradycyjnymi formami artystycznymi oraz sprzeciw wobec sankcjonowanego porządkiem estetycznym postaw odbiorczych.

Jak wskazywał Zbigniew Kuderowicz, był to okres koegzystencji filozofii i sztuki, ponieważ „uniwersalistyczne rozumienie funkcji sztuki, czyli odnośnienie jej do problematyki sensu życia, granic poznania, sensu historii przejawiało się w tym, że samowiedza artystów wymagała od nich deklaracji światopoglądowej”. W ten sposób „artyści formułujący samowiedzę stali się autorami filozoficznych wypowiedzi”⁶, co nie tylko wyznacza szerszy kontekst ich twórczego wysiłku, ale także redefiniuje kształt filozoficznej refleksji i wzbogaca repertuar środków. Dlatego problematyka wyjątkowości twórczego indywiduum skontrastowana z mechanizmami społecznymi i umiejscowiona w kontekście owych dekadencckich rozpoznań degrengolującego świata, znalazła swe eksponowane miejsce w światopoglądowych oraz estetycznych dysputach. Nowej narracji domagał się także rozwój wielkich aglomeracji miejskich, który wraz z migracją mas powołał do istnienia pospolitego konsumenta dóbr kultury o szczątkowej estetycznej wrażliwości, jakiemu przeciwstawiono osobowość wyjątkową, istotę wyrafinowaną i wrażliwą, artystę.

Stąd w publikowanych na łamach „Chimery” artykułach *Los geniuszów* i *Walka ze sztuką* Zenon Przesmycki zachęcał do dokonania bilansu sytuacji kryzysowej, która spektakularną formę przybrała w obszarze sztuki – nienawiść do ducha, który stanowić miał istotę prawdziwej twórczości, objawiła się bowiem pod postacią zmasowanego ataku niewykształconych odbiorców na wszelkie próby odnalezienia nowych form artystycznego wyrazu. Jako jej źródła wskazywał Przesmycki „duchowy chaos”, który nastąpił wskutek „rozbicia wszystkich pojęć na drzazgi empiryczne” oraz „osłabionej zdolności syntetycznego, celowego myślenia i działania”⁷. Etykietowany przez „patentowanych rachmistrzów zasług XIX stulecia” postęp, odkrywany zarówno w drobiazgach codzienności, jak i wielkich osiągnięciach, przesłonił duchowy kryzys – ujawniający się w predylekcji do tego, co proste, dostępne i sensualne oraz niechęci do tego, co poza doczesność i zmysłowość wykracza.

Przesmycki zauważył także tendencję będącą *signum* nowoczesnych przemian a eksponującą coraz wyraźniej relację wiążącą wyjątkowość twórczej kreacji ze społecznym odbiorem artystycznych manifestacji. Już bowiem XIX wiek ukazał, iż utrwalająca się praktyka ma swoje źródło w dokonujących się przemianach tkanki społecznej – w dochodzeniu do władzy mas wraz z ich zestandaryzowanymi kryteriami akceptacji i oceny. Doszło do zaadaptowania takiego algorytmu

⁶ Z. Kuderowicz, *Artyści i historia. Koncepcje historiozoficzne polskiego modernizmu*, Wrocław 1980, s. 11.

⁷ Z. Przesmycki, *Walka o sztukę*, „Chimera” t. 1, z. 2, 1901, s. 314.

oceny, który związywał uznanie nie tyle z walorami artystycznymi dzieła, ile z jego przystępnością. Stąd dzieła szczególne, wybitne ulokowane zostały na marginesach powszechnego zainteresowania, zaś to, co stanowiło twórczą mierzwę wyzbytą subtelności i głębi stało się popularne. Wynika to z powierzchowności masowego odbioru sztuki, gdzie to, co głębokie (myśl, idea) zderza się z inercją bezrefleksyjnego tłumu. Ta konfrontacja w swej agonicznej formie przebiega na styku geniusza (wysublimowanego, wolnego ducha, który przekracza narodowy, czy też „ludzki” poziom) oraz masy (bezwolnego tłumu lgnącego do spraw przyjemnych, związanego z tym, co codzienne, powszednie). Wskazuje jednocześnie na źródłowe różnicowanie dusz. „Postęp” więc, paradoksalnie, polega na tym, iż nie to, co genialne, lecz bylejakość i przeciętność uczyniono kryterium oceny i uznania: „To, co ongi było mimowiednym, elementarnym objawem, podnieśliśmy do zasady. W ochłokratycznej równości zaprzepaściliśmy wszelką hierarchię”⁸. Jak zauważy Przybyszewski: „Gmin właściwie zawsze nienawidził duszy”⁹, nie mógł zatem w jej deprecjonowaniu rozpoznawać symptomów schyłku.

Z perspektywy tak ukształtowanej „normy” wszystko to, co wykracza poza przyjętą miarę, zaczęto traktować jako patologiczne. Spopolitowane zostały nawet te niezracjonalizowane formy uznania twórców, które przybierały kształt legend, i które w swej legendotwórczej formie rekompensowały nie do końca uświadamianą wartość ich wysiłku. Miast bowiem ujmować w kształt legendy niezrozumiałą kreatywność i wrażliwość, sprowadziły postacie te na niziny codzienności (z wyżyn uświęconego wcześniej artystycznego szau), bliskiej ziemi rozpoznawalności i równości. W ten sam sposób przez tłuszczę został potraktowany geniusz.

Ta projektowana stadnie równość i pospolitość jednostki twórczej budziła nie tylko w Przesmyckim, ale i w Przybyszewskim największy opór. Przecież z definicji artysta miał być postacią nieszablonową, realizował bowiem cele dalece wykraczające poza proste schlebianie gustom odbiorców. Co więcej, według Przybyszewskiego jedynie indywiduum mogło stać się źródłem autentycznych wartości. Kulturowa zapaść objawiła się bowiem jako wypływająca z niskiej wrażliwości, czy też jedynie resentymentu chęć niwelowania naturalnego różnicowania ludzi. Stąd przyszłość mogła zakreślać horyzont zanikania jednostkowej aktywności. Przesmycki w artykule *Los geniuszów* pyta retorycznie: „I ze drzeniem pyta się dusza, czy nie przyjdzie czas, gdy ani jeden z prawdziwych ducha mocarzy szerszym warstwom znany nie będzie, gdy znak geniuszu równoznacznym się stanie z piętnem odrzucenia i zapomnienia?”¹⁰.

⁸ Z. Przesmycki, *Los geniuszów*, „Chimera” t. 1, z. 1, 1901, s. 11.

⁹ S. Przybyszewski, *Na drogach duszy. Gustav Vigeland*, [w] tegoż, *Synagoga szatana i inne eseje*, dz. cyt., s. 130.

¹⁰ Z. Przesmycki, *Los geniuszów*, dz. cyt., s. 12.

„Postęp” w tym względzie prowadzi do wynoszenia na ołtarze miąłkiej i płytkiej literatury wraz z jej twórcami oraz pomijanie dzieł rzeczywiście wartościowych – hierarchie odbiorcze potwierdzają tę „progresję”. Prawdziwa twórczość, aby ujawnić swój potencjał, wymaga przecież dojrzałego i wielkiego duchem odbiorcy o wysokiej kulturze. Tego zaś brakuje masom wyniesionym przez rewolucję francuską do roli podmiotu oceniającego, rewolucję, która „schłopiła” szlachtę (zniósła jej przywilej wyłączności w uczestniczeniu i tworzeniu kultury wysokiej), lecz nie „uszlachciła” równocześnie ludu¹¹. Dlatego w przestrzeni sztuki zatryumfował naturalizm, „bezduszna, brutalna sztuka dla ludu” będąca kwintesencją resentymetu, gdyż „nieokrzęsany, ograniczony mieszczański mózg – sławetny *vox populi* – nienawidzi wszystkiego, czego zrozumieć nie może”¹².

Dla Przybyszewskiego antidotum na spływające i osłabiające wrażliwość umasowienie estetycznego doświadczenia mogło być stymulowanie indywidualnej kreatywności, która jeszcze dawała nadzieję na przełamanie tej granicznej sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek. Ów zryw ducha mógł wyrastać z buntu przeciwko oświeceniowej rozumności (jak u Hanssona¹³), ale także być „alergiczną reakcją” na rosnące samozadowolenie filisterskiego społeczeństwa. Niewątpliwie, źródłem jego było odczucie dyskomfortu spotęgowane do wręcz fizycznego cierpienia, zaś jego głównym celem stała się restytucja znaczenia indywiduum, która dokonać się mogła jedynie w królestwie sztuki.

Wyszadzany nowy uczestnik (konsument) kultury, ukształtowany w toku dokonujących się cywilizacyjnych przemian, zazwyczaj kojarzony był z kulturową zapaścią, w której postawa bezrefleksyjna, bierna obecność, akceptacja i bezkrytyczna asymilacja obowiązujących zasad zastąpić miały twórczy wysiłek, zaś przezwyciężenie tej sytuacji, zgodnie z tezą Przybyszewskiego należało do wybitnych jednostek, szczególnych indywidualności o wysubtelnionych zmysłach i wysublimowanej duchowości, aczkolwiek leżało także po stronie niezależnych od woli i zdeterminowanych przez naturalne popędy mechanizmów. Zmieniła się jednakże przestrzeń ludzkiego działania i poznania – została „odczarowana”, gdyż zniknęło z niej, usunięte przez oświecony rozum to, co fantastyczne i niepojęte. To „oczyszczenie” świata spowodowało wszakże załamanie się tradycyjnych hierarchii, co dodatkowo pogłębiło dezorientację i wymusiło ingerencję ładotwórczą. Dlatego też jedynym podmiotem mogącym ustanowić nowy porządek stało się silne indywiduum.

¹¹ Tamże, s. 14.

¹² S. Przybyszewski, *Pro domo mea*, [w] tegoż, *Synagoga szatana i inne eseje*, dz. cyt., s. 112.

¹³ Zob. O. Hansson, *Edgar Poe*, [w] tegoż, *Jasnowidze i wróżbici*, dz. cyt., s. 9.

Stanowisko autora *Na drogach duszy* – docenione także we wczesnych piśmiach Stanisława Brzozowskiego¹⁴ – wskazujące na fundamentalne znaczenie indywidualistycznej optyki dla przezwyciężenia kulturowego impasu, pozwalało w obdarzonej autonomią jaźni dostrzec twórcę, dla którego dostępne stało się prawdziwe poznanie, a który mógł aktywnie przeciwstawić się zarówno absolutystycznym roszczeniom ze strony nauki, jak i niwelującemu działaniu progresu społecznego. W tej radykalnej konfrontacji Przybyszewski jednak, jak zauważył Wojciech Gutowski, „zapropozował najbardziej konsekwentny w swej epoce program nastawiony na nadawcę, lekceważący odbiorcę, odrzucający sztukę jako komunikację, przeciwstawiający komunikacji ekspresję”¹⁵. Pozwoliło to przenieść uwagę na jedyny aktywny podmiot posiadający kulturotwórczy potencjał, choć z drugiej strony zubożyło estetyczną refleksję dotyczącą percepcji dzieła.

Przybyszewski, wykorzystując idee oraz wątki filozoficzne, które pozwoliłyby mu zmanifestować indywidualizm i estetyzm, nie obawiał się jednocześnie sięgnąć po sceptycznie przepracowany przez modernizm schemat determinacji naturalnej, aby uzasadnić nie jedynie dotkliwą różnicę i zależność pomiędzy kreatywnymi, wrażliwymi jednostkami a bezdusznymi społecznymi, czy też naturalnymi procesami, ale także rozbudować argumentację odnośnie zarysowującej się możliwość samodzielnie kreowania aksjologicznego porządku przez wybitne jednostki. Obdarzenie wysublimowanych indywidualności twórczych taką siłą sprawczą mogłoby jednocześnie odsunąć pesymistyczną perspektywę rozwoju naturalnego. Jednak, żeby rozpoznać wszelkie determinacje, którym ulegają wybitne jednostki, należałoby zgłębić tajemnicę ich duchowej konstrukcji.

I właśnie w celu wyjaśnienia wewnętrznej złożoności i dynamiki twórców, Przybyszewski wykorzystuje pojęcie ewolucji należące do repertuaru naturalistycznie zorientowanych interpretacji pochodzenia indywiduów oraz kulturowych

¹⁴Początkowo Brzozowski wysoko oceniał konsekwentny indywidualizm i bezkompromisowość autora *Z psychologii jednostki twórczej*, to, że jego światopoglądowa twórczość koncentrowała się wokół wartości jednostki twórczej oraz wartości sztuki. Kiedy zaś Przybyszewski wskazał, że w obszarze poznawczym twórcze cierpienie funduje nie tylko eksplorację tych wszystkich napięć, które sytuują się na styku jednostkowej jaźni i ponadindywidualnego porządku, ale też odkrywa i wysoko waloryzuje nieświadomiane źródła wiedzy tkwiące w duszy, zaś jego zainteresowanie przeniosło się z mechanizmów zewnętrznych na wewnętrzną świadomość, a w konsekwencji skłoniło Przybyszewskiego do porzucenia zainteresowania społecznym kontekstem, to przez Brzozowskiego zostało odczytane jako niebezpieczeństwo eskapizmu i nihilizmu. Brzozowski niestety nie mógł już zauważyć tych modyfikacji koncepcji Przybyszewskiego, które odbiegały od dekadentckiego wyobrażenia o rzeczywistości (publikacje dla poznańskiego *Zdroju*, *Polska i święta wojna*, *Szlakiem duszy polskiej*, *Naga dusza*, *Frontspice*, czy *Moi współcześni* zostały opublikowane po śmierci autora *Legandy Młodej Polski*).

¹⁵W. Gutowski, *Destrukcja i dominacja. Paradoksy sytuacji artysty w powieściach Stanisława Przybyszewskiego*, [w] tenże, *Konstelacja Przybyszewskiego*, Toruń 2008, s. 60.

całości. Równocześnie pojęcie to służy autorowi *Na drogach duszy* do ukazania wzrastającej komplikacji i funkcjonalnego doskonalenia człowieka. W przypadku jednostek twórczych dostrzegamy bowiem postępującą progresję wrażliwości, która to wrażliwość ostatecznie sprawia, że *en masse* rafinowaniu ulegają także kulturowe kompleksy – tym samym subtelnienie twórczych jednostek powoduje podobne procesy w przestrzeni społecznej stając się gwarantem cywilizacyjnego postępu. Dzięki twórczym jednostkom dokonano się zatem przejście od zwierzęcia do człowieka, organizacja gromady ludzkiej oraz formowanie i porządkowanie przestrzeni życia.

Co jednak sprawia, że te wrażliwe indywidua generują cywilizacyjny rozwój? Przybyszewski wskazuje, że różnią się one znacząco od reszty osobników gatunku ludzkiego. Różnice wskazane zostają zarówno w obszarze psychologicznym, jak i dotyczą samej fizjologii. Te wybitne jednostki, których potencjał intelektualny związany jest z mechanizmem ochrony oraz interpretacji wegetatywnych przejawów życia¹⁶, charakteryzują się niezwykle wrażliwością reagując na niesprzyjające warunki cierpieniem, zaś w odniesieniu do komfortowej sytuacji odczuwając szczęście. Choć tego ostatniego uczucia nie doświadczają zbyt często, gdyż „dzieje jednostki twórczej stają się smutną historią zahamowanej woli i źle skierowanych popędów”¹⁷. Jednostki te przepełnia więc nieustannie odczucie, że ich potencjał wypala się bezpowrotnie, że nie mogą samorealizować się, gdyż każdy przejaw woli mocy jest przekroczeniem wspólnotowego prawa. Tak też postrzegany jest przez wspólnotę każdy rodzaj twórczości – jako naruszenie norm, działanie wbrew stadnym instynktom mające na celu jedynie schlebienie instynktom władczym i indywidualizujące oraz separujące realizowanie woli mocy. Działanie twórcze alienuje zatem i izoluje genialne jednostki – staje się zarzewiem konfliktu, który już stale będzie polaryzował społeczność.

Indywidua twórcze tedy wyróżniają się nadmiernym unerwieniem i umózwogowieniem – ta fizjologiczna swoistość jest przyczyną podwyższonej zmysłowej wrażliwości, ale także zdolności syntetyzowania ujawniającej się na poziomie ducha. Jak zauważył Brzozowski:

Osobniki przodujące, o których mówi Przybyszewski, odznaczają się układem nerwowym nadzwyczajnej niestałości, niezmiernej zdolności rozkładowej, skąd

¹⁶ Życie duchowe bowiem, to – jak zaznacza Przybyszewski – „przeduchowiony popęd płciowy, przeduchowiona funkcja trawienna, przeduchowione procesy selekcyjne i oksydacyjne”. Zob. S. Przybyszewski, *Z psychologii jednostki twórczej. I. Chopin i Nietzsche*, [w] tenże, *Synagoga szatana i inne eseje*, dz. cyt., s. 46.

¹⁷ Tamże, s. 45.

wyływa nadmierność w ich uczuciach: radości ich i cierpienia nie znają żadnej miary¹⁸.

Odróżnia je od wspólnoty zatem nie jedynie psychologiczna konstrukcja wymuszająca realizację odmiennych potrzeb, ale i taka fizjologiczna odrębność, która z perspektywy społeczności etykietowana być może jako patologia. Inność i wyobcowanie dodatkowo przysparzają genialnym jednostkom cierpienia akcelerując dalsze psychiczne subtelnienie i pogłębiając rozdziew pomiędzy nimi a resztą społeczeństwa. Czują bowiem „inaczej niż inni ludzie” oraz także tam, gdzie zwykli śmiertelnicy nie czują nic. Ta wielka różnica ilościowa i jakościowa wynikająca z nietypowej budowy mózgu skazuje jednostki wrażliwe na niemożliwość znalezienia dla siebie komfortowego (lub choćby neutralnego) miejsca we wspólnocie:

Głęboką tragedią jednostki twórczej jest negatywny stosunek, który ją łączy z bliźnimi. Z tego negatywnego stosunku wyływa jej wstręt i nienawiść do ludzi, jej złe samopoczucie i jej tęsknota, jej ucieczkę przed samym sobą i jej choroba, i ten negatywny stosunek doprowadza jednostkę twórczą do zguby¹⁹.

Konstrukcja wewnętrzna człowieka jest jednak bardziej skomplikowana, nie ogranicza się do ewoluującego mózgu lecz zawiera jeszcze coś znacznie wyższego, transcendentálną duszę. Co więcej, dusza – podobnie zresztą jak i mózg – jest rezultatem działania źródłowego witalnego żywiołu, jakim jest „chuć” (*das Geschlecht*). O ile mózg staje się w toku ewolucji narzędziem osvajania nieprzyjemnej rzeczywistości, roztapiając się w jej prozaiczności, to dusza zmierza do odsłonięcia tego, co na skutek ewolucji zostało zepchnięte do nieświadomości. Zracjonalizowany pozór eksplorowany przez mózg zostaje więc skonfrontowany z kreacyjną mocą duszy. Dusza, penetrując zakamarki nieświadomego, odsłania to, co nie jest pozorem, a co umykało logice mózgu. W ten sposób dusza dociera do nieodróżnionowej metafizycznej zasady, która dopiero stanowić może źródło wszelkiej różnorodności. Ten immanentny dualizm duszy i mózgu przesądza zatem o innym konflikcie, który generowany jest przez antagonistycznie zwrócone, choć wyływające z tego samego witalnego centrum pierwiastki – nieświadomy obszar instynktu oraz kontrolną moc mózgu. Wewnętrzna walka staje się podobnie źródłem cierpienia, choć dotyczy jedynie tych genialnych indywiduów, które są w stanie docierać do tego irracjonalnego, niedostępnego innym zmysłom żywiołu.

Rozpoznanie genezy własnej mocy twórczej nie odejmuje trosk geniuszowi. Do wskazanego planu społecznego, gdzie ze względu na patologiczną konstrukcję oraz związaną z nią emocjonalną nadmiarowość twórca skazany zostaje na wy-

¹⁸ S. Brzozowski, *O Stanisławie Przybyszewskim*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 3–4 (15) 2006.

¹⁹ S. Przybyszewski, *Z psychologii jednostki twórczej. I. Chopin i Nietzsche*, dz. cyt., s. 47.

obcowanie, dochodzi kolejny, związany z estetyczną predylekcją. Odnajdujemy ją bowiem jedynie w nadwrażliwych indywiduach – pozostałe osobniki gatunku ludzkiego zadowolili się muszą instrumentalną dyspozycją mózgu osłabiającego moc odkrywanych przez niespokojną duszę anomalii.

Ale samopoznanie geniusza jest jednocześnie momentem, który ten fatalistyczny horyzont może osłabić. Niezależnie bowiem od ujawnionego tragizmu i pesymizmu sytuacji, w jakiej się znalazł, nie powoduje ono zaniechania i wycofania. Cierpienie bowiem nie odbiera mocy twórczej jednostce, nie skłania jej do unikania konfrontacji z nieakceptowaną rzeczywistością. Wprawdzie samoświadomość intensyfikuje jedynie bolesne doznania, ale pozwala także na odkrycie własnej mocy w przestrzeni sztuki, mogącej dostarczyć metafizycznych uniesień i estetycznych wzruszeń. Wtedy cierpienie odnajduje swój sens – aktywuje samo-realizację podmiotu, stając się katalizatorem bolesnych, lecz niezbędnych duchowych metamorfoz, które spełnienia poszukiwać będą w artystycznej kreacji.

Cierpienie więc nie dezaktywizuje geniusza, lecz skłania go do poszukiwania absolutnego horyzontu życia. Tylko wśród „nowoczesnego plebsu” cierpienie wyzwała strach i miast ku twórczości prowadzi ku próbom intelektualnego osłabienia źródłowych antynomii. Jak stwierdzi Przybyszewski,

dziecinny spinozjański ideał zniedołężniałych starców, ideał człowieka-filozofa, co za pomocą mózgu ujarzmić chce wszystkie popędy, tęsknoty i instynkty, ten ideał, który jeszcze tylko w dzisiejszych *wielkich arystokratkach mózgu* pędzi swoją nędzną egzystencję, powstał przeciw z negatywnego uczucia – ze strachu przed cierpieniem²⁰.

W geniuszu pesymizm nie przeradza się w nihilizm, ale w przekonanie o istnieniu metafizycznej zasady regulującej wieczny przepływ i różnicowanie – genialne indywiduum obdarzone wyjątkowymi predyspozycjami może do niej dotrzeć wznagając swój twórczy zapał. Dusza, ku której jest zwrócony, postrzega bowiem „beprzedmiotową, bezprzestrzenną i beczasową istotę rzeczy”, w konsekwencji zaś „obnaża każdą rzecz z przypadkowości, z wszelkich form, w jakich jawi się mózgowi”²¹. Pesymistyczne diagnozy cywilizacyjnej zapaści, rozpoznanie jej genezy a także wiedza dotycząca ewolucji osobowości twórczych nie prowadzą zatem do zaniechania lecz intensyfikują wysiłek. Wysoka wartość jaką Przybyszewski przypisuje twórczym jednostkom oraz waloryzowanie sztuki jako momentu samopoznania i samodoskonalenia się gatunku ludzkiego, skłaniały więc raczej do aktywnego uczestnictwa w kulturze oraz bezkompromisowego przeciwstawienia się krytycznie rozpoznanemu społecznemu porządkowi, niżli apatycznej kontemplacji.

²⁰ S. Przybyszewski, *Na drogach duszy. Gustav Vigeland*, dz. cyt., s. 147.

²¹ Tamże, s. 127.

Podobną rolę Przybyszewski wyznaczał artystom z kręgu „nowej sztuki”. Krytykując naturalizm i realizm tradycyjnych nurtów ze względu na ich „umóżgowioną”, zracjonalizowaną formę, postulował taką formę artystycznej kreacji, która eksplorowałaby irracjonalne wątki, tym samym aktualizując duchowy potencjał. Tylko tak rozumiana sztuka mogła bagatelizować płynność rzeczywistości, różnorodność materii i ulotność wrażeń koncentrując się na samej twórczej mocy, mocy, która swym aspołecznym i aintelektualnym charakterem wywoływała wrogie reakcje. Jak pisał w eseju o Edvardzie Munchu, nowa sztuka miałaby być „sztuką dla nielicznych, dla tych, którzy potrafią rozkoszować się najsubtelniejszymi uczuciami z takim samym estetycznym zachwytem, z jakim inni delektują się poprawnym, rytmicznym tokiem myśli”²². Pomimo jednak aktywizującego potencjału formuła Przybyszewskiego została odczytana jako dekadenccka. Nie dostrzeżono, że niezależnie od zdominowania społecznego życia przez przygodność oraz naruszenia aksjologicznego fundamentu, który gwarantował zasadność kulturotwórczych wysiłków, siła wyzwolonego krytycznego oporu generowała twórcze postawy.

W przestrzeni sztuki pozwoliło to rozpoznawać piękno, którego estetyczna wartość swą enigmatycznością i niezrozumiałością wskazywała na irracjonalność świata, zaś z drugiej strony znosiła przypadkowość wykraczając poza przyrodniczy determinizm. Piękno ujawniło się także pod postacią „twórczej duszy” zyskując metafizyczne obramowanie i ujawniając genialne indywidua. One jedynie mogły przekroczyć fatalny mechanizm naturalnych determinacji i – będąc rezultatem ewolucji, funkcjonalnego doskonalenia i różnicowania – w sposób autentyczny wyzyskać swoją wiedzę i wrażliwość. Choć więc u Przybyszewskiego diagnoza tych mechanizmów naturalnych i społecznych, które prowadzą wybitne jednostki do intensyfikacji cierpienia posiada tragiczny kontekst, łączy się bowiem także ze zniesieniem „kłamstwa mózgu”, że szczęście jest w naszym bezpośrednim zasięgu, kamuflującego rozpoznanie duszy dotyczące związanej z egzystencją udręki²³, to odsłonięcie źródła tego konfliktu przez genialne indywidua wyzwolić może kulturotwórczy potencjał.

To prawda, że zarówno dualistyczna konstrukcja wewnętrznego życia, jak i agoniczna forma organizacji społecznej narażają podmioty twórcze na egzystencjalne udręki. Jednakże te opozycje i antynomie nie uniemożliwiają ostatecznie twórczej kreacji – co więcej, wzmagają jeszcze heroiczny wysiłek. W ten sposób geniusz nie tylko znosi dekadenccką perspektywę, ale także przyczynić się może do emancypacji pozostałych uczestników kultury. Wprawdzie opisywany był

²² S. Przybyszewski, *Psychiczny naturalizm (O twórczości Edvarda Muncha)*, [w] tegoż, *Synagoga szatana i inne eseje*, dz. cyt., s. 101.

²³ S. Przybyszewski, *Na drogach duszy. Gustav Vigeland*, dz. cyt., s. 129.

jako istota chora, anomalna, czy patologiczna, to takim jawił się jedynie z perspektywy pobieżnie odczytanej społecznej roli, w której nie znajdowano miejsca dla jednostek nieustannie skonfliktowanych, dla których żywioł stanowiły aintelektualny bunt i amoralna przekora. Patologia geniusza nie prowadzi bowiem do upadku, lecz do wzlotu, do spotęgowania twórczych możliwości, zaś związane z nią cierpienie nie odbiera sił, lecz konfrontuje z mocą, która w artystycznej przestrzeni jest w stanie docierać do tego świata, który „odzwierciedla się w duszy w rzadkich chwilach halucynacji i ekstazy”²⁴. Zaś chorobowe stany, tak łatwo przypisywane geniuszowi, są jedynie symptomem przekraczającej intelekt twórczej mocy – nie destrukują ludzkiego świata, lecz stanowią jego nieodzowny, dopełniający element. „Degeneracja nie jest bowiem degeneracją, lecz regularnie powracającym i tak samo koniecznym fenomenem rozwoju, jak to, co nazywamy normalnością, ba, nawet milion razy konieczniejszym, ponieważ norma to głupota, a „degeneracja” to geniusz”²⁵. O ile więc Przybyszewski zdaje się potwierdzać tę sugestię, iż „w neurozach i psychozach tkwią ziarna nowego, do dziś jeszcze nie sklasyfikowanego odczuwania”²⁶, oraz że stany patologiczne są wynikiem rafinowania i doskonalenia w procesie ewolucji indywiduów, o tyle wartość przypisuje im jedynie wtedy, kiedy są w stanie przekraczać moc poznawczą intelektu i odsłaniać rejony dla mózgu niedostępne, tym samym docierając do absolutu.

Pathology of genius. Evolution of creative individual in Stanisław Przybyszewski's perspective

In this article the author discusses Przybyszewski's philosophy of culture. He diagnosed the condition of our culture at the turn of the 19th and 20th century. He highlighted the necessity of returning to a reflection on the mystery of human mind.

²⁴ S. Przybyszewski, *Pro domo mea*, dz. cyt., s. 112.

²⁵ S. Przybyszewski, *Na drogach duszy. Gustav Vigeland*, dz. cyt., s. 147.

²⁶ S. Przybyszewski, *Wstęp do „Mszy żałobnej”*, [w] tegoż, *Synagoga szatana i inne eseje*, dz. cyt., s. 91.

LESZEK ŁYSIEN

Witolda Gombrowicza błędzenia po filozofii

Pisząc o W. Gombrowiczu, nie można nie mieć w pamięci przestrogi zanotowanej na kartach *Dziennika*: „Wiedźcie, że o mnie nie wolno mówić w sposób nudny, zwykły, pospolity. Zabraniam tego stanowczo. Domagam się – o sobie – słowa odświętnego”¹. Ów wymóg „słowa odświętnego” w odniesieniu do własnej osoby przywołuje na myśl postać F. Nietzschego, który z patosem podobnym Gombrowiczowskiemu pisał o sobie:

Znam swój los. Kiedyś z moim nazwiskiem zwiąże się wspomnienie [...] kryzysu, jakiego jeszcze na ziemi nie było, najgłębszego konfliktu sumień, rozstrzygnięcia przeciw wszystkiemu, w co dotąd wierzone, co popierano, święcono. Nie człowiek ze mnie, lecz dynamit².

Nietzsche i Gombrowicz

Trudno (chyba za cenę przebiegłej ekwilibrystyki intelektualnej) zarówno jednego jak i drugiego włączyć do grona filozofów w tradycyjnym rozumieniu tego słowa (twórców spójnych wewnętrznie systemów, które winny udzielić odpowiedzi na każde pytanie, prowadząc do odsłonięcia całej prawdy o człowieku, świecie, Bogu), raczej należałoby ich zaliczyć do błyskotliwych diagnostów, demaskatorów swojego czasu. Prowadząc po filozofii „w sześć godzin i kwadrans” autor *Ferdydurke* zaznaczy: „Jednakże według mnie filozofia posiada najwyższą wartość organizowania świata poprzez wizję”³. Zatem „wizja” nie zaś system czy teo-

¹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1986, s. 116.

² F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 119–120.

³ W. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, „Znak” 1984, nr 354–355, s. 581.

ria określa rozumienie filozofii przez pisarza. Systemy filozoficzne zresztą trwają krótko i przemijają. W swoich *Rozmowach* Gombrowicz podkreśla swoje bycie artystą raczej niż filozofem:

[...] że ten, kto ma się za artystę nie jest tym samym filozofem ani socjologiem. Gdzież więc znaleźć wspólny teren, na którym można by porównywać kapryśne i meandryczne eksploracje sztuki z wynikami myśli zdyscyplinowanej? Czy wspólnym mianownikiem nie będzie tu czasem sposób patrzenia na człowieka?⁴

Nietzsche również rozbija swoim arcyzmem myślenia, jego lekkością a zarazem nieustępliwością („jak filozofuje się młotem”) wszelkie schematyzmy, ustalone wzorce myślenia o człowieku. Jego perspektywizm jest sposobem nieustalonego, nigdy ostatecznego postrzegania człowieka, jak i wszelkiej rzeczywistości. Wiemy, że wpływ autora *Tako rzecze Zaratustra* na Gombrowicza był znaczący, choć dyskretnie milczeniem pomijany. Tak jeden jak i drugi opowiadali się za indywidualizmem, kultem osobowości, choć jednocześnie z przenikliwością niezwykłą odstawiali procesy uniemożliwiające zrodzenie się autentycznego, stałego indywiduum. Głosili płynność rzeczywistości, podnosząc stawanie się, ruch, proces, niegotowość, do rangi jedyne go bytu. Wszystko znajduje się *in statu nascendi*, dlatego też nic nie jest ustalone raz na zawsze, zagrożone natomiast fałszowaniami myśli szukającej ostatecznych rozwiązań, starającej się nałożyć na zmienną rzeczywistość siatkę trwałych pojęć. Zarówno Nietzsche jak i Gombrowicz z nieufnością i drwiną, z ogromnym dystansem odnoszą się do nauki i naukowców. Zarazem zdają się dostrzegać zagrożenia, jakie dla człowieka, jego niepowtarzalności, niepochwytności w żadne, raz na zawsze ustalone schematy, niesie nauka i jej mocna tendencja do unifikacji wszystkiego.

Wielokrotnie na kartach *Dziennika* Gombrowicz przeciwstawia naukowym niepohamowanym zakusom podporządkowania sobie wszystkiego ludzką rzeczywistość, która nie poddaje się tego rodzaju imperializmowi naukowemu. Pisze:

Popatrzmy, jak kult logiki zabija zrozumienie dla osobowości, jak pryncypia zastępują wrodzoną pewność siebie i swojej racji, jak teorie trzebią z piękna, wdzięku... Tak oto powstaje typ nowoczesnego studenta („kolego zdajecie?”), istoty dobrej, zacnej, pozytywnej, ale błędnej [...] bładością księżycą, pozbawionej własnego światła i ciepła, odbijającej tamto straszliwe, niepojęte światło⁵.

Jakże nie przywołać tutaj J. W. Goethego z jego słynnym: „Wszelka teoria jest szara, zielone zaś jest wieczne życia drzewo”. Pisze dalej Gombrowicz:

⁴ W. Gombrowicz, *Byłem pierwszym strukturalistą*, [w:] *Gombrowicz filozof*, wybór i opracowanie F. M. Cataluccio i J. Ilg, Kraków 1991, s. 145.

⁵ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1986, s. 262.

[...] bo wszystkie przemiany naszej natury pod wpływem nauki mają znamię fantastyczności, jakby wykraczały poza normalny bieg rozwoju. Jesteśmy u progu ludzkości niesamowitej. Rozum dokona na nas zabiegów, nie dających się dzisiaj przewidzieć. Ciągłe musimy iść naprzód, jego sylogizmy nigdy się nie cofają – nie wracają do punktu wyjścia. [...] człowiek przyszłości, twór nauki, będzie radykalnie różny, niepojęty, bez związku z nami⁶.

Gombrowicz wyczulony jest na ów typ rozumu, jaki wraz z nowożytnością się pojawił: rozumu naukowego, proceduralnego, rozumu ekspansjonistycznego, który chce poddać sobie wszelką rzeczywistość, aby poprzez jej pojęcie (uwięzienie w pojęciu), utorować sobie drogę do panowania nad nią. To przecież jeden z prekursorów nowożytnej nauki F. Bacon wołał: „Wiedza to potęga”. Poprzez swoje oświeceniowe perypetie rozum ów tworzy szczelną pajęczynę racjonalizmu scjentyistycznego, który prowadzi do wyjąłowania, zubożenia i dewastacji rzeczywistości. Wszystko, co standardom narzuconym przez taki rozum się nie poddaje, należy uznać za czysty nonsens, skazane jest tym samym na nieistnienie, na banicję z obszaru coraz węższej rzeczywistości fizycznej, tzn. badanej przez nauki ścisłe. Znamienne jest to, że negatywnymi bohaterami Gombrowiczowskiej historii filozofii są właśnie pozytywiści. Jest pod tym względem (choć pewnie nie tylko) jakaś głęboka więź pomiędzy H. Elzenbergiem i autorem *Pornografii*. Wszak toruński uczony pisał: „neopozytywista – istota człekokształtna, z którą nie ma ludzkiego porozumienia”. W stylu iście Nietscheańskim pisze Gombrowicz:

[...] ale wkrótce pocznijemy wyć widząc, jak ta przyjaciółka, dobrodziejka, Nauka, coraz bardziej rozpetana, staje się bykiem biorącym nas na rogi, żywiołem bardziej nieobliczalnym od wszystkich, z jakimi dotąd mieliśmy do czynienia. Wzmagające się światło przeobrazi się w ciemność i znajdziemy się w nowej nocy, najgorszej⁷.

Stosownie do takiej postaci rozumu, wznoszącego wszechogarniający gmach nauki, Gombrowicz zanotuje:

Jednak imperializm rozumu jest straszny. Gdy tylko rozum spostrzeże, że jakaś część rzeczywistości mu się wymyka, natychmiast rzuca się, aby ją pożreć. Od Arystotelesa do Kartezjusza rozum zachowywał się na ogół spokojnie, ponieważ sądził, że wszystko może być zrozumiane. Ale już Krytyka Czystego Rozumu a potem Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard i inni zaczęli wyznaczać terytoria niedostępne myśleniu i odkrywać, że życie śmieje się z rozumu. Tego rozum znieść nie mógł i odtąd zaczyna się jego udręka, która w egzystencjalizmie osiąga tragikomiczną kulminację.

⁶ Tamże, s. 265.

⁷ Tamże, s. 261.

Tu bowiem rozum spotyka się już oko w oko z największym i najbardziej nieuchwytnym z szyderców – z życiem. I on sam odkrył i skonkretyzował sobie tego wroga, można by powiedzieć iż tak długo myśleli, aż w końcu wymyślili coś, o czym już nie mogą myśleć⁸.

Na plan pierwszy w tej wypowiedzi wysuwa się nieprzewycięzalna opozycja pomiędzy rozumem i rzeczywistością, która okazuje się być dla niego niedostępna, a nazwana tutaj życiem. Rozum jest obcy życiu, życie rozumowi. Opozycji takich pojawi się u Gombrowicza więcej. Język, umysł, myśl rozstają się ze światem zewnętrznym, ale same też nieustannie balansują na granicy absurdu, bądź w absurd nieustannie się staczają (kulminację osiągając w teatrze absurdu Becketta czy Jonesco). Zresztą inaczej być nie może.

Trudny ateizm Gombrowicza

Więź pomiędzy światem pozaludzkiem i człowiekiem zerwana zostaje w czasach nowożytnych stopniowo i konsekwentnie, od kiedy za sprawą Kartezjusza dokonuje się ów słynny „zwrot do podmiotu” (pojawia się w dziejach myśli filozoficznej „paradygmat mentalistyczny”), a potem „zaćmieniu” ulega rzeczywistość Boga. Skoro świat jest dziełem przypadku (nie zaś wyrazem żadnego wyższego Logosu), „zrucony” weń człowiek jawi się jako „bezużyteczna pasja”, która nie znajduje nijakiego usprawiedliwienia w ramach absurdalnego, bo głuchego kosmosu (tutaj tożsamego z chaosem). Znamienne jest pokrewieństwo twórczości Gombrowicza z powieściami czy dramatami, a nawet dziełami *stricte* filozoficznymi Sartre’a⁹. Przy tym nie ma mowy o naśladownictwie (*Byt i nicość* Sartre’a ukazał się w 1943 roku, zaś *Ferdynand* w 1937), a raczej jest obecna jakaś nieunikniona konsekwencja w podobnym postrzeganiu problemów jednego i drugiego zdeklarowanego ateisty. Znamienne jest jedno: „trudny” ateizm Gombrowicza nie potrafi uchylić się od nieustannego zadawania „pytań metafizycznych”. Niepokój intelektualny autora *Dziennika*, zarazem krytyczna czujność, nie pozwalają mu związać się z jakimkolwiek systemem filozoficznym. Zasadna wydaje się opinia wyrażona przez Andrzeja St. Kowalczyka:

Prowadził on dialog z marksizmem, egzystencjalizmem czy chrześcijaństwem, czerpał w swoich analizach z metody fenomenologicznej, ale nigdy nie stał się zwolennikiem czy wyznawcą. Ponad wszystko cenił swą intelektualną autonomię i wolność (czego zresztą dowiódł całym swoim życiem), którą pojmował jako nieustanną walkę kępującą człowieka Formą. Żaden z wielkich filozofów XX stule-

⁸ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, dz. cyt., s. 292.

⁹ Wspomnieć tutaj należy chociażby znakomite studium porównawcze J. Franczaka *Rzecz o nierzeczywistości. Młodości J. P. Sartre’a i Ferdynanda W. Gombrowicza*, Kraków 2002.

cia nie stał się jego przewodnikiem i mistrzem, któremu Gombrowicz bez reszty by zaufał¹⁰.

Spróbujmy zatem prześledzić meandry owego „ateistycznego myślenia” myśliciela niezależnego, który deklaruje nieustannie swoją intelektualną autarkię, swoistą wyniosłość.

W *Testamencie* zanotuje:

Rozstanie z Bogiem – sprawa wielkiej wagi, bo otwierająca umysł na całość świata – odbyło się we mnie gładko i niepostrzeżenie, nie wiem, jakoś tak się stało, że w piętnastym czy w czternastym roku życia przestałem się zajmować Bogiem. Ale chyba i przedtem nie zajmowałem się nim zanadto¹¹.

Ów dystans wobec „problematyki” Boga, który u Sartre’a raz za razem zamienia się w otwartą wojnę z Bogiem (Sartre bywa wielce pobożnym ateistą, zwłaszcza gdy rośnie jego zaangażowanie w komunizm) u Gombrowicza może mieć podłoże charakterologiczne. Autor *Kosmosu* chce za wszelką cenę zachować postawę konsekwentnego sceptyka, a zarazem uchronić się przed jakimkolwiek moralizatorstwem czy pozowaniem na proroka, dającego mocne oraz wyzbyte z wszelkich wątpliwości wskazania, jak żyć należy. Podziwia M. Montaigne’a, choć ostatecznie rozmija się z autorem *Prób*. Deklaruje się jako zwolennik szkoły myśliciela francuskiego, ostrzegając zarazem przed władzą, jaką bardzo często nad zdrowym rozsądkiem roztaczają systemy filozoficzne, wklajając w bezmyślność. W swojej postawie zbliża się do zalecenia Woltera, aby własny swój ogródek uprawiać raczej, a nie ulegać pokusie stawania na czele rodzaju ludzkiego, bądź ponoszenia za swoje wierzenia najwyższej sankcji, czyli męczeństwa. Czyżby obrona zdrowego rozsądku? Przecie z fanatyzmów wszelakiego rodzaju nigdy nic dobrego nie wynika. Zatem sceptycyzm zaprawiony epikurejskim postulatem: „żyj w ukryciu”. Wszak sceptycyzm umiarkowany, traktowany z dystansem, jak okazuje się w powieści *Opętani*, gdzie w usta jednego z bohaterów wkłada następujące słowa: „Czy warto być czystym sceptykiem bez domieszki? Toć odarłoby się życie ze wszystkich złudzeń, które tyle barwy mu nadają. Zgłębiać tajemnice aż miło, ale dla doznań poznawczych, nie dla tryumfu niewiary”¹². Demaskator wszelkiego rodzaju nieautentyczności, udawania, stwarzania się człowieka przez człowieka, plagiatów i naśladownictwa, chce aby mgiełka złudzeń snuła się między ludźmi, aby zatem jakiś „Bóg” złej wiary miał swoje miejsce w „kościelnie międzyludzkim”. Głosi jednak w sposób jednoznaczny nieufność wobec wszelkich

¹⁰ A. S. Kowalczyk, *Gombrowicz i Husserl*, „Znak”, 1984, nr 354–355, s. 625.

¹¹ W. Gombrowicz, *Testament*, Warszawa 1990, s. 14. Por. relację Sartre’a o swoim rozstaniu z Bogiem, pomieszczoną w autobiografii *Słowa*, przede wszystkim s. 81–82.

¹² W. Gombrowicz, *Opętani*, dz. cyt., s. 272–273.

teorii, idei jednoznacznych, nie znoszących sprzeciwu, za które życie się oddaje, ale i w imię których życie innym się odbiera. Zdaje się być tutaj bardziej konsekwentny aniżeli egzystencjalista Sartre. Znowu zanotuje w *Testamencie*:

nie, najmniejszego powołania nie miałem na mnicha, który wierzy, boi się nie wierzyć, nie dopuszcza zwątpienia, utwierdza się w wierze. Teorie? Idee? Od zawsze wiedziałem, że to sita, przez które życie przecieka. A rola postępowego intelektualisty „zaangażowanego” i pouczającego ludzkość jaka ma być jej droga wyglądał mi zbyt pretensjonalnie i frywolnie [...]. Gdzież dyplom, mówiłem sobie, który mnie upoważnia do przewodzenia ludzkości, a nuż jestem głupcem, który wprowadza tylko zamęt i utrudnia innym pozytywną robotę? Czyż historia nie roi się od dusz szlachetnych, których nieposkromiona szlachetność narobiła okropnego bigosu i stała się zarzewiem długotrwałych mordobić? [...] Komunizm, fašyzm, kościół, jakakolwiek wiara? Nie¹³.

Gdzie zatem ulokować owego ateistę, bez przesądów (tak mówi o sobie na dalszych stronach Testamentu¹⁴)? Ani kapłan, ani błazen. A może jest głosicielem niezobowiązującej lekkości bytu, gdzie wszystko jest względne, a zatem dozwolone? Swoisty anarchizm aksjologiczny? Pragmatyzm na użytek lekkoducha, który ze wszystkiego szydzi, dla którego żadne świętości nie istnieją? Znow nie do końca. Wyraźnie podkreśla przecież swój nieklamany podziw dla niezwyklej myślicielki S. Weil, zaangażowanej (politycznie i społecznie), mistyczki przy tym, zwanej przez siebie współczesnych „imperatywem kategorycznym w spódnicy”. Jednak przeciwstawia jej egzystencji heroicznej, wypełnionej pasją myślenia bezkompromisowego swój chłodny dystans, wręcz „wieczne uchylanie się życiu”. Być może zatem iż „drugim dnem” myśli i metody Gombrowicza nie jest pragmatyczny cynizm i relatywizm, ale rzetelne dążenie do wywikłania człowieka z jego psychologicznych i intelektualnych ograniczeń, jakie nakłada na niego z konieczności przynależność do wspólnoty czy to w postaci narodu, klasy, rasy, środowiska, dziedzictwo historyczne czy pragnienie kompensacji swoich słabości. Czy wszakże nie jest to pogoń za widmem urojonym? Wszak bycie człowiekiem jest ściśle związane z przynależnością do wspólnoty narodowej, historycznej, społecznej. Nie istnieje człowiek „nagi”. Czy pasja demaskatorska Gombrowicza nie przekształca się w budowanie nowych iluzji, czy demistyfikacja, którą autor Pornografii uprawia nie staje się nowym rodzajem mistyfikacji, w ramach której jest już tylko przeniknięta dowolnością gra, tocząca się wedle wyznaczanych arbitralnie reguł. Z całą pewnością Gombrowicza można dołączyć do owych sławnych „mistrzów podejrzeń” (tak nazwał P. Ricoeur F. Nietzschego, K. Marksa, Z. Freuda), czy jednak owa sztuczna gra zafałszowań oraz wszechobecnej iluzji, w którą je-

¹³ W. Gombrowicz, *Testament*, dz. cyt., s. 27–28.

¹⁴ Tamże, s. 99.

steśmy bez reszty uwikłani, nie obejmuje również samego demaskatora, czyniąc z niego jeszcze jeden element struktury gry? O podobnym uwikłaniu człowieka w „grę” pisał kiedyś R. M. Rilke, w wierszu zatytułowanym *Doświadczenie śmierci*. „Świat jeszcze pełen jest ról, które gramy / [...] / gra także śmierć, chociaż się nie podoba. / Lecz gdyś odchodził zabłysło na scenie pasmo rzeczywistości przez tę szparę, [...] Lecz gramy dalej. Ciężko, gorzko wyuczone recytując, z gestami z minami niekiedy; / Lecz życie twoje od nas oddalone / i usunięte z tej naszej komedii / może nas najść jak wiedza o doznanej / rzeczywistości, spadając wśród blasku, / tak, że możemy na chwilę porwani / istnienie grać nie myśląc o oklasku”¹⁵. Właśnie doświadczenie śmierci wyrwa człowieka z wszelkich sztuczności i nieautentyczności, sprawiając, że choćby ten jeden raz w obliczu jedyności i niepowtarzalności śmierci „gramy istnienie nie myśląc o oklasku”. U Gombrowicza jednak nawet śmierć jest elementem sztucznej i pozornej gry. Przywołajmy jeszcze raz A. Kowalczyka:

Świat Gombrowicza jest otwarty, jego granic nie strzegą dogmaty, nie ma celników konfiskujących myśli. Ale obowiązuje surowy krytycyzm, tu myśli się na serio i sądzi bez taryfy ulgowej. Świat ten nie zna stabilizacji i uspokojenia, bo dla umysłu wolnego są to synonimy śmierci¹⁶.

Czy jednak ów otwarty Gombrowiczowski świat nie jest przypadkiem światem rozmytych znaczeń, walki tyleż bezwzględnej, co jałowej, o zachowanie swojej autentyczności, która okazuje się nieuchwytnym horyzontem, za którym nie ma nic? Czy próba dotarcia do swojego jedyne, niepowtarzalnego „ja” rdzenia swoje osobowości nie kończy się katastrofą? Czy „ja” nie okaże się gramatyczną fikcją, urojeniem? Tym bardziej bezzasadna i pusta jest tęsknota za Bogiem nieistniejącym, jako absolutnym punktem odniesienia. Tym przeraźliwiej rozbrzmiewają słowa Makbeta: Życie jest tylko powieścią idioty, głupia, wrzaskliwą i nic nie znaczącą”. Oto tropy, które zostawia Gombrowicz w swoich powieściach. Autor *Kosmosu* jawi się tutaj jako polska wersja Nietzschego, który wyciągnął ostateczne konsekwencje z wydarzenia opisanego w *Wiedzy radosnej*. Przypomnijmy fragment tego tekstu:

Gdzie się Bóg podział? – zawołał – Powiem wam! Zabiliśmy go – wy i ja! [...] Kto dał nam gąbkę, by zetrzeć cały widnokrąg? Cóż uczyniliśmy, odpętuując ziemię od jej słońca? Dokąd zdąża teraz? Dokąd my zdążamy? Precz od wszystkich słońc? Nie spadamy ustawicznie? I w tył i w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i w górze? Czyż nie błądzimy jakby w nieskończonej nicości? Czyż nie owiewa nas pusty przestwór? Czy nie pozimniało?¹⁷.

¹⁵ R. M. Rilke, *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1987, s. 97.

¹⁶ A. Kowalczyk, *Gombrowicz i Husserl*, dz. cyt., s. 628.

¹⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 110–111.

Pornografia ze swoją misternie utkaną akcją jest przecież osnuta wokół wydarzenia „śmierci Boga”. Gombrowicz zanotuje w *Dzienniku*:

Nie ma co marzyć o Bogu absolutnym na wysokościach, w dawniejszym stylu. Ten Bóg rzeczywiście mi umarł, nie wynajdę w sobie takiego Boga, żeby nie wiem co, nie ma we mnie na to materiału¹⁸.

Pozostaje zatem zimna kalkulacja, aktorstwo, poza. W ten sposób organizacja świata na nowo *post mortem Dei* przybiera formę groteski. Wszystko odarte z wyższych znaczeń traci wymiar tajemnicy: miłość, pożądanie, śmierć, morderstwo. Są już tylko ludzie. Ale mówiąc za Sartrem ci inni, to właśnie piekło. Píše w *Ślubie*: „Świętość, majestat, władza, prawo, moralność, miłość, śmieszność, głupota, mądrość. Wszystko to wytwarza się z ludzi, jak alkohol z kartofli”¹⁹. A wcześniej:

Człowiek jest poddany temu, co tworzy się „między” ludźmi i nie ma dla niego innej boskości jak tylko ta, która z ludzi się rodzi. [...] Ale to wszystko dokonywa się przez Formę: to znaczy, że ludzie, łącząc się między sobą, narzucają sobie nawzajem taki czy inny sposób bycia, mówienia, działania... i każdy zniekształca innych, będąc zarazem przez nich zniekształcany²⁰.

Zaś w przedmowie do *Transatlantyku* napisze:

...że dla mnie człowiek jest bez przerwy przez ludzi stwarzany. Ta wizja (gdyż nie jest to żadna filozofia) stanowi punkt wyjściowy mego świata: świata, gdzie człowiek związany jest z człowiekiem; gdzie człowiek dąży do człowieka; gdzie człowiek pod nieustannym ciśnieniem człowieka, co chwilę się stwarza i przetwarza; gdzie właściwie trudno jest mówić o jakiejś określonej, statycznej istocie ludzkiej, a raczej wchodzą w grę międzyludzkie napięcia i nasilenia, które nas –ludzi– wyznaczają i określają w każdej chwili. Tu więc człowiek poddany jest temu, co się dzieje między ludźmi i ze wszystkich żywiołów natury ten żywioł międzyludzkiego stwarzania jest najgwałtowniejszy, i będąc ludzkim, jest zarazem nieludzkim i nadludzkim²¹.

Tekst ten o niezwyklej gęstości znaczeń jeszcze raz wikła czytelnika w strukturę „kościółka międzyludzkiego”. Dusząca atmosfera tego kościoła szuka swojego „wentyla bezpieczeństwa”. Znajduje go w tajemniczym pierwiastku „nieludzkiego” bądź „nadmudzkiego”. Czy jednak w języku Gombrowicza nie będzie to sfera bądź czegoś zwierzęcego, bądź demonicznego?

¹⁸ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, dz. cyt., s. 276–277.

¹⁹ W. Gombrowicz, *Ślub*, Kraków 1986, s. 176.

²⁰ Tamże, s. 91.

²¹ W. Gombrowicz, *Transatlantyk*, Kraków 1986, s. 128.

Dekonstrukcja sumienia?

Na drogach poszukiwań autentyczności człowieka, pytań, czy istnieje jakiegokolwiek „ja”, uprzednie względem skomplikowanej gry masek, czy istnieje osoba skrywająca się poza kreowanymi przez jednostkę postaciami, musimy zetknąć się z problematyką sumienia. „Ego” Gombrowicza wypełnione jest jakąś niegasnącą tęsknotą za „transcendencją”, czyli wykraczania poza teatr, poza role narzucane mu przez strukturę „międzyludzkiego kościoła”. Celnie zaznacza G. Herling-Grudziński:

Być sobą – marzenie Gombrowicza – staje się w międzyludzkiem zaplątaniu marzeniem nieiszczalnym, sprowadza się co najwyżej do panowania jednych masek nad drugimi, by przynajmniej nie dać się uwieźć w raz zafiksowanym odbiciu²².

Przyjrzyjmy się zatem próbie wyjaśnienia sumienia w sposób czysto naturalistyczny, który dostrzega w nim jedynie wynik nacisków społecznych, procesów wychowawczych, wpływu środowiska. Sumienie tak rozumiane jest owocem wyłącznie immanentnych procesów, zaś tzw. „wyrzuty sumienia” są rezultatem niespełnienia oczekiwań, jakie pod adresem każdej jednostki kieruje społeczeństwo (czyli im więcej konformizmu w zachowaniu człowieka, tym lepiej, ponieważ tym mniej wyrzutów sumienia). Takie mechanizmy rozumienia sumienia przebiegają wedle zasady wyjaśniania „tego, co więcej” poprzez „to, co mniej”.

Pisze F. Nietzsche:

Treść naszego sumienia stanowi wszystko, czego regularnie i bez przyczyny żądały od nas w latach dzieciństwa osoby, które szanowaliśmy lub których się obawialiśmy. Sumienie budzi więc owo uczucie musu (to muszę zrobić, tego zaniechać), które nie pyta, dlaczego muszę? – We wszystkich wypadkach, w których rzecz robi się z *ponieważ* i *dlaczego*, postępuje człowiek bez udziału sumienia; zatem jednak jeszcze nie wbrew niemu. – Wiara w autorytety jest źródłem sumienia: nie jest więc ono głosem Boga w piersi człowieka, lecz głosem kilku ludzi w człowieku²³.

Źródłem moralności wedle Nietzschego jest brutalna konfrontacja jednostki ze społeczeństwem, którym rządzą pewne reguły, a którym jednostka za cenę przeżycia własnego musi ulec. Jednostka jest zmuszona uwewnętrznić zachowania tradycyjne. Sumienie jest więc zbudowane na ogromnym cierpieniu, ucisku i krwi. Jest wynikiem wychowania, które przebiega przez zrównanie i uniformizację. Należałoby zapytać: co zatem odzywa się w człowieku głębokim protestem

²² G. Herling-Grudziński, *Godzina cieni. Eseje*, Kraków 1991, s. 91.

²³ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 158.

wówczas, kiedy uniformizacja i zrównanie stają się nieludzkie? Co sprawia, że istota ludzka jest gotowa poświęcić swoje życie, kiedy znika racja życia? Czy tylko dekadencja?

Podobny styl wyjaśnienia, czym tak naprawdę jest sumienie, znajdziemy u Gombrowicza. Umieszcza on człowieka w kręgu immanentnych relacji między ludźmi. Przypomina się znana teza J. P. Sartre'a: „są tylko ludzie”. Człowiek jest w całej rozciągłości stwarzany przez ludzi („kościół międzyludzki”). Tym, co nieustannie człowieka fałszuje jest forma, czyli wszelkie sposób uzewnętrzniania się człowieka, słowa, idee, gesty czyny. Jak powie w *Rozmowie*:

Forma to kostium, który przywdziewamy, by okryć naszą nagość zawstydzającą... a zwłaszcza by wobec innych wydać się bardziej „dojrzałymi” niż jesteśmy. A więc forma nasza tworzy się głównie w sferze międzyludzkiej... Tym sposobem dochodzimy do pewnej relatywizacji człowieka. Z jedną osobą jestem szlachetny, z inną podły, z tym mądry z tamtym głupi... Można więc powiedzieć, że w każdym momencie jestem ‘stwarzany’ przez innych²⁴.

Nie chodzi tutaj tylko o zależność człowieka od środowiska, od grupy społecznej, która narzuca mu obyczaj, styl, konwenans. Człowiek jest stwarzany przez drugiego człowieka od zewnątrz. Jestem taki, jakie są wobec mnie oczekiwania, myślę, jak się myśli, jestem mówiony słowami, jakie są w obiegu. Zanotuje Gombrowicz: „A w »Ślubie« czarno na białym wypisano: »nie my mówimy słowa, to słowa nas mówią«”²⁵. W innym miejscu *Dziennika* jeszcze raz podkreśli:

Przecież mój człowiek jest stwarzany od zewnątrz, czyli z istoty swojej nieautentyczny – będący zawsze nie sobą, gdyż określa go forma, która rodzi się między ludźmi. Jego *ja* jest mu zatem wyznaczone w owej *międzyludzkości*. Wieczysty aktor, ale aktor naturalny, ponieważ sztuczność jest mu wrodzona, ona stanowi cechę jego człowieczeństwa – być człowiekiem to znaczy być aktorem – być człowiekiem to znaczy udawać człowieka – być człowiekiem to zachowywać się jak człowiek, nie będą nim w samej głębi – być człowiekiem to recytować człowieczeństwo²⁶.

Ogłoszona zostaje tutaj śmierć człowieka. Człowiek jako taki nie istnieje, istnieją tylko struktury, które rządzą najgłębszymi wymiarami bytu ludzkiego. Niejasna jest w tej perspektywie świadomość nieautentyczności mojego istnienia oraz przemożna wola autentyczności. Człowiek gra rolę w jakimś ponurym dramacie. Utkany z udawanych zachowań niesie w sobie sztuczność jak fatalność, przed którą nie sposób uciec. Uciekają przed jedną, wpada w objęcia innej. Cała

²⁴ W. Gombrowicz, *Byłem pierwszym strukturalistą*, dz. cyt., s. 146–147.

²⁵ W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, Kraków 1986, s. 231.

²⁶ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1988, s. 9.

przestrzeń, jaka mu jest wyznaczona, to niekończący się taniec chochoła. Pragnie szczerości (tylko po co), chce być sobą, ale nieustannie musi prowadzić grę, grając wobec innych grających, Gra zbrodniarza, świętego, zwyczajnego, przeciętnego obywatela, ale nigdy nie jest w stanie być sobą autentycznym. Jak daleko rozciąga się przestrzeń gry, czy rzeczywiście wszystko jest grą, czy też ma miejsce jakieś wydarzenie, istnieje jakaś siła, która kończy grę i rzuca człowieka w objęcie rzeczywistości? Wydaje się, iż w perspektywie „kościółki międzyludzkiego” nic takiego nie jest możliwe. Dlatego też Gombrowicz zanotuje:

Chcę być sobą, tak, choć wiem, że nie ma nic bardziej zwodniczego, niż to „ja” nieosiągalne, wiem też, że cały honor i wartość życia polega na nieustannej za nim pogoni, nieustanne jego obronie. Katolik nazwałby to walką o własną duszę, a egzystencjalista wołał autentyczności²⁷.

W perspektywie koncepcji „międzyludzkiego kościoła” Gombrowicz poddaje interpretacji wydarzenia rozgrywające się na kartach powieści F. Dostojewskiego *Zbrodnia i kara*. Jak wiemy rozgrywa się w niej ogromny dramat sumienia. Gombrowicz twierdzi przeciwnie: Raskolnikow po popełnieniu zbrodni nie przeżywa wyrzutów sumienia. Sumienie jest tylko systemem odbić zwierciadlanych. Raskolnikow przyznaje się do zbrodni tylko dlatego, że odczuwa presję otoczenia, które potępiłoby go jako zbrodniarza. Gombrowicz zapisze:

Ale powiadam, to nie jego sumienia sąd – to sąd powstały z odbicia; sąd zwierciadlany. Co do mnie, skłonny byłbym uważać, że sumienie Raskolnikowi przejawia się tylko w jednym: gdy poddaje się temu sztucznemu, międzyludzkiemu, zwierciadlanemu sumieniu, jak gdyby ono było jego prawowitym sumieniem²⁸.

Zapytajmy najpierw, czy taka interpretacja jest zgodna z intencją Dostojewskiego przedstawioną w powieści? Pisarz rosyjski podkreśla, że jego bohater „żył na katordze jakby ze spuszczonego wzrokiem” i „wyczuwał w sobie i w swych przekonaniach głęboki fałsz”. Była to „zapowiedź przyszłego zmartwychwstania, przyszłego nowego poglądu na życie. Pod poduszką Raskolnikowi leżała Ewangelia. Wziął ją odruchowo”. Czy radykalna, wewnętrzna przemiana myślenia, nawrócenie, jest także częścią gry, zdejmowania i nakładania masek, krygowania się przed zwierciadłem społecznym? Czy nie mamy tu do czynienia z sam na sam z Bogiem, który w ciszy sumienia pokazuje zbrodniarzowi, kim naprawdę jest i co naprawdę uczynił. W odpowiedzi Gombrowiczowi pisze G. Herling-Grudziński:

Gdyby więc, jak chce w praktyce Gombrowicz, poprzestać na Raskolnikowi, widzącym siebie najpierw własnymi oczami, a potem oczami innych, *Zbrodnia*

²⁷ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, dz. cyt., s. 305.

²⁸ G. Herling-Grudziński, *Godzina cieni*, dz. cyt., s. 89.

i kara byłaby tylko powieścią o normach współżycia społecznego, historią adaptacji przestępcy do kodeksów postępowania przyjętych przez zbiorowość. Rzecz jasna, tak nie jest. Raskolnikow, *nadczołowiek* uniżony, dojrzewa stopniowo do spojrzenia na siebie oczami Boga. Idzie tu nie nawet o dosłowność nawrócenia, które Dostojewski szkicuje w trzech zaledwie zdaniach, ale o świadomą potrzebę zaszczepienia swojego *ja* (nad otchłanią) o coś odeń wyższego. O co? O *kościół międzyludzki*, powiedziałby Gombrowicz. O Boga, mówi Dostojewski, czyli o wartość absolutną i niezmienną²⁹.

Gombrowiczowski „kościół międzyludzki” jest grą cieni, które chcąc być ludźmi, nakładają maski. Być naprawdę – to podjąć uczestnictwo w grze. Im więcej pozorów, tym ciekawsza gra. Ale też by gra była ciekawsza, tym więcej trzeba pozorów. Tu nie chodzi już o prawdę. Prawdy wszelkie, mówiąc za Nietzschem, są tylko użytecznymi kłamstwami. Wszystkim rządzi już tylko pragmatyka i cynizm. W takim świecie zdrada jest tylko pozorem zdrady, wierność pozorem wierności, zbrodnia pozorem zbrodni. Wszystko jest „na niby”. Wszystko to przecież tylko gra. W ten sposób „kościół międzyludzki” prędko przemienić się musi w „kościół nieludzki”, w którym aktorzy zaczną ociekać prawdziwą krwią, a pozór zdrady znacznie wznosić prawdziwe więzienia, obozy koncentracyjne i obozy pracy.

Myślenie Gombrowicza, tak bardzo wkorzenione w czas, w którym przyszło mu żyć, nosi na sobie całe piętno tej epoki. Strukturalizm, egzystencjalizm, fenomenologia, marksizm, to wątki obecne w twórczości polskiego pisarza. Z żadnym z tych nurtów nie utożsamia się jednak bez reszty. Zachowuje zawsze stosowny dystans nieufnego intelektualisty. Jawi się tutaj jako zwolennik racjonalizmu krytycznego w stylu K. R. Poppera. Niewątpliwie podpisałby się obiema rękami pod wyważoną i ostrożną wypowiedzią myśliciela: „Jeśli miałbym dać prostą formułę lub receptę na rozróżnienie pomiędzy tym, co określam jako dopuszczalne plany reformy społecznej a niedopuszczalnymi projektami utopii, to mógłbym tak powiedzieć: Działaj na rzecz eliminacji zła konkretnego raczej niż na rzecz realizacji abstrakcyjnego dobra. Nie zdążaj do zapewnienia dobra środkami politycznymi. Zdążaj raczej do eliminacji konkretnych cierpień”. Jednocześnie usiłuje Gombrowicz wysłowić obraz człowieka *post mortem Dei*. Obraz porwany, rozmywający się, coraz bardziej karykaturalny. Jest jakaś uczciwość intelektualna w tym przedsięwzięciu. Z tej racji warto do pism Gombrowicza powracać.

²⁹ G. Herling-Grudziński, *Godzina cieni*, dz. cyt., s. 90–91.

Witold Gombrowicz Wanderungen ringsum Philosophia

W. Gombrowicz – Dekonstruktionist, post-modernistische Denker, Post-strukturalist? Wir wissen nicht. Das sind nur Etiketten. Aber das sind auch grundsätzlichen Fragen. Wir können auch sagen, dass er Atheist ist, aber sein Atheismus ist sehr schwierig. Eine ist gewiss. Gombrowicz versucht Bild des Menschen post mortem Dei auszudrücken. Fortreissende, aufweichende, mehr und mehr verzerrt. Und ist geistige Redlichkeit in diese Unternehmen.



Tomasz Mróz

*Platon jako miara filozoficznej doskonałości
w pracach historycznofilozoficznych Adama I. Zabellewicza (część II)
Plato as a measure of philosophical excellency in A. Zabellewicz's works
in the field of the history of philosophy (part 2)*

Tomasz Mróz

*Wokół Platona w „Rozmowach zmarłych” Ignacego Krasickiego
Around Plato in the Dialogues of the Dead (Rozmowy zmarłych)
by Ignacy Krasicki*



TOMASZ MRÓZ

Platon jako miara filozoficznej doskonałości w pracach historycznofilozoficznych Adama I. Zabellewicza (część II)*

Ostateczna ocena Platona na tle historii filozofii wynika z samej koncepcji uprawiania historii filozofii. W tym względzie istotna jest następująca uwaga Zabellewicza dotycząca jej celów:

Nie dlatego przebiegamy dzieje filozofii, abyśmy urągali się ze słabości rozumu ludzkiego, lecz byśmy przez unikanie błędów poprzedników naszych pewniej postępować mogli. Nadto historia filozofii nie jest zbiorem samych błędów, lecz podaje nam oraz przykłady godnej naśladowania ścisłości w rozumowaniu¹.

Historia filozofii jest więc przede wszystkim dla filozofa wiedzą dotyczącą metod uprawiania filozofii samej. Jak uprawiać filozofię – i jak jej nie uprawiać – uczy tego jej historia.

I w Platonie możemy wytknąć niektóre uchybienia, możemy wiele z badań jego za piękne tylko poczytać marzenia, lecz obok nich znajdujemy myśli, które w wiekach następnych a nawet i w naszych czasach na ważne w zakresie poznania i działania ludzkiego naprowadziły odkrycia².

Z jednej więc strony Platon jest nauczycielem filozofii także dla współczesnych Zabellewiczowi, kiedy wciąż może być inspiracją filozoficzną dla kolejnych pokoleń filozofów. Z drugiej strony zaś – oceniając jego wielkość, trzeba dokonywać porównań odnoszących się do jego epoki. Z uwarunkowań historycznych bo-

* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2008-2010 jako projekt badawczy habilitacyjny nr NN 101 116435.

¹ Adam Ignacy Zabellewicz, *O zasługach Platona w filozofii*, w: *Posiedzenie publiczne Królewsko-Warszawskiego Uniwersytetu na uczczenie pamiętki uczonych mężów a mianowicie Polaków przy ukończeniu kursu rocznego nauk odbyte dnia 31 lipca 1821 roku*, Warszawa 1821, s. 67-68.

² A. I. Zabellewicz, *O zasługach Platona...*, dz. cyt., s. 69.

wiem wynika np. forma jego dzieł. Formułując ocenę trzeba więc mieć na uwadze zarówno aktualność, jak i historyczne znaczenie. Na obu tych polach Platon jest filozoficznym geniuszem³. Pośrednio z powyższych ogólnikowych deklaracji Zabellewicza wynika pogląd o ciągłości rozwoju filozofii.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że idee platońskie – wedle Zabellewicza – mają przede wszystkim znaczenie teoriopoznawcze. Ich funkcja metafizyczna jest dodatkowa, poprzez ześrodkowanie w ideach obu tych funkcji Platon – wedle warszawskiego profesora – tylko zagmatwał swój system.

Zabellewicz nie był jedynym, który w Polsce podjął wówczas problem idei w odniesieniu do Kanta i Platona. Nie był też jedynym, u którego pojawiło się w tej kwestii nieporozumienie. Józef Kalasanty Szaniawski (1764–1843) stwierdzał, że samo słowo „idea” pochodzi od Platona, czym zasadniczo była idea – tego nie precyzował, o genezie pojęcia zaś pisał: „było owocem wielkich przecuciów, i ożywiało całą filozofię owego, prawdziwie niebiańskiego geniuszu”⁴. Później zaś filozofowie nowożytni nadali temu pojęciu znaczenie wyobrażeń zmysłowych. O Kancie dalej zaś Szaniawski dodawał, że „przywrócił [ideom] owo pierwiastkowe znaczenie, i wznosił współczesnych o wiele szczeblów bliżej *ku rzeczy oznaczonej*”⁵. Z dalszego tekstu wynika normatywne rozumienie idei u Kanta, mającej służyć „rozumowemu objęciu” jako „s k a z ó w k o w e i k i e r u n k o w e n o r m y”⁶.

Szaniawski, wspominając Platona, nie stawiał sobie za zadanie wyjaśnienia rozumienia idei w Dialogach. Do idei psychologii, kosmologii i teologii, zapożyczonych od Kanta, dołączył Szaniawski inne, którym można przypisać już platońską proveniencję: prawda, moralność, piękno (określane jako „pięknota”) itd. Dodajmy jeszcze fragment charakteryzujący idee, Szaniawski opisuje ową ‘pięknotę’, odróżniając ją od ‘piękności’ jako cechy: „oznaczać ma Ideę, w której znajdują możemy normę do sądzenia o *wszelkiej* jakiegokolwiek rodzaju piękności. – Odróżnienie to służy i innym wyrazom, używanym do oznaczenia ideów”⁷.

Nie znający teorii idei czytelnik mógłby odnieść mylne wrażenie, że Kant powrócił do ich pierwotnego znaczenia platońskiego – a więc metafizycznego. Tak zrozumiął Szaniawskiego Stefan Harassek, kiedy do Szaniawskiego odniósł się krytycznie:

³ A. I. Zabellewicz, *O zasługach Platona...*, dz. cyt., s. 69.

⁴ J. K. Szaniawski, *Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii, pragnącemu znaleźć pewniejszą drogę do prawdziwego i wyższego oświecenia*, Lwów 1823, s. 236, przyp. ee.

⁵ Tamże, s. 236, przyp. ee.

⁶ Tamże, s. 236.

⁷ Tamże, s. 237–238, przyp. gg; Kazimierz Wojciechowski traktuje idee na podstawie powyższych fragmentów jako narzędzie do budowania nauki (*Technologia pracy umysłowej w Polsce. Zarys dziejów i analiza „Rad” J. K. Szaniawskiego, „Bibliotek Zasad Pracy Umysłowej”*, Warszawa 1947, s. 117–118).

raz, powołując się na Kanta, przypisuje im [ideom] wartość jedynie idei normatywnych, drugi raz głosi, że Kant przywrócił im pierwotne znaczenie, takie, jakie one miały u Platona. Oczywiście poglądy te żadną miarą nie dadzą się pogodzić⁸.

Ludwik Kasiński podobnie przypisał Szaniawskiemu „chwiejność poglądów”⁹ w kwestii interpretacji Kantowskich idei. Autor ten nie porównuje wprawdzie opinii Szaniawskiego o ideach Platona i Kanta, jednakże wskazuje, iż Szaniawski rozszerza znacząco zakres pojęcia idei znanego z filozofii krytycznej. Wedle Kasińskiego bowiem, Szaniawski przypisuje ideom możliwość bycia przedmiotem poznania, z czego wysnuwa wniosek, że Szaniawski przyznawał im realny byt. Słuszne jest stwierdzenie, że

poglądy jego [Szaniawskiego] w tej sprawie nie były wyraźnie określone: Szaniawski nigdy nie był zdecydowany odpowiedzieć stanowczo na pytanie, czy ideom przysługuje rzeczywiste istnienie, czy też należy im tylko przypisać charakter normatywny – usystematyzowania i zamknięcia całości doświadczenia¹⁰.

Szaniawski rzeczywiście nie zajął w tej kwestii jasnego i jednoznacznego stanowiska, warto jednak zwrócić uwagę na to, jak jednostronnie został tutaj potraktowany. Jako argument za ową chwiejnością Szaniawskiego i przyznawaniem przez niego ideom bytu realnego Kasiński przytoczył następujący fragment *Rad przyjacielskich*: „rozumowe I d e e nie powinny *spoczywać* w umyśle twoim, niby owe uogólnione i *czcze formy*”¹¹. Interpretator rozumował więc następująco: skoro idee nie powinny spoczywać w umyśle, ich miejsce jest poza nim. Nie zauważył jednakże, że w tej radzie dla samouków Szaniawski zaakcentował słowo „spoczywać”, a nie: „w umyśle”, dalszy ciąg jego rozważań, kolejne zdanie brzmi następująco: „Mają one być siłą organizującą wszystko, co ty – bądź z obcych źródeł, bądź z twojej własnodzielności nabywasz; trzeba im zatem nieustannie dodawać żywiołów do organizowania”¹². Z jakichś względów Kasiński przeoczył ten fragment. Szaniawskiemu bowiem nie szło o „miejsce” idei, ale o dynamiczny charakter poznania. Normatywność idei podkreślił w tym zdaniu jeszcze mocniej, kiedy radził ciągłe intelektualne ćwiczenie, usamodzielnienie myślenia, którego narzędziami są porządkujące je idee.

⁸ S. Harassek, *Kant w Polsce przed rokiem 1830*, „Prace Historyczno-Literackie” nr 8, Kraków 1916, s. 104. Dodajmy, że u współczesnych Szaniawski cieszył się taką estymą, że bywał nazywany „polskim Platonem”, co zresztą Harrasek odnotowuje (s. 112–113).

⁹ L. Kasiński, *Wpływ Kanta na Szaniawskiego*, „Przegląd Filozoficzny” R. XLII 1939, z. 1, s. 74.

¹⁰ Tamże, s. 74.

¹¹ J. K. Szaniawski, *Rady przyjacielskie...*, dz. cyt., s. 241.

¹² Tamże, s. 241.

Do tego samego fragmentu co Harassek, dotyczącego rozumienia idei u Platona i Kanta, odniósł się Stefan Kaczmarek: „Oczywiście, przekonanie o realnym istnieniu idei nie da się pogodzić z poglądami Kanta na tę kwestię”¹³. Kaczmarek jednak, w przeciwieństwie do Harasska, podjął próbę uzasadnienia celowości słów Szaniawskiego. Wedle Kaczmarka, Szaniawski świadomie zinterpretował – choć może bardziej zgodnym z prawdą byłoby stwierdzenie, że zmodyfikował – idee duszy i Boga w duchu metafizycznym. Przyczyny tego były dwojakie. Z jednej strony Szaniawski – jako krytyk materialistycznych dążeń Oświecenia – zdawał się pokazywać, że filozofia krytyczna, rzadko przyjmowana w Polsce przychylnie, jest przeciwna ideom Oświecenia, a przynajmniej niektórym z nich. Z drugiej strony – miał na celu poprawę wizerunku filozofii krytycznej. Stwierdził, że w Kantyzmie z ideami Boga i duszy związane jest realne istnienie, „by uczynić go bardziej strawnym dla mas reakcyjnej, katolickiej szlachty”¹⁴.

Motywy, jakie Kaczmarek przypisuje Szaniawskiemu, są ze wszech miar prawdopodobne w kontekście epoki i twórczości tego filozofa. Nie dotyczą jednak istoty problemu, gdyż kontekst wypowiedzi Szaniawskiego o ideach wedle Platona i Kanta nie wymaga poszukiwania dodatkowych motywów. Tym samym upada krytyka tego fragmentu *Rad przyjacielskich* dokonana przez Harasska. Szaniawski mianowicie, jakkolwiek nie wyraził się ściśle, miał na myśli raczej to, że Kanta rozumienie idei przywróciło je intelektowi, że idea przestała przynależeć do sfery wyobrażeń zmysłowych, gdzie znalazła się dzięki – a może raczej z winy – filozofów empirystów i sensualistów¹⁵. Oczywiście, rozumienie idei w filozofii brytyjskich empirystów dalekie było od jej Platońskiego oryginału, było to zaledwie to samo słowo, w odmiennym jednak znaczeniu. Kant więc nie tyle zwrócił się ku metafizycznemu rozumieniu idei, ale – podobnie jak Platon – uczynił idee przedmiotem poznania intelektualnego, pozostając przy własnym poglądzie na ich realne istnienie.

Zostawiając jednak na boku zagadnienie słuszności krytyki pióra Harasska, dokonał Szaniawski pewnego połączenia rozumienia idei u Platona i Kanta. Na podstawie zaś rozprawy *Co jest filozofia?* można domniemywać, że i on, przed

¹³ S. Kaczmarek, „Polski kantyzm” w *poglądach filozoficznych Józefa Kalasantego Szaniawskiego*, w: *W kręgu inspiracji kantowskich*, praca zbiorowa pod redakcją Romana Kozłowskiego, „Prace Komisji Filozoficznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” t. XIV, Warszawa–Poznań 1983, s. 146–147.

¹⁴ Tamże, s. 147.

¹⁵ W jednej z wcześniejszych prac, gdzie S. Kaczmarek nieco szerzej omawia poglądy Szaniawskiego (*Początki Kantyzmu. Reakcja przeciw Kantyzmowi w Polsce*, „Filozofia i Logika” nr 1, Poznań 1961), wspomina w kontekście idei o brytyjskich empirystach (s. 41), nie wyciąga jednak z tego poniższych wniosków, tylko podkreśla owo niezdecydowanie i niejednoznaczność Szaniawskiego interpretacji teorii idei w filozofii Platona i Kanta (s. 42–43).

Zabellewiczem, zauważył ciągłość filozofii prowadzącą od Platona – m. in. przez Kartezjusza i Leibniza – do Kanta¹⁶.

Harassek swoją opinię o Szaniawskim wypowiedział dość mocno: „niezbyt jasno zdawał sobie sprawę z zasadniczych różnic między Kantem a jego poprzednikami; mówiąc zaś o nich, zbyt wyraźnie podkreśla Platona, Descarta, a zwłaszcza Leibniza, by go nie wolno było posądzić, że istotnie w tych trzech myślicielach upatrywał jakieś ogniwa, wiążące ich ściślej z Kantem”¹⁷. Zabellewicz poglądy Szaniawskiego znał, jego dzieła uważał za cenne dla studentów filozofii i publicznie zalecał im do czytania *Rady przyjacielskie*¹⁸. Szaniawskiego można więc uznać za możliwą inspirację dla zaakcentowania teoriopoznawczego rozumienia Platońskich idei u Zabellewicza. Podobną opinię, co Harassek o Szaniawskim, wyraził Straszewski o Zabellewiczu, określając jego postawę filozoficzną jako zasadniczo eklektyczną: „Na ukształtowanie się jego poglądów filozoficznych złożyły się czynniki następujące: Filozofia grecka, Kant i filozofia angielska. Mamy tu więc znowu na gruncie umysłowości polskiej nowe połączenie się wpływów Kantianizmu i angielskich, ale na podłożu zaczerpniętym z dziejów filozofii starożytnej”¹⁹. Zabellewicz dostrzegał więc, że w ogólnych zarysach te stanowiska filozoficzne wziętej musi łączyć niż dzielić.

Szaniawski zajął się także filozofią praktyczną Platona, której – obok Sokratesa, Arystotelesa, Epikura i stoików – poświęcił miejsce w innej rozprawie. Platońskiej koncepcji politycznej poświęcił tam Szaniawski dwanaście stron, całość pisma – jak sam podawał – oparł na pracach Christiana Garve²⁰. Pomysłem politycznym Platona nadał rangę systemu, gdyż „przez systema rozumie się układ, w którym rozmaite pojedyncze części jakiej nauki podciągają się pod jedność widoków, środków i prawideł, a tak jedną tylko trafnie połączoną stanowią całość”²¹. Stąd więc szkic przedstawiał jedynie najważniejsze zasady tych systemów. Szaniawski akcentował ciągłość poglądów filozoficznych od Sokratesa, przez Platona, po Arystotelesa. Platon był idealistą, gdyż wynikało to z jego umysłowości: „dzielność umysłu doprowadziła go do górnego stanowiska, skąd prze-

¹⁶ J. K. Szaniawski, *Co jest filozofia?* § 14, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, wyboru dokonał i wstępem poprzedził Władysław Tatarkiewicz, „Biblioteka Klasyków Filozofii. Pisarze Polscy”, Warszawa 1970, s. 59–60.

¹⁷ S. Harassek, *Kant w Polsce*, dz. cyt., s. 95.

¹⁸ A. I. Zabellewicz, *Rozprawa o filozofii*, [w:] *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, dz. cyt., s. 95.

¹⁹ M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porzbirowym*, t. 1, *Od rozbiorów do roku 1831*, Kraków 1912, s. 433.

²⁰ J. K. Szaniawski, *O znamienitszych systemach moralnych starożytności. Rzecz krótka*, „Roczniki Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk”, t. II, Warszawa 1803, s. 193–194.

²¹ Tamże, s. 197.

patrywać niejako zdawał się harmonię, dzieła Twórcy ogarniającą”²². Dlatego też Platon był autorem jednego z najważniejszych – jak powie Szaniawski: najpiękniejszych – systemów etycznych, które inspirowały późniejsze pokolenia²³.

Boski rozum w człowieku, odróżniający go od zwierząt, był podstawą moralności. Z natury zaś otrzymał człowiek pragnienie szczęścia, z tego samego źródła pochodzą środki, dzięki którym człowiek może osiągnąć szczęście. Nie jest ono możliwe bez doskonalenia się człowieka²⁴. O doskonałości zaś Szaniawski pisał:

Przez doskonałość zaś rozumiemy harmonię wszystkich części z całością, rozumiemy zdążność wszystkich środków, wszystkich bezpośrednich celów do jednego najwyższego zamiaru: udoskonala się zatem człowiek tym więcej, im wyraźniej władze i działania jego zmierzają ku osiągnięciu jednego ostatniego celu, ale celu takiego, który by prawdziwie wart był, aby do niego ściągaly się wszystkie inne pośrednicze cele²⁵.

Uszczęśliwienie i udoskonalenie człowieka jest możliwe dzięki wprowadzeniu w jego życie harmonii wynikającej z jedności celów i działań. Ten idealny obraz Platon próbował przełożyć na praktykę²⁶. „Trzeba więc było podnieść umysł i serca, a wskazując im cel właściwszy, otoczyć go powabami, które by nie dozwalały już spuszczać go z oczu”²⁷. Wspaniałe obraz państwa zarysowany przez Platona miał być atrakcyjnym dla jego współczesnych, a wynikał z głębokiej znajomości praw natury i jej harmonii, która przejawiała się w odpowiedniości struktury człowieka i państwa. Szczęście i doskonałość, zarówno jednostki jak i państwa zasada się więc na tej samej harmonii ich poszczególnych części²⁸. Zabellewicz, jak widzieliśmy, podobnie wyrażał się o dążeniu człowieka do doskonałości przez harmonię.

Zarzuty, jakie potomność kierowała pod adresem Platońskiego projektu, tj. uznanie go za wynik politycznego marzycielstwa, zostały przez Szaniawskiego odrzucone. Wynikały one zaś z tego, że Platon „przechodzi [...] szczupłą sferę popolitych w moralności i polityce wyobrażeń”²⁹. Platon działał całościowo, by nie rzec: totalnie. „Sam przestrzega, że wzór ten nie znajduje się nigdzie rzeczywistość, że jest tylko płodem rozumu, składającego wszystkie znamiona moralno-politycznej doskonałości, i wytykającego w oddaleniu cel świetny, do którego ciągle dąże-

²² Tamże, s. 206.

²³ Tamże, s. 207.

²⁴ Tamże, s. 207–208.

²⁵ Tamże, s. 208.

²⁶ Tamże, s. 208–209.

²⁷ Tamże, s. 209.

²⁸ Tamże, s. 209–212.

²⁹ Tamże, s. 214.

nie prawdziwym jest w udoskonalaniu postęmem³⁰. Szaniawski każe politykom mieć Platoński ideał społeczny za wzór, ale nie wskazuje, co konkretnie miałyby być z niego nadal aktualne. Każe jednak pamiętać, aby w całościowej wizji Platona nie oceniać poszczególnych aspektów projektu politycznego w oderwaniu od pozostałych. Zamiast niektórych detali rażących czytelnika początku XIX w., poleca Szaniawski badanie raczej ducha Platońskiej polityki³¹. Mimo tego, że *Państwo* Platona jest „dla dusz wzniesionych najdroższym starożytnym upominkiem”³², to nie jest projektem bez wad, na które zwrócił już uwagę uczeń Platona, piętnując jego arystokracizm czy brak konkretnych wskazówek etycznych³³.

Zabellewicz, wraz z Szaniawskim, nie przyznawał poplatońskiej filozofii wielkiego znaczenia. Arystoteles, mimo niezaprzeczonej wielkości, nie mógł się już równać z Platonem. Kiedy minęła epoka Arystotelesa, kiedy zmarł Aleksander Wielki, „filozofia liczy tylko niewolniczych cudzego zdania powtarzaczów, łatwowiernych erudytów, liche drobnostki wyskubujących krytyków i komentatorów, fałszujących dzieła starożytne oszustów, dialektycznych szermierzów i marzycieli mistycznych”³⁴. Zabellewicz, odrzucając filozofię neoplatońską jako źródło do poznania i zrozumienia Platonizmu, miał w Polsce poprzednika. Im gorzej w ich ocenie wypadała filozofia starożytna po Platonie – tym lepiej prezentował się on sam.

Szaniawski nie był jednak we względnie interpretacji filozofii starożytnej jedynie inspiracją Zabellewicza, ani nawet najważniejszą. Znając filozoficzne poglądy Zabellewicza – na tyle, na ile ze skromnego jego dorobku pisarskiego mogą one być poznane – i jego lektury, do których zaliczało się m.in. historycznofilozoficzne dzieło Tennemanna³⁵, można przypuszczać, że gdyby Platon poprzestał na uznaniu idei za „pryncypia myślenia, które zależy na łączeniu i wnioskowaniu czyli łączeniu pojęć stanowiących materiał myślenia”, ocena ‘ideologii’ wypadłaby znacznie lepiej.

Powiedzmy parę słów o polskiej recepcji *Historii filozofii* Tennemanna. Oceniają ją w Polsce nader krytycznie, zwłaszcza wartościujący stosunek autora do przedstawianych filozofów i ich systemów. Ocena ta opierała się najczęściej na popularnym skrócie tej pracy, której tom I – zawierający historię filozofii starożytnej

³⁰ Tamże, s. 214.

³¹ Tamże, s. 214–215.

³² Tamże, s. 216.

³³ Tamże, s. 217–218.

³⁴ J. K. Szaniawski, *Rzut oka na dzieje filozofii od czasu upadku icoy u Greków i Rzymian, aż do epoki odrodzenia nauk*, Warszawa 1804, s. 5; dalej neoplatoników i neopitagoreizm ocenia Szaniawski jako zagmatwanie oryginalnych nauk filozofów i obłąkane marzycielstwo (s. 26–29).

³⁵ Jest ono wymienione jako ostatnie na liście „Dla lepszego obeznania się z filozofii Platona prócz wielu innych posłużą następujące dzieła”, zamieszczonej w przypisie (A. I. Zabellewicz, *O zasługach Platona...*, s. 68, przyp. 3).

i średniowiecznej – ukazał się w polskim przekładzie kilkanaście lat później (Kraków 1836). Wśród negatywnych ocen stwierdzano, posiłkując się stanowiskiem heglowskim, że dzieło Tennemanna jest: „porządnym, chronologicznym wykładem szkół i systematów filozoficznych, z którego dzieje filozofii wprawdzie *poznać* ale nie *pojąć* można”³⁶, zarzucano, że zbyt mały nacisk położył autor na logiczną konieczność zachodzącą między poszczególnymi systemami. Zbyt mało zaufał wielkości filozofii krytycznej Kanta, z której uczynił miarę dla oceny wcześniejszych filozofów.³⁷ Jak zauważano, wedle Tennemanna im bardziej jakiś system filozoficzny zbliżał się do filozofii krytycznej, tj. do Kantyzmu, tym był prawdziwszy³⁸. Zauważył on jednak ciągłość, ewolucję stanowisk filozoficznych³⁹, co należy wiązać właśnie z płaszczyzną ewaluacyjną dzieła. Jeśli idzie o trzech najważniejszych filozofów starożytności, Sokratesa – Platona – Arystotelesa, to ciągłość problematyki podejmowanej przez tych filozofów trzech pokoleń podkreślał też Zabellewicz⁴⁰. Co równie ważne w kwestii źródeł dla zrekonstruowania filozofii Platona, Zabellewicz podkreślał, że zaufaniem można obdarzyć jedynie Dialogi, które potraktował już bezkrytycznie. Tak więc uznał również, że filozofię neoplatońską, czy myśl późniejszych Akademików, mimo związków z Platonizmem, należy wykluczyć jako wiarygodne źródło do poznania filozofii twórcy Akademii. Podobnie czynił już Tennemann i inni historycy filozofii jeszcze w połowie XVIII wieku⁴¹. Łączy ich także nacisk na uznanie systemu filozoficznego za nieodzowny wynik filozofowania – nie można filozofować bez systemu, mimo trudności jakie się z tym założeniem wiążą ze względu na dialogiczną formę Platońskiego pisarstwa⁴².

Jakkolwiek ocenia się, że metoda dzieła Tennemanna, jako analiza systemów filozoficznych dokonanych na podstawie kantyzmu, miała niewielki wpływ na póź-

³⁶ W. B. Tennemanna *Rys historii filozofii, według przerobienia Wendta*, przełożył J. H. S. Rzeziński F. i O. P. D. – T. I. w-8. Str. 314. Krak. 1836, „Pamiętnik Naukowy” t. I 1837, s. 139. Por. S. Borzym, *Historia filozofii w Polsce do dzieła W. Tatarkiewicza łącznie*, [w:] tenże, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003, s. 290–291; E. N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations*, „Commentationes Humanarum Litterarum” 52, Helsinki–Helsingfors 1947, s. 64–68.

³⁷ W. B. Tennemanna *Rys historii filozofii...*, dz. cyt., s. 139–140.

³⁸ F. Novotný, *The Posthumous Life of Plato*, Prague 1977, s. 506.

³⁹ S. Kaczmarek, *O przedmiocie i zadaniach historii filozofii*, Warszawa 1968, s. 82.

⁴⁰ To charakterystyczne, że filozofowie polscy, bądź to skłaniający się ku filozofii Kanta (jak Szaniawski czy Zabellewicz), bądź zajmujący się nią z perspektywy historycznej, łączą ją z filozofią Platona i jej późniejszymi przetworzeniami. W sto lat później, kiedy polskie badania nad Platonem rozkwiły, kiedy znano już w Polsce neokantyzm marburski i jego interpretację Platonizmu, Adam Żółtowski napisze: „nie jest krytycyzm wcale filozofią nową, lecz bardzo starą, jest, po szeregu wieków i długich wędrówkach myśli, rozlegającym się na nowo echem platonizmu” – *Kantius platonicus*, „Przegląd Filozoficzny” R. XXVII (1924) z. 3–4, s. 157.

⁴¹ E. N. Tigerstedt, *The Decline and Fall...*, dz. cyt., s. 65.

⁴² Tamże, s. 66.

niejszych historyków⁴³, to jego oddziaływanie we względzie filozofii Platońskiej w Polsce wyznacza praca Zabellewicza. Poprowadził on bowiem swój wykład Platonizmu poczynając od epistemologii, filozofii teoretycznej do praktycznej.

W Polsce zaś przez dłuższy czas spolszczony skrót pracy Tennemanna był podstawowym dziełem historycznofilozoficznym obejmującym całość dziejów⁴⁴. Przyznać jednak należy, że była to praca, która zerwała z dotychczas obowiązującym wzorcem historiografii filozofii, którego korzenie sięgały jeszcze doksografów antycznych. Była to bowiem filozoficzna historia filozofii, tj. książka pisana świadomie z określonego filozoficznego stanowiska.

Zabellewicza zalicza się w historii filozofii polskiej do zwolenników i przedstawicieli Kantyzmu. Sam nazywał własne poglądy filozoficzne „syntetyzmem”⁴⁵. Poglądy te – jak wskazał Harrasek – wyrażone w *Rozprawie o filozofii*, są zasadniczo powtórzeniem prac niemieckiego kantysty Wilhelma Traugotta Kruga (1770–1842)⁴⁶, wcześniej w tym samym kontekście przedstawił Zabellewicza Henryk Struve, nie zajmując się bliżej jego pracami z filozofii starożytnej⁴⁷. Sam Zabellewicz podkreślał ten wpływ, stwierdzając jednak, że w *Rozprawie* są umieszczone tylko te myśli Kruga, o których pisał, że „trafiały mu do przekonania”⁴⁸. Krug był zatem źródłem własnych poglądów filozoficznych Zabellewicza oraz jego wykładów z filozofii. Dodajmy jeszcze, że historia filozofii umieszczona była w planie wśród „umiejętności w najbliższym związku z filozofią zostających”, po wykładzie przedmiotów systematycznych⁴⁹. Jeśli zaś idzie o Zabellewicza rozumienie historii filozofii i jego próbę odczytania Platonizmu, to tutaj można wskazać – jako inspirację – na autora, którego również zalicza się do kręgu oddziaływania filozofii krytycznej, a mianowicie na Tennemanna. Próbuując w świetle powyższego ocenić postawę filozoficzną Zabellewicza, trzeba go uznać za kantystę, eklektyka, czerpiącego z ówczesnych myślicieli zaliczanych do kręgu oddziaływania myśli Kan-

⁴³ Tamże, s. 68.

⁴⁴ S. Borzym, *Historia filozofii w Polsce do dzieła W. Tatariewiczza...*, dz. cyt., s. 291.

⁴⁵ A. I. Zabellewicz, *Rozprawa o filozofii*, dz. cyt., s. 84.

⁴⁶ S. Harassek, *Kant w Polsce*, dz. cyt., s. 154–155; P. Chmielowski, *Kant w Polsce*, „Ruch Filozoficzny” t. LXII 2005, nr 1, s. 43.

⁴⁷ H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce. Poprzedzona zarysem jej rozwoju u obcych*, Warszawa 1911, s. 233. Podobnie: S. Kaczmarek, *Początki Kantyzmu*, dz. cyt., s. 56.

⁴⁸ A. I. Zabellewicz, *O zasługach Platona...*, dz. cyt., s. 57, przyp. 2. W *Rozprawie* zaś napisał, że jest zwolennikiem syntetyzmu, pod którym – jak pisał – „za przewodnictwem moich nauczycieli i po własnym przekonaniu – chętnie się podpisuję” (s. 84). Owym nauczycielem był zapewne sam Krug, który wykładał w Lipsku, kiedy Zabellewicz przebywał tam podczas swojej podróży naukowej.

⁴⁹ J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet Warszawski (1816–1831)*, t. III, Warszawa 1912, s. 33.

ta, z czym łączył inspiracje pochodzące z myśli starożytnej, a nie szkockiej filozofii zdrowego rozsądku⁵⁰.

Historiograf wszechnicy warszawskiej, J. Bieliński, zauważywszy sprzeczności w postępowaniu i poglądach Zabellewicza, napisał o nim:

nie był orłem, albowiem w pracach, które nas doszły [...], napisanych bezwarunkowo dobrze, wyśmienitą polszczyzną, nie uwydatnił się autor niezwykłością wykładu, znamionującego polot wyższy, twórczość⁵¹.

Tatarkiewicz, podsumowując działalność naukową Zabellewicza, napisał:

Nie był to zapewne wielki twórczy umysł filozoficzny, ale był to uczony i pedagog dużych zalet; o wiedzy gruntownej, piszący, a zapewne i mówiący nienaganną polszczyzną, gorliwy i skromny⁵².

Odnotowuje się, że z wykładów Zabellewicza korzystał Józef Gołuchowski i czerpał z nich podstawy swojej znajomości Platona⁵³. Dodać do tego można jeszcze, że znowu – jak miało to miejsce wielokrotnie w wieku XIX – o wykorzystaniu naukowych zdolności decydowały pozanaukowe, bo polityczne i historyczne przyczyny.

Straszewski nisko ocenił prace historycznofilozoficzne Zabellewicza, a więc i rozprawę o Platonie, zawyrokował o nich bez żadnego argumentu na poparcie swojej oceny, zbył je właściwie jednym zdaniem: „pisane doskonale po polsku nie odznaczają się jednak pod względem treści niczym, na co by warto było zwrócić uwagę”⁵⁴. Warto zapytać o przyczyny i słuszność takiej oceny. Przyglądając się im po niemal wieku, kiedy Straszewski znał już badania nad Platonem Pawlickiego i Lutosławskiego, porównując z ich dziełami rozprawy Zabellewicza, te ostatnie musiały wypaść w opinii krakowskiego profesora słabo. Kiedy jednak kontekstem ich oceny będzie ówczesny stan filozofii polskiej i badań Platońskich w Polsce, czy też właściwie brak tych ostatnich, to okaże się, że rozprawa Zabellewicza o Platonie jest wyjątkowa z kilku względów. Autor dał syntetyczny zarys całości Platońskiej filozofii, nie krył w interpretowaniu Platona własnej postawy filozoficznej, a tą była filozofia Kanta. Używając materiału starożytnego, dokonał jego analizy za pomocą aparatury pojęciowej kantyizmu. Wyraził także ocenę filozofii Platońskiej ze stanowiska historyka filozofii oraz filozofa, który skłaniał się do filozofii

⁵⁰ „Jędrzej Śniadecki, Zabellewicz i Szyrma próbowali łączyć kantyizm ze szkocką filozofią zdrowego rozsądku” – J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 205.

⁵¹ J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet...*, t. III, dz. cyt., s. 110; por. s. 68.

⁵² W. Tatarkiewicz, *Z dziejów filozofii na wszechnicy warszawskiej*, [w:] tenże, *Pisma zebrane*, t. 1, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971 s. 147.

⁵³ R. Palacz, *Klasyki filozofii polskiej*, Warszawa–Zielona Góra 1999, s. 238.

⁵⁴ M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej...*, t. 1, dz. cyt., s. 435.

krytycznej. Wszystko to razem wzięwszy sprawia, że rozprawa Zabellewicza na tle filozofii polskiej tego czasu zajmuje stanowisko szczególne.

Oceniając zawartość problemową pracy, uwagę zwraca przede wszystkim przyłożenie miary filozofii krytycznej do filozofii starożytnej. Co ważne, kwestie metodologiczne pozostały nietknięte. Zabellewicz nie dokonuje krytyki źródeł, jakim są Dialogi, przyjmuje informacje pochodzące z nich, dotyczące Sokratesa, za wiarygodne. Późniejszy rozwój badań Platońskich w Polsce nie przekreślił całkowicie takiej postawy, jednakże przyjęcie relacji Platona za prawdziwą będzie w przyszłości wynikiem świadomej decyzji badacza, a nie bezkrytycznego przyjęcia jej za wystarczającą. Zabellewicz na przykładzie Sokratesa i Platona uzasadniał istnienie rozwoju w filozofii jako rozwoju problematyki filozoficznej. Rozwój został przezeń opisany Kantowskimi pytaniami, które wyznaczały obszary zainteresowania rozumu⁵⁵. Sokrates podjął pytanie: co powinienem czynić? Platon – pozostałe.

Na przykładzie Szaniawskiego i Zabellewicza, myślicieli, których zalicza się do kręgu zwolenników Kanta w Polsce⁵⁶, widoczna jest tendencja do łączenia Platona z Kantem, do wskazywania na podobieństwa ich poglądów, bądź na przekładanie myśli Platona na terminologię Kanta. Szaniawski przywołuje idee Platońskie i idee Kanta w kontekście samego pojęcia „idei”. Zarzucanie mu metafizycznej interpretacji Kantowskiej idei Boga czy duszy, co czyni Harassek, wynika najprawdopodobniej z nieporozumienia, nie ma również potrzeby usprawiedliwiania owego nieporozumienia jego chęcią uczynienia filozofii krytycznej przy-

⁵⁵ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami Roman Ingarden, Warszawa 1986, s. 548.

⁵⁶ Nie ma w niniejszej pracy miejsca na rozważania i rozstrzygnięcie, czy i na ile Szaniawski był kantystą, bądź eklektykiem. To temat na osobną rozprawę, podobnie jak ewolucja jego poglądów politycznych. Przeciwko poglądom Chmielowskiego, Harasska, Kasińskiego i Kaczmarka, włączających Szaniawskiego w krąg oddziaływania kantyzy, wystąpił Mirosław Żelazny, argumentując, że opinia o rzekomym kantyzie Szaniawskiego z jednej strony wynika z kłamstwa, jakie sam na swój temat rozpowszechniał, z drugiej zaś – był w istocie eklektykiem, którego kilka wzmianek o Kancie nie uprawnia do wyciągnięcia wniosku o jego recepcji Kantyzy, ponadto, dzieł filozofa z Królewca w oryginale Szaniawski nie czytał (*Referat Piotra Chmielowskiego „Najdawniejsze wiadomości o E. Kancie w piśmiennictwie naszym”*, „Ruch Filozoficzny” t. LXII 2005, nr 1, s. 56–57). Pamiętać też należy, że wcześniejsi autorzy (prócz Chmielowskiego) przyjmują inspiracje Kantowskie Szaniawskiego, jednak w ich pracach znajdują się całe zestawienia tych problematycznych kwestii, w których Polak zdecydowanie różnił się od królewieckiego mędrca. Szaniawski jednak opisał swoje, trudno z pewnością stwierdzić, na ile prawdziwe, wspomnienia z lektur dzieł królewieckiego mędrca (*Rady przyjacielskie*, s. 134–136; por.: Stanisław Bednarski, *Biblioteka J. K. Szaniawskiego*, Kraków 1929, s. 16–19; K. Wojciechowski, *Technologia pracy umysłowej...*, s. 91–93). Ważne jest jednak w kwestii recepcji Platonizmu, że Szaniawski, którego prace Zabellewicz cenił, wspominał o Platonie właśnie w kontekście Kanta. W jego eklektyzmie znalazło się więc miejsce na kantyzm.

stępniejszą dla myślicieli katolickich – czego dokonał Kaczmarek. Szaniawski, powtórzmy, idee uważa za przedmioty intelektu, w żadnym razie zmysłów, i to – jego zdaniem – łączyć ma ich rozumienie Platońskie i Kantowskie.

Zabellewicz natomiast za pierwszorzędną funkcję idei Platońskich uznaje ich rolę w teorii poznania. Aspektu metafizycznego teorii idei w świetle tekstów Platona nie mógł odrzucić, jednakże przykłada do niego o wiele mniejsze znaczenie. Idee przede wszystkim warunkują poznanie świata. Daleko mu, rzecz jasna, do późniejszych interpretacji neokantowskich Platona, jednakże właśnie to wysunięcie na plan pierwszy interpretacji teoriopoznawczej idei, które dokonało się najprawdopodobniej z bezpośredniej inspiracji Kruga i Tennemanna – więc pośrednio Kanta – jest najważniejszym osiągnięciem Zabellewicza na tle ówczesnego stanu polskiego piśmiennictwa poświęconego Platonowi. Można przyjąć, że jest to najważniejsza polska rozprawa o Platonie tamtego czasu. Pozwala ona, wraz z pozostałymi pracami dotyczącymi filozofii starożytnej, na złagodzenie wizerunku Zabellewicza jako filozofa-kantysty, zwłaszcza jeśli pamiętać, że najczęściej przytaczana jego praca o filozofii, świadcząca o inspiracjach kantyzmem, jest streszczeniem rozprawy Kruga⁵⁷. Koniecznym wydaje się więc zaakcentowanie raczej jego ambicji historycznofilozoficznych skierowanych na pole filozofii starożytnej, niż odtwórczej *Rozprawy o filozofii*.

Plato as a measure of philosophical excellency in A. Zabellewicz's works in the field of the history of philosophy (part 2)

The paper focuses on the works of Adam I. Zabellewicz (1784–1831), a professor of philosophy at the Warsaw University. The history of ancient philosophy was his main interest, though passed over by most of the historians of Polish philosophy. According to Zabellewicz Plato occupied the most important position among ancient philosophers, his interpretation of Platonism was Kantianist, he presented Plato's thoughts applying Kantian notions. Evaluating Plato's theory of Forms Zabellewicz applied his criticism to the metaphysical side of the theory and appreciated its epistemological aspects. Zabellewicz might have been influenced by the works of W. G. Tennemann. According to the presented works of Zabellewicz, his position in the history of Polish philosophy should be switched from a secondary eclectic Kantian philosopher to one of the most important author in the field of the history of ancient philosophy.

⁵⁷ Wiktor Wąsik zauważył wtórność *Rozprawy o filozofii*, jednak omówił jej treść, prace historyczne Zabellewicza skwitował zaś jednym zdaniem: „[Zabellewicz] okazał więc zainteresowanie historią filozofii greckiej” (*Historia filozofii polskiej*, t. II, *Romantyzm*, Warszawa 1966, s. 61).

TOMASZ MRÓZ

Wokół Platona w *Rozmowach zmarłych* Ignacego Krasickiego*

Rozmowy zmarłych w spuściźnie Krasickiego zajmują miejsce szczególne. Poeta pracował nad nimi w ostatnich latach życia, a wydane zostały już po jego śmierci. Pisał je równoległe z tłumaczeniem dialogów Lukiana i żywotów Plutarcha. Pisarze XVIII wieku byli pod wrażeniem *Żywotów* Plutarcha i zawarte w nich moralnego ideału greckiego wychowania¹. Wzorując się na Plutarchu, Krasicki wziął także wzór z Lukiana. *Rozmowy zmarłych* nie przyciągnęły jednak szczególnej uwagi historyków, zdarzało się, że zarzucano im wtórność, wzorowanie się na Lukianie, Fontenelle'u i Monteskiuszu². *Rozmowy* nie odnosiły się bezpośrednio do wydarzeń politycznych, nie podejmowały, przynajmniej na pierwszy

* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2008–2010 jako projekt badawczy habilitacyjny nr NN 101 116435.

¹ G. Highet, *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, New York–Oxford 1985, s. 395.

² Z. Sinko, *Oświeceni wśród Pół Elizejskich. „Rozmowy zmarłych” recepcja – twórczość oryginalna*, „Studia z Okresu Oświecenia” t. XIV, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 209–210. Najczęściej jednak, jak udokumentowała Sinko, *Rozmowy* były przez historyków dziewiętnastowiecznych, i dalej, do II wojny, pomijane bądź lekceważone. Wyjątkowe na tym tle były słowa pochwały Euzebiusza Słowackiego i Stanisława Kostki Potockiego (tamże, s. 209–213). Historię prac nad Krasickim po II wojnie podaje także Z. Libera: *Krasicki w oczach czytelnika końca wieku XX*, [w:] tenże, *Rozważania o wieku tolerancji...*, s. 156–166. Zaś prace, których część przynajmniej poświęcono *Rozmowom*, przytacza w: „*Rozmowy zmarłych*” Krasickiego, [w:] tenże, *Rozważania o wieku tolerancji...*, s. 196–198. Po tym, jak historycy zauważyli, że *Rozmowy* są istotnym, a nie marginesowym dziełem Krasickiego, głębsze zainteresowanie nimi przejawiało się w ostatnich dekadach, kiedy twórczość Krasickiego badana jest nie tylko w kontekście historii literatury przede wszystkim polskiej, ale *Rozmowy* stają się świadectwem wiedzy ogólnej o kulturze, wiedzy historycznej oraz literackiej ich autora i epoki (por. T. Kostkiewiczowa, *Krasicki – perspektywy badań twórczości*, [w:] *Ignacy Krasicki. Nowe spojrzenia*, red. naukowa Z. Goliński, T. Kostkiewiczowa, K. Stasiewicz, Warszawa 2001, s. 258).

rzut oka, tematów aktualnych. Są wynikiem – jak sam autor powiedział – próby połączenia Arystofanesa z Platonem³.

Platon, jakim go przedstawił Krasicki w *Rozmowach*, nie zainteresował historyków. Rzadko w ogóle podejmowali oni temat *Rozmów*, jeszcze rzadziej wspominali o ostatniej z nich, gdzie poeta pozwala wypowiedzieć się uczniowi Sokratesa. Dojrzałe dziełko Krasickiego przyciągało uwagę przede wszystkim jako refleks dialogów Lukiana z Samosatą, jako ważny aspekt dziejów recepcji jego twórczości w Europie i w Polsce. Poniżej wskazane zostanie kilka stanowisk historyków wobec *Rozmów* w następstwie chronologicznym.

Tadeusz Mandybur, wychodząc od inspiracji Lukianowskich w *Pochwale głupoty* Erazma z Rotterdamu, zajmuje się relacją Krasickiego do obu twórców. Wskazawszy na przykładach podobieństwa między fragmentami Krasickiego zestawionymi z fragmentami z Erazma, Mandybur konkluduje:

Pod względem wzajemnego wpływu, jaki na siebie autorowie wywierają, jest to rzecz dla nas o tyle zajmująca, że Erazm pisze pod wpływem Lucjana, Krasicki pod wpływem Erazma. Jednakowoż Krasicki w późniejszych swych pismach drugorzędnych jeszcze więcej zbliżył się do starożytnego pisarza, posługując się niewątpliwie, choć może nie wyłącznie, tłumaczeniami łacińskimi Erazma⁴.

W drugiej części swej pracy autor przechodzi do inspiracji Lukianowskich Krasickiego. Pominięte zostaną tutaj sprawy dotyczące kilku rozmów Lukiana, które Krasicki przełożył⁵. Mandybur ocenia *Rozmowy* jako dzieło oryginalne „tak ze względu na czas, w którym powstały, jak na treść i tendencję”⁶. Uważa, że są oryginalne ze względu na swoją różnorodność tematyczną, jakkolwiek w strukturze są w większości podobne: „rozpoczynają się prawie zawsze od zarzutów z jednej strony, na które druga odpowiada, stąd wywiązuje się dłuższa lub krótsza dyskusja, która kończy się ogólną sentencją, zastosowaną do przedmiotu i zarazem stanowi zapatrywanie autora”⁷, pogląd na kwestie współczesne. Jakkolwiek uwaga Mandybura dotycząca konstrukcji poszczególnych rozmów nie odzwier-

³ P. Cazin, *Książę biskup warmiński Ignacy Krasicki 1735–1801*, tłum. M. Mroziński, posłowie opracował i bibliografię dopełnił Z. Goliński, Olsztyn 1986, s. 282. Identyczny sąd wyraża Zygmunt Leśnodorski o Lukianie: „Lucjan formy, pożyczony od Platona, skombinował zręcznie z pierwiastkami komedii arystofanesowskiej” (*Lucjan w Polsce*, „Prace Historyczno-Literackie” nr 43, Kraków 1933, s. 5).

⁴ T. Mandybur, *Ignacy Krasicki w stosunku do Lucjana i Erazma z Rotterdamu*, „Ateneum” t. IV 1891, z. 1, s. 49–50.

⁵ Tamże, s. 50–52; autor dowodzi, że Krasicki z powodu nieznamości greki posługiwał się łacińskimi tłumaczeniami Erazma i tekstami francuskimi; te jednak były skręcane przez tłumaczy i zmieniane, stąd Krasicki nie mógł poznać dialogów Lukiana w całości.

⁶ Tamże, s. 52.

⁷ Tamże, s. 54.

ciędlu wszystkich z nich, to z pewnością jest trafna w odniesieniu do rozmowy XXX, gdzie występuje Platon.

Badając recepcję Lukiana ze szczególnym uwzględnieniem literatury polskiej, Zygmunt Leśnodorski musiał podjąć także temat *Rozmów* Krasickiego. Przywołując pracę Mandybura, wskazuje na różnice między dziełem Lukiana a *Rozmowami* Polaka:

postaci zmarłych Krasickiego nie żałują się na swój los, nie pragną powrotu do życia ziemskiego, nie mają charakteru ludzi żywych, jak cienie Lucjana; reprezentują raczej pewne idee, uosobione w postaciach z historii literatury i filozofii⁸.

Leśnodorski uznał, że wpływ na Krasickiego miał jednak nie tylko ten autor antyczny, ale i Plutarch, ze względu na zestawienie w rozmowach dwu postaci, których życiorysy można uznać za paralelne, wskazuje wpływy Fenelona oraz kilka oryginalnych tematów rozmów, nie podjętych przez wcześniejszych autorów⁹. Generalnie ocenił dzieło jako publicystyczno-moralne, a jego autora jako mało pomysłowego: „Wrażliwa natura łatwo poddawała się przeróżnym zewnętrznym wpływom, zależnie od najrozmaitszych okoliczności, zależnie od usposobienia, zależnie od lektury”¹⁰. W innym miejscu Leśnodorski pisał o „charakterze dydaktyczno-moralnym”¹¹ *Rozmów*. Konstancy Wojciechowski mówił zaś o tendencji filozoficzno-moralnej oraz o stałym poglądzie Krasickiego, któremu dał także wyraz w *Rozmowach*, a brzmi on następująco: „o wielkości nie rozstrzygają czyny oręża, lecz zdolność organizowania życia wewnętrznego i humanitaryzm”¹².

Paul Cazin położył nacisk na krytyczny aspekt *Rozmów*. Z par interlokutorów jeden zawsze czyni zarzuty drugiemu, tak więc Konfucjusz w rozmowie XXX potępia Platona i jego chimery, powie Cazin¹³. Francuski biograf Krasickiego napisał o *Rozmowach*: „Te niewielkie utwory czyta się całkiem dobrze; repliki niejednokrotnie żywe i cięte każą zapomnieć o charakterystycznej dla tego gatunku sztuczności sytuacji”¹⁴; uznał, że wynika to ze swobody, jaką odczuwał Krasicki pisząc te dialogi.

⁸ Z. Leśnodorski, *Lucjan w Polsce*, dz. cyt., s. 55; por. Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 212.

⁹ Z. Leśnodorski, *Lucjan w Polsce*, dz. cyt., s. 55–57.

¹⁰ Z. Leśnodorski, *Echa starożytne w poglądach Krasickiego na teorię literatury*, [w:] *Prace historyczno-literackie. Księga zbiorowa ku czci Ignacego Chrzanowskiego*, „Prace z Historii Literatury Polskiej” nr 1, Kraków 1936, s. 229–230 (cytat s. 230).

¹¹ Z. Leśnodorski, *Świat starożytny w twórczości Ignacego Krasickiego*, [w:] *Księga referatów Zjazdu Naukowego imienia Ignacego Krasickiego we Lwowie w dniach 8–10 czerwca 1935 roku*, pod redakcją L. Bernackiego, z. II, Lwów 1936, s. 355.

¹² K. Wojciechowski, *Ignacy Krasicki*, Lwów 1922, s. 161.

¹³ P. Cazin, *Księżę biskup...*, dz. cyt., s. 284.

¹⁴ Tamże, s. 282–283.

Wedle Wacława Borowego dzieło to ma „zakrój w pewnej mierze artystyczny”¹⁵ i w stosunku do Lukiana jest o wiele łagodniejsze w stylu i wymowie. Jego wyjątkowość w całości twórczości poety polega na tym, że połączył kwestie odnoszące się do narodów i jednostek, nie rozważając ich oddzielnie, ich adresatem byli Polacy w politycznym niebycie¹⁶. Borowy uznał *Rozmowy* za najlepszą prozę Krasickiego, niesłusznie lekceważoną przez krytyków. Mimo iż książka Borowego miała za temat poezję, podjął on zagadnienie *Rozmów*, gdyż uznał, że ze względu na ich zwięzłość i szlachetność doboru postaci i słów, nie mogą być pominięte¹⁷.

Stanowisko Borowego, przywracającego w gruncie rzeczy *Rozmowy* na należne im miejsce w dziełach poety, spotkało się z krytyką Juliusza Nowaka-Dłużewskiego, który uznał, że opinia Borowego jest rewizjonistyczna i zaskakująca, same zaś *Rozmowy* są wtórne wobec wcześniejszej twórczości poety, który w ostatnich dziełach „powtarza się, dając sztampowe odbitki sądów w kolejnej ich reprezentacji”¹⁸. W późniejszych latach podobne zdanie o braku oryginalności wyrazi Tadeusz Dworak¹⁹.

Podobnie do Borowego, Mieczysław Piszczkowski zwrócił uwagę na tę samą cechę *Rozmów*, pisał o nich: „Krótkie, pełne powagi i umiaru dialogi o posągowej czystości kształtu, pisane z najwyższą troską o precyzję wyrazu, przemawiają do dziś treściwym lakonizmem. A przy tym co za wyniosłość rozmówców!”²⁰. Piszczkowski uznał *Rozmowy* za patetyczne podsumowanie wielu wątków z wcześniejszej twórczości poety²¹.

Za adresata dzieł Krasickiego, w tym późnych jak *Rozmowy*, R. Wołoszyński uznał przede wszystkim czytelnika szlacheckiego, reprezentującego stan, który mógł odegrać historyczną rolę, tworzyć państwo²². Zamiłowanie do wyrastających ponad przeciętność postaci, „dzieło tworzenia galerii wielkich mężów ludzkości leżało na przedłużeniu szlacheckiego mitotwórstwa”²³, które Krasicki uprawiał także we wcześniejszej twórczości.

Najpełniejsze opracowanie *Rozmów* zaprezentowała Z. Sinko. Zajęła się nimi nie tylko w perspektywie inspiracji Lukianowskich. Jej badawczy horyzont został

¹⁵ W. Borowy, *O poezji polskiej w wieku XVIII*, Warszawa 1978, s. 155.

¹⁶ Tamże, s. 156–157.

¹⁷ Tamże, s. 159–160; por. Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 212–213.

¹⁸ J. Nowak-Dłużewski, *Ignacy Krasicki. Życie i twórczość*, [w:] *Ignacy Krasicki*, materiały zebrali i wstępem opatrzył J. Nowak-Dłużewski, „Biblioteka »Polonistyki«”, Warszawa 1964, s. 57.

¹⁹ T. Dworak, *Ignacy Krasicki*, „Profile”, Warszawa 1987, s. 529–530. Dworak omówił *Rozmowy* w podrozdziale *Przekłady, przeróbki, pastisze* zawartym w rozdziale *Utwory mniejszego znaczenia*.

²⁰ M. Piszczkowski, *Ignacy Krasicki. Monografia literacka*, Kraków 1969, s. 483.

²¹ M. Piszczkowski, *Ignacy Krasicki*, dz. cyt., s. 484; por. Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 214–215.

²² R. Wołoszyński, *Ignacy Krasicki*, dz. cyt., s. 14, 150–151.

²³ Tamże, s. 332.

wyznaczone przez ramy gatunku i chronologicznie przez ponad stulecie od Fontenelle'a do Krasickiego. Sinko dokonała także przeglądu stanowisk historycznoliterackich dotyczących formy dialogu i historii dialogu w interesującym ją okresie²⁴. Wedle niej sam gatunek wybrany przez Krasickiego i innych był wielowymiarowy:

Dialog zmarłych był bowiem formą, w której można było poruszać wiele tematów, przekazywać rozmaite postawy, idee i „prawdy”. Wśród owych „prawd” znalazły wyraz prócz obiegowych wątków myślowych epoki również indywidualne „prawdy” autorów dialogów, a także ich sceptycyzm poznawczy oraz intelektualne niepokoje²⁵.

Sinko uważa *Rozmowy* za podsumowanie poglądów Krasickiego, czemu daje wyraz choćby w tytule rozdziału poświęconego temu dziełu: *Krasicki. Suma poglądów XBW26*. W zakończeniu tej pracy czytamy:

W sumie zamiast mówić o wtórności *Rozmów*, choćby tylko opartej na korzystaniu z własnego poprzedniego dorobku, słuszniesze będzie uznać je za sumę poglądów Krasickiego, za dokonaną w zwięzłej i udatnej formie prezentację jego przekonań o autentycznych wartościach, których przyjęcie gwarantuje społeczeństwu harmonijny rozwój, a jednostce ludzkiej wewnętrzny spokój i zadowolenie²⁷.

Ryszard Przybylski omawiając *Rozmowy* określił je mianem *katabazy*, poeta, Krasicki schodzi do podziemi²⁸, by podsłuchać dialogi wielkich zmarłych. Ostatecznie dzieła biskupa uznał za bezzasadnie bagatelizowany²⁹ testament poety³⁰. *Rozmowy*, wedle Przybylskiego, odznaczają się surowym pięknem i trudną mądrością, wiedział Krasicki, że „kultura jest przecież głosem umarłych”³¹, ale nie mógł przypuszczać, że „niebawem zstąpić do podziemia znaczyć będzie tyle, co zstąpić do polskości”³². Stąd uznanie motywu katabazy za podstawę interpretacji *Rozmów*. Autorzy takich rozmów, w tym Krasicki, dokonywali jedynie uporządkowania gwaru Pól Elizejskich, „jednym słowem »rozmowa zmarłych« to *reader's digest* dokonany przez hermeneutykę kultury śródziemnomorskiej”³³.

²⁴ Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 6 n.

²⁵ Tamże, s. 29.

²⁶ Tamże, s. 238.

²⁷ Tamże, s. 325.

²⁸ R. Przybylski, *Klasyzm czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983, s. 117; rozdział poświęcony Krasickiemu, pt. *Katabaza księcia arcybiskupa gnieźnieńskiego*, ukazał się wcześniej w „Znaku” (1978, nr 12).

²⁹ Tamże, s. 108.

³⁰ Tamże, s. 117.

³¹ Tamże, s. 110.

³² Tamże, s. 111.

³³ Tamże, s. 114.

Za o wiele lżejsze dzieło uznał *Rozmowy* Włodzimierz Maciąg. W przeciwieństwie do większej części twórczości Krasickiego, są to „teksty [...] dalekie od atmosfery biesiadnej, obce salonowym aplauzom”³⁴. Śmiertelna powaga, z całą świadomością dwuznaczności tego zwrotu, jest jednak tylko pozorem wynikającym z tytułu.

W konfrontacji z dialogiem nabiera odcienia żartu, skoro rozmowy biegną w sposób naturalny, jakby to żywi ludzie gawędzili ze sobą wypoczywając po trudach, uwolnieni od lęków i niepewności, przebywając gdzieś na wiecznych wakacjach i patrząc na dokonane sprawy z pogodną wyrozumiałością³⁵.

Za powód zaniedbania *Rozmów* przez historyków Maciąg uznał fakt, że jest to dzieło, które „nie mieści się w obrazie modelowym oświeceniowego pisarza”³⁶.

Zdzisław Libera uznał *Rozmowy* za dzieło godne uwagi z kilku powodów, otóż „są one przykładem prozy zintelektualizowanej, pobudzającej do myślenia, usiłującej zdać sprawę ze zjawisk złożonych, niejednoznacznych, budzących różnego rodzaju emocje i postawy”³⁷. Na ujęciu i wyborze tematów polega aktualność dzieła, zwłaszcza dla czytelnika dzisiejszego, którego nie satysfakcjonują podane odpowiedzi, ale raczej postawione pytania i wyrażone wątpliwości. Ze względu na objaśnienia przy *Rozmowach*, w których autor podawał zdawkowe informacje o postaciach występujących w dialogach, Libera wnosi, że adresatem dzieła Krasickiego nie byli tylko wykształceni czytelnicy. Tym, co chciał im przekazać, miał być „program moralny, filozoficzny, kulturalny, literacki, który wyraził nie tyle w formie zamkniętego systemu, ale raczej w postaci sugestii, propozycji, preferencji”³⁸. Libera podkreślił także „duchowy związek Krasickiego z filozofią i literaturą antyczną”³⁹.

Rozmowy jako testament Krasickiego przedstawił także Marek Nalepa. Jakkolwiek forma dialogu nie jest jednoznaczna, nie zawsze czytelne są intencje autora, przywołującego pewne uniwersalne wzorce, niewątpliwa jest inspiracja poety sytuacją polityczną i polityczny wydźwięk całości⁴⁰.

³⁴ W. Maciąg, *Życie Ignacego Krasickiego. Zapisy i domysły*, Warszawa 1984, s. 371. Autor, interpretując *Rozmowy*, zakłada, że Krasicki nigdy nie zamierzał ich publikować, jakkolwiek pięć pierwszych, później przeredagowanych, miało swój druk w piśmie „Co Tydzień” (por. Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 208).

³⁵ Tamże, s. 361.

³⁶ Tamże, s. 368.

³⁷ Z. Libera, „*Rozmowy zmarłych*”..., dz. cyt., s. 199.

³⁸ Tamże, s. 200.

³⁹ Z. Libera, *Uwagi nad antykiem w twórczości Krasickiego*, [w:] tenże, *Rozważania o wieku tolerancji...*, dz. cyt., s. 206; tenże, „*Rozmowy zmarłych*”..., dz. cyt., s. 204.

⁴⁰ M. Nalepa, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*” *Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*, „Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej”, Wrocław 2002, s. 174.

Powyższy przegląd literatury wskazuje, że *Rozmowy* były przedmiotem zainteresowania początkowo jako „odprysk” europejskiej recepcji Lukiana (Mandybur, Leśnodorski, Sinko). Badano związek *Rozmów* z pozostałymi, wcześniejszymi dziełami poety (Piszczkowski, Sinko) lub skupiano się na inspiracjach i wymowie politycznej tej pracy (Borowy, Wołoszyński, Przybylski, Nalepa). Podkreślano także aktualność *Rozmów* ze względu na inspirującą czytelnika formę dialogu (Maciąg, Libera). Oczywiście, powyższa próba uporządkowania perspektyw badawczych stosowanych do *Rozmów* nie prezentuje podziału rozłącznego. Widoczna jest także pewna ewolucja stanowisk. Od początkowego ignorowania *Rozmów*, jako dzieła nie przystającego do wizerunku oświeceniowego poety, przez badanie ich pod kątem recepcji twórczości obcej, skupienie się na inspiracjach politycznych, aż po uznanie ich uniwersalnego charakteru i aktualności także dla tych, którzy czytają to dzieło w dwa stulecia po jego napisaniu.

Przejdźmy do wątków prowadzących do Platona. Wśród filozofów, którym Krasicki pozwala prowadzić achronologiczne i nierzeczywiste dialogi, jest Krates z Teb, przedstawiciel szkoły cyników, dowodzący Krassusowi, że bogactwo jest złem⁴¹. Znajdziemy też Dionizjusza II (Młodszeo), na którego dworze w Syrakuzach przebywał Platon, który usprawiedliwia się, że obawa przed dążeniem do władzy Diona, przyjaciela i ucznia Platona, spowodowała wygnanie filozofa⁴². Jest i Marek Aureliusz, dumny z tego, że zaliczał się do grona miłośników mądrości⁴³. Rozmawiają Epiktet i Seneka, żałując, że nie mogli się spotkać w Rzymie, gdyż Seneka deklaruje, że byłby Epiktetowi pomógł, wyzwalając go; ten jednak wyraża obawę, czy nie pozbawiłoby go to szczęścia i spokoju. Wygłaszają razem gorzkie uwagi na temat „filozofów”, których nauka nie szła w parze z życiem. Zastanawiają się nad tym, który z nich zostawił potomności lepszy spadek: Seneka – słowa i pisma, czy Epiktet – przykład i czyny. Wiele przykrego wysłuchał jednak Seneka od tego wyzwolenca, który wahał się, czy nie zaliczyć nauczyciela Nerona do grona owych filozofów, których myśli rozmijają się z czynami⁴⁴.

W ostatniej zaś rozmowie, noszącej numer XXX, pojawia się Platon, konwersujący z Konfucjuszem. Platon dziwi się temu, że tak wielkie i potężne państwo jak Chiny nie było znane jemu ani jego współczesnym. Krasicki przyjmuje za dobrą monetę opowieści o podróżach Platona, nawet tych do Indii, aby tym większe było zdumienie filozofa, że za życia niczego się o Chinach nie dowiedział ani w Grecji, ani w żadnej innej z krain, po których było mu dane podróżować⁴⁵.

⁴¹ I. Krasicki, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 35–36.

⁴² Tamże, s. 44–45.

⁴³ Tamże, s. 58.

⁴⁴ Tamże, s. 69–71.

⁴⁵ Tamże, s. 77.

W zamknięciu Chin Konfucjusz upatruje wielką zaletę, jako że między innymi dzięki niemu „księga o rzeczpospolitej” tam nie dotarła. Przytoczny fragment tej wymiany zdań, stosunkowo szybki i dynamiczny, w przeciwieństwie do zakończenia, co zdaniem Z. Sinko świadczy o wyraźniejszej sprzeczce i bardziej antagonicznym charakterze rozmowy⁴⁶:

Konfucjusz: Na nasze szczęście nie doszła. Nie dlatego ja to mówię, iżbym twoich przymiotów nie szacował.

Platon: Komuż szacunek oznaczasz?

Konfucjusz: Przymiotom.

Platon: A czemu nie księdze?

Konfucjusz: I tej, jeżeli o sposób pisania idzie.

Platon: Na tym ja się nie zasadzałem.

Konfucjusz: A w tym innych przechodzisz.

Platon: Czynisz mi krzywdę takową pochwałą.

Konfucjusz: Czyniłbym, gdybyś nie był jej godnym.

Platon: Zniżasz filozofa, czcząc w nim krasomówcę⁴⁷.

Chiński mędrzec postępuje z prawdziwą kurtuazją, chwalać to, co – wedle niego na pochwałę zasługuje, nie wspominając zaś tego, co godne nagany. Ulega jednak naciskom Platona, który chce dociec powodów, dla których „księga o rzeczpospolitej” mogłaby zakłócić szczęście Państwa Środka. W dalszym ciągu rozmowy okazuje się, że Platon został przez chińskiego mędrca potraktowany tak, jak sam odniósł się do poezji: „Coś o rymotwórstwie powiedział, to księdze twojej właściwie służy”⁴⁸. Zarzuty są te same: „wzrusza umysły, osobliwie młodości, nowość, zwłaszcza stosowana do rządu. Śmiałość twoja zaraziła i zaraża niespokojne głowy, a tych najbardziej, którzy ludzi z książek, nie z doświadczenia znają”⁴⁹. Zarzut drugi odnosi się do obyczajów. Jak Platon zarzucał poetom i komediopisarzom psucie obyczajów, tak Konfucjusz, sam nie wypowiadając wprost żadnej z własnych myśli⁵⁰, wytyka Platonowi, że chciał zniszczyć więzy rodzinne: „Zwierzęciem trybem chciałeś mieć ludzi, a rwąc święte krwi związki, gdyś chciał wznieść szczyt budowli, wzruszyłeś podwalinę”⁵¹. Platon, argumentując, iż przyświecał mu cel udoskonalenia ludzkości, spotyka się z zarzutem, iż odbyło się to „z ujmą cnoty”⁵².

⁴⁶ Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 304.

⁴⁷ I. Krasicki, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 77.

⁴⁸ Tamże, s. 78.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 273.

⁵¹ I. Krasicki, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 78; por. Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 273–274.

⁵² I. Krasicki, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 78.

Z pewnością nie jest to rozmowa dżentelmenów, Konfucjusz replikuje ostro, szybko⁵³ i – trzeba dodać – celnie. Argument rozstrzygający dyskusję wypływa z praktycznych politycznych konsekwencji: „skutek dał poznać między nami różnicę. My i przed tobą, i za ciebie, i po tobie dotąd czym byliśmy, jesteśmy; o waszej Grecji ledwo teraz słyhać, a twoja Rzeczpospolita, jak była snem, tak na jawie trwać nie mogła”⁵⁴. Zakończenie wydaje się być nawiązaniem do dziejów Rzeczpospolitej – skutek i koniec ustroju demokracji szlacheckiej przesądził o jego wartości. Być może i Rzeczpospolita była snem, który nie mógł trwać wiecznie.

Z finałem tej rozmowy koresponduje fragment *Satyry IX. Podróż*:

A niekontent z greckiego rządzenia sposobu,
Nową Rzeczpospolitą mądry Plato sklecił,
I tak dowodnie onej pożytek zalecił:
Iż się dotąd na jawie jeszcze nie skleciła⁵⁵.

Krasicki wyraża bezpłodność i jałowość filozofii w jej starciu z rzeczywistością społeczną. Krasicki jest więc krytyczny wobec Platońskiej *politei*, to chiński mędrzec jest w rozmowie XXX. wyrazicielem poglądów biskupa, jest „prawodawcą szanującym prawo naturalne”⁵⁶.

Dołączmy do poglądów na filozofię jeszcze kontekst antropologiczny. Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że to Platona należy winić za zapoczątkowanie utopii, to trzeba przyznać, że skłonność do myślenia utopijnego jest ludzkości przyrodzona, wynika – co nie dziwi w kontekście epoki – z praw natury⁵⁷. Natura ludzka jest niezmienna i z tego wynika ponadczasowy charakter *Rozmów*, mimo pozornego pozbawienia ich kontekstów współczesnych:

W każdym miejscu i czasie człowiek jest człowiekiem,
Te same w nas skłonności, co były przed wiekiem.
[...] próżno frasuje się,
Kto raz dane obręby chce gwałtem przestąpić⁵⁸.

P. Cazin nie bez racji dodał, że przewaga w *Rozmowach* mężów stanu i wodzów dała Krasickiemu okazję do chwaleń tych, którzy wybierali rozwiązania

⁵³ Por. Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 305.

⁵⁴ I. Krasicki, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 78.

⁵⁵ I. Krasicki, *Satyra IX. Podróż*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. II, Warszawa 1804, s. 205.

⁵⁶ R. Przybylski, *Klasycyzm...*, dz. cyt., s. 118.

⁵⁷ M. Parkitny, *Ignacego Krasickiego świadomość historyczna*, [w:] Ignacy Krasicki. *Nowe spojrzenia*, dz. cyt., s. 235.

⁵⁸ I. Krasicki, *List VI. Do Adama Naruszewicza o pisaniu historii*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. II, s. 230; por. Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 236–237.

umiarkowane⁵⁹. Krasicki prezentuje się więc jako przeciwnik radykalizmu. Pomysł Platona – przedstawione w tym dziele jaskrawo i powierzchownie⁶⁰, czego jednak wymagał gatunek – wydawały się biskupowi warmińskiemu zbyt skrajne i zgubne. W tym względzie, na podstawie biografii i innych utworów poety, słusznie można stwierdzić, że wedle Krasickiego: „Szczęście może przynieść człowiekowi tylko taka teoria, która liczy się z naturą ludzką, która nie popada w skrajności lecz zadawała się zachowaniem złotej miary we wszystkim”⁶¹.

Owa miara we wszystkim może przejawiać się także w wyborze gatunku literackiego. Dialog, z formalnego punktu widzenia, jest właśnie próbą naświetlenia poruszanego w nim problemu z różnych punktów widzenia, rozważenia odmiennych racji, pozwala na relatywne ujęcie zagadnień, ujawnia istotne konflikty⁶². Twórca wydaje się nie wypowiadać wprost, ale mimo to dialog zmierza w zaplanowanym przez niego kierunku. Z tego wszystkiego zdawał sobie sprawę Platon, nieobce było to Krasickiemu. W. Maciąg wyraził jednak opinię przeciwną, akcentując nierozstrzygalny charakter racji przedstawionych przez dialogujących bohaterów⁶³:

Rozmowy zmarłych mówią bowiem o tym, że nie ma dla naszych spraw odwołań absolutnych, nie istnieje żadna racja nieodparta ani żadna bezdyskusyjna słuszność dla ludzkiej decyzji, chociaż istnieje trwała i zawsze w człowieku żywa potrzeba wyobrażenia sobie takiej bezdyskusyjnej słuszności⁶⁴.

Celem było więc także zachęcenie do zajęcia własnego stanowiska przez czytelnika, opartego na własnym doświadczeniu i wiedzy, dialogi skłaniały – jak u Platona – do podjęcia własnej refleksji⁶⁵. Być może, dodajmy, i forma dialogu jest maską. Krasicki był ukształtowany przez oświecenie i jego postawa wobec zaborów i utraty niepodległości mogła zostać zachwiana. Prawdopodobnie *Rozmo-*

⁵⁹ P. Cazin, *Księżę biskup...*, dz. cyt., s. 284; podobnie: W. Borowy, *O poezji polskiej...*, dz. cyt., s. 159; M. Piszczkowski, *Ignacy Krasicki*, dz. cyt., s. 486. „Jeśli w czymkolwiek okazał Krasicki pasję – poza zamiłowaniem zbieracza i ogrodnika – to w głoszeniu na własny i ogólny użytek idei umiarkowania, podniesionej do rangi najwyższej cnoty” – Z. Goliński, *Ignacy Krasicki*, dz. cyt., s. 411.

⁶⁰ Niewielka znajomość Platona i często innych bohaterów *Rozmów* w Oświeceniu potwierdza uwagę Z. Sinko: „Dialog zarysowywał ich sylwetki, popularyzował ich osiągnięcia i opinie, przy czym opinie te nie zawsze oparte były na prawdzie historycznej. Konstruował je sam autor stosownie do własnych przekonań i w taki sposób, by stawały się mniej lub bardziej przejrzystą aluzją do współczesności i jej problemów” (*Oświeceni...*, dz. cyt., s. 23).

⁶¹ J. Wępsięć, *Poglądy filozoficzne Krasickiego*, „Przegląd Powszechny” R. LIII 1936, t. 211, s. 118.

⁶² Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 7.

⁶³ W. Maciąg, *Życie Ignacego Krasickiego*, dz. cyt., s. 362–369.

⁶⁴ Tamże, s. 363–364.

⁶⁵ Z. Libera, „*Rozmowy zmarłych*”..., dz. cyt., s. 199–200; por. tenże, *Uwagi nad antykiem...*, dz. cyt., s. 215.

wy są tego wyrazem. Jednakże wśród ścierających się racji wciąż wydaje się tlić nadzieja poety oraz wiara w rozum i prawo natury. Jej wyrazicielem czyni poeta Konfucjusza.

Warto jednak zadać pytanie o wydźwięk rozmowy Platona z Konfucjuszem. Grecja znajduje się w upadku, konstatuje Konfucjusz. Cóż jest jednak jego przyczyną? Wydawać by się mogło, że jedną z nich są reformatorskie pomysły Platona. Pamiętać jednak należy – na co zwraca uwagę także Krasicki – że nie zostały one i zostać nie mogły wcielone w życie. Platoński projekt nie jest więc powodem upadku kraju, pozostaje bowiem w sferze snów, dlatego też nie mógł katastrofie zapobiec. Z tego wynika jego negatywna ocena dokonana przez biskupa warmińskiego. To bowiem rzeczywiste działania prowadzą do widocznych efektów politycznych, a nie projekty, które już u swych początków skazane są na niepowodzenie przez oderwanie od realiów życia i swój rewolucyjny charakter. Platoński projekt nie jest więc dla życia politycznego szkodliwy, jako niemożliwy do zrealizowania jest bezużyteczny. Mrzonki nie zasługują na nic więcej, jak tylko na lekceważenie⁶⁶. Jedynie ci, którzy nie zdają sobie sprawy z tej niemożności, których opętała Platońska wizja, mogą przynieść szkodę.

Jego [Platona] „śmiałość” nie polega na tym, że stworzył on utopijny projekt idealnej organizacji społeczeństwa – chociaż i do samego projektu ma Krasicki pewne zastrzeżenia – lecz na tym, że stał się on źródłem inspiracji dla późniejszych dążeń do u r z e c z y w i s t n i a n i a takich projektów w praktyce⁶⁷.

Wystarczy jednak – powie Konfucjusz – zamknąć państwo na takie zgubne wpływy, aby śmiałością Platona nie zaraziły się kolejne pokolenia fantastów. Krytyka filozofii i filozofów to temat, który łączy Krasickiego z Lukianem, obaj twórcy dostrzegali wady powierzchownego uprawiania filozofii, swoistej filozoficznej pozy. Sprzeciwiali się tym, „którzy fałszywą i pustą retoryką mają publiczność, a od ogółu chcą się wyróżnić takimi zewnętrznymi dziwactwami, jak płaszcz, kij, zwichrzona broda etc.”⁶⁸.

Filozofowie w *Rozmowach zmarłych*, w tym i Platon, koncentrują się na kwestiach etycznych i społecznych, nie poruszają zagadnień metafizyki czy teorii poznania. Nie odbiera to *Rozmowom* filozoficznego wymiaru. Jakkolwiek poniższy cytat pochodzi z pracy mającej za cel zrekonstruowanie poglądów filozoficznych Krasickiego – ze wszystkimi zastrzeżeniami dotyczącymi filozoficznego cha-

⁶⁶ R. Wołoszyński, *Ignacy Krasicki*, dz. cyt., s. 312–313.

⁶⁷ M. Parkitny, *Ignacego Krasickiego świadomość historyczna*, dz. cyt., s. 240. Parkitny wskazuje, że Krasicki świadomie zbliżał się do rodzącego się właśnie na przełomie XVIII i XIX wieku nurtu konserwatywnego w filozofii politycznej (s. 242).

⁶⁸ Z. Leśnodorski, *Świat starożytny...*, dz. cyt., s. 351.

rakteru jego twórczości – w której *Rozmowy* nie są przywołane, to dobrze oddaje filozoficzne tło jego pisarstwa:

Skoro Krasicki zakreślił naszej wiedzy cel i charakter utylitarny, to jasną jest rzeczą, że w konsekwencji potępił taką filozofię i naukę która temu celowi nie służyła, a więc potępił przede wszystkim metafizykę tradycyjną, mającą istotę rzeczy za cel swego poznania, filozofię teoretyczną i scholastyczną a także wszelką naukę oderwaną od życia⁶⁹.

Poświęćmy kilka słów zależności *Rozmów zmarłych* Krasieńskiego od dzieła Fontenelle'a⁷⁰. Że gatunek jest ten sam – nie ma wątpliwości. Jeśli jednak idzie o wizerunek Platona zbierającego cięgi od Konfucjusza, to trzeba stwierdzić, że nie ma w tym względzie punktów wspólnych z Fontenellem. Platon w rozmowie czwartej u Fontenelle'a ma za interlokutorkę królową Małgorzatę Szkocką (1424–1445), córkę Jakuba I i żonę króla Francji Ludwika XI. Pretekstem do rozmowy jest legenda o pocałunku, do jakiego miało dojść między nią a cenionym – także przez Małgorzatę – poetą, Alainem Chartier, uważanym za mężczyznę, delikatnie mówiąc, o skromnej urodzie. Małgorzata, będąc z tego powodu przedmiotem drwin w krainie cieni, zwraca się do Platona z prośbą:

Przyjdź i poucz te cienie, że nie można oceniać wzrokiem tego, co naprawdę godne jest wzbudzać namiętność, i że można być zachwyconym pięknem, nawet pomimo bardzo brzydkiego ciała, które je okrywa⁷¹.

Odpowiedź Platona zaskakuje: „Dlaczegoż to mam rozprawiać o tych rzeczach, kiedy w nich nie ma szczypty prawdy?”⁷². Zaskoczona taką odpowiedzią Małgorzata zaczyna przypominać Platonowi jego własne nauki. Pobrzmiwia w jej przemowie *Fajdros* i *Uczta*, na co Platon odpowiada cynicznie: „Zareczam ci, że to wszystko należycie zrozumiane i wiernie przełożone nie znaczy nic innego jak tylko, że osoby piękne zdolne są obudzać zachwyt i zapal”⁷³. Małgorzata nie dowierza, kiedy Platon wywodzi dalej, że „piękność umysłu budzi podziw, piękność

⁶⁹ J. Wepścięć, *Poglądy filozoficzne Krasickiego*, dz. cyt., s. 109. Wepścięć podkreśla praktycystyczny charakter światopoglądu filozoficznego Krasickiego.

⁷⁰ Cytowane w niniejszej pracy wedle wydania: B. le Bovier de Fontenelle, *Rozmowy zmarłych*, tłum. J. German, Lwów 1911. Dodajmy, że w tym samym czasie i w tym samym wydawnictwie B. Połonieckiego wydano po polsku inne dzieło inspirowane Lukianem, pisane około dwadzieścia lat po *Rozmowach* Krasickiego. Było to Waltera Savage'a Landora, *DIALOGI fikcyjne*, z rozprawą W. E. Emersona, przełożyła i wstępem poprzedziła Marya Rakowska (Lwów 1911). W książce znalazł się dość krótki wybór z kilku serii *Dialogów* Landora. Zamieszczono w niej m.in. jedyną rozmowę, jakkolwiek z niewielkimi skrótami, w której występuje Platon. Rozmawia on z Diogenesem cynikiem (s. 119–145)

⁷¹ B. de Fontenelle, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 135.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 136.

duszy szacunek, a tylko piękność ciała budzi miłość⁷⁴. Role zostały więc odwrócone, to Małgorzata – jak sama utrzymuje – w przeciwieństwie do Platona była w stanie całować i kochać filozoficznie, ten zaś nie kryje, że filozofia jest złudzeniem, a „filozofowie oddają się miłości [...]. Pozwalamy biec za złudami filozofii ludziom, którzy nie rozumieją jej wcale, a bierzemy za to odwet na rzeczach materialnych”⁷⁵. Małgorzata spostrzegając, że swoją prośbę o obronę skierowała, wbrew pozorom, do niewłaściwego adresata, próbuje bronić poglądu, że zalety intelektualne są w stanie wyzwolić miłość. Platon na zakończenie ripostuje: „Jeżeli kochałaś tylko umysł swego uczonego, po cóż go całowałaś? Oto ciało przeznaczone jest do korzystania nawet z tych pragnień, które sam umysł obudził”⁷⁶.

Jeśli zaś idzie o *Rozmowy Fenelona*, to – jakkolwiek Krasicki znał je w oryginale – ukazały się one także w języku polskim. W rozmowie XXI Platon konwersuje z Dionizjuszem, tyranem syrakuzzańskim, którego zmusza wreszcie do wyznania, mimo jego początkowej buty, że straciwszy tron zyskał w zamian za to spokojny sen dopiero wtedy, kiedy zaczął pędzić żywot nauczyciela w Koryncie⁷⁷. Na koniec zaś Dionizjusz dodaje:

Idź, nie wskóram nic, sprzecząc się z Tobą. Jeżeli kiedy powrócę między żyjących, obiorę sobie stan mierny, i spokojny, albo starać się będę zostać przez dobroć ukochanym, od ludu, którym bym rządził⁷⁸.

Echa tej konwersacji i Platońskich wypraw sycylijskich znajdziemy u Krasickiego, ale nie w rozmowie XXX, gdzie występuje Platon, ale we wspomnianej wcześniej rozmowie XVIII. W rozmowie XXIII Fenelona Platon zarzuca Arystotelesowi, że jego wiedza pochodziła z dzieł współczesnych bądź dawniejszych, których księgi starał się zagubić. Co prawda, jego sposób pisania był jasny, lecz suchy, i niezdatny do poznania prawd najwyższych: „Nie miałeś sam początków gruntownych dochodzenia, tylkoś macał prawdy, pobocznie”⁷⁹. Dialog ten jest istotnie filozoficzny, Platon chwali logikę swego ucznia, gani fizykę⁸⁰. „Jeden, w Twojej szkole wyuczony i dobrze myślący, przyznaje szczerze, iż nie wiem, co

⁷⁴ Tamże, s. 137.

⁷⁵ Tamże, s. 138.

⁷⁶ Tamże, s. 139.

⁷⁷ Por. Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 102.

⁷⁸ F. Fénelon, *Rozmowy wielkich królów i sławnych mężów w Polach Elizejskich*, na polskie tłumaczenie przełożone przez Franciszka Podoskiego, t. 1, Warszawa 1785, s. 174. Spisy treści obydwu tomów w: Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 84–94. Z tej dwutomowej publikacji Autorka wyciąga wniosek o tym, że w recepcji polskiej dzieło Fenelona było o wiele lepiej znane niż Fontenelle’a (*Oświeceni...*, dz. cyt., s. 94).

⁷⁹ F. Fénelon, *Rozmowy wielkich...*, t. 1, dz. cyt., s. 183–185, cyt. s. 185.

⁸⁰ Por. Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 109.

jest ta pierwsza materia, czyli osnowa istot⁸¹”. Platon wyrzuca Arystotelesowi, że zmarnował możliwości, jakie dawała mu przyjaźń Aleksandra Wielkiego, na co ten zadał pytanie o powody, dla których Platon nie był w stanie zaskarbić sobie przyjaźni Dionizjusza. Na koniec zaś wzajemnie czynią sobie przytyki, że nie żyli wedle swych nauk⁸².

U Fontenelle’a Platon i Małgorzata ośmieszają się nawzajem, u Fenelona Platon poucza i wchodzi w rolę nauczyciela. Różnicę między rozmowami Fontenelle’a i Krasickiego R. Przybylski określił jako różnicę w celach. Fontenelle nie prowadzi do pozytywnych wniosków, bliżej mu do Lukiana. Czytelnik konfrontując odmienne postawy, pozostawiony zostaje w konfuzji wynikającej z antynomii. Krasickiemu bliższa jest postawa Fenelona, szuka takiej mądrości, takich postaw, które mogą czegoś nauczyć, być wskazówką dla współczesnych⁸³.

Fontenelle mógł potraktować kulturę jako turniej sprzeczności, jako sieć paradoksów, ponieważ zależało mu, aby wytrącić wieczny rozum z marazmu. Krasicki szukał w kulturze zbawienia. Zmarli mieli odpowiedzieć czytelnikom XAG, co należy czynić, aby trwać⁸⁴.

Temat, na jaki wypowiedzi się Platon u Krasickiego, jak widać, jest odmienny od problemów poruszanych przezeń u Fontenelle’a czy Fenelona. Wyrazicielem Platonizmu jest u pierwszego z nich Małgorzata, Platon bowiem odszedł od tego, co wyrażał za życia, bądź świadomie manipulował odbiorcami swoich tekstów. W rozmowie zaś z Konfucjuszem, Platon broni swoich poglądów, jakkolwiek broni ich nieskutecznie, w efekcie czego i w tym wypadku nie zasłużył na pozytywny osąd. Wracając do wyrażanych opinii, że *Rozmowy* nie niosą ówczesnym żadnego aktualnego przesłania, trzeba stwierdzić, że powodem obrania za temat konwersacji relacji utopijnego projektu do historii była zapewne sytuacja porozbiorowa. To nie filozofia, zdaje się mówić Krasicki, jest lekiem na słabość i kryzys polityczny, ale rzeczywiste działania. Filozofia także, jak i zajmowanie się polityką, nie przystoi kobietom, „filozofka” bowiem jest dla męża utrapieniem, zamiast być dobrą gospodynią⁸⁵. Na cóż więc filozofia w życiu społecznym? Niewątpliwie jej sfera spekulacyjna jest zbędna.

Wzorem Lucjana z Samosaty zwalczał Krasicki w swych *Rozmowach zmarłych* bezpłodne dociekania filozofii spekulatywnej, skrajności poszczególnych kierunków i szkół filozoficznych, różne dziwactwa filozofii i filozofów. Za prawdziwą fi-

⁸¹ F. Fénelon, *Rozmowy wielkich...*, t. 1, dz. cyt., s. 185–186.

⁸² Tamże, s. 188–189; por. Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 274–275.

⁸³ R. Przybylski, *Klasycyzm...*, dz. cyt., s. 114–116.

⁸⁴ Tamże, s. 116; por. K. Pomian, *Rozum w świecie paradoksu*, [w:] tenże, *Człowiek wśród rzeczy. Szkice historycznofilozoficzne*, Warszawa 1973, s. 94.

⁸⁵ K. Stasiewicz, *Proza Krasickiego*, [w:] *Ignacy Krasicki...*, dz. cyt., s. 158–159.

lozofię uważał autor *Pana Podstolego* jedynie tylko „cnotę i szlachectwo”, „prawidłó obyczajów”, które nie używa „brzęczących wyrazów” jako określeń⁸⁶.

Czy można uznać *Rozmowy* Krasickiego za swoiste *memento mori*? Łączy je z *Rozmowami* Fontenelle’a kwestia następująca: jak bardzo życiowe postawy mogą zostać przewartościowane po śmierci. W krainie zmarłych następuje bowiem zrównanie bohaterów dialogów. Nie jest to nowa prawda, że wobec śmierci wszyscy są równi. Pozostają jednak sobą, jakkolwiek już nie angażują ich sprawy żywych. Sceneria jest umowna, a rozmówcy, dobierani bez oglądania się na historyczną niemożliwość ich spotkania w krainie żywych, zdają się samym swoim pojawieniem potwierdzać, że natura ludzka zawsze i wszędzie jest taka sama⁸⁷.

Postaci *Rozmów* pełnią jedynie rolę historycznych kostiumów, których mnogość potwierdzała w oczach współczesnych erudycję autora, a w które przebiera się kolejno on sam, przymierzając je, wybiera ostatecznie ten, który najbardziej mu odpowiada.

Przywracając na chwilę do życia postaci historyczne, *Rozmowy* są jednak, ze względu na dobór par bohaterów, dziełem ahistorycznym, są jedynie wyrazicielami pewnych opinii, bez całego kulturowego tła. Potwierdzają też tezę o dydaktycznych walorach historii⁸⁸.

Czytelnik powinien – taki najprawdopodobniej był moralizatorski i dydaktyczny cel dzieła – poddać refleksji własny światopogląd, niejako *sub specie aeternitatis*, dokonać próby zastanowienia się nad własnym życiem póki ono jeszcze trwa i można na nie wpłynąć, ale przy wspomnianym przewartościowaniu szczególnie powinien mieć na uwadze przyszłą perspektywę Pól Elizejskich i rozmów z cieniami, którymi są one zaludnione. Być może duży wpływ na atmosferę *Rozmów* miał czas ich powstania, jak domyśla się Mandybur, przypadający na smutny okres historii kraju wkrótce po rozbiorach, a także problemy osobiste biskupa. „Zmienność losów ludzkich, niestałość szczęścia mimo woli przypominały znękanemu poecie smutne chwile własnego narodu”⁸⁹. Borowy ujął zagadnienie inspiracji politycznej i celu *Rozmów* następująco: „*Rozmowy zmarłych* były rozmowami dla zmarłych politycznie”⁹⁰. Wydaje się więc, że *Rozmowy* były dzie-

⁸⁶ Z. Leśnodorski, *Świat starożytny...*, dz. cyt., s. 351.

⁸⁷ Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 19.

⁸⁸ Z. Sinko, *Oświeceni...*, dz. cyt., s. 22; Krasicki w późnym okresie twórczości traktował całość kultury antycznej, nie tylko historię, jako „narzędzie w misji wychowywania polskiego społeczeństwa. Odpowiednio przedstawione czyny mężów starożytnych mają wskazywać drogę postępowania pozbawionym państwa i wolności obywatelom” – M. Cytowska, *Krasicki a antyk*, „Pamiętnik Literacki” t. LXXI 1980, z. 2, s. 45–46.

⁸⁹ T. Mandybur, *Ignacy Krasicki w stosunku do Lucjana...*, dz. cyt., s. 53.

⁹⁰ W. Borowy, *O poezji polskiej...*, dz. cyt., s. 157.

łem ze wszech miar aktualnym: „W sytuacji śmierci politycznej Rzeczypospolitej zaproponował jako temat rozmowy ideę nieśmiertelności i przetrwania narodu”⁹¹.

Przytoczmy jeszcze w całości krótki wiersz o Platonie, drugą z *Bajek nowych*:

Platon

Platon raz swoje zgromadziwszy ucznie,
Wybornie, sztucznie
Dowodził, jak to mędrzec panuje nad światy,
Sam dzielny, sam bogaty:
Jemu się ziemia sili, jemu wschodzą zorze,
Pieni się morze;
I powietrze, i gwiazdy, i słońce i nieba,
Dają, co trzeba.
On lotem nieścignionym wybujałej myśli,
Czy co działa, czy kryśli,
Zawiaduje żywiołmi, ziemią, oceanem,
Zwierząt, ludzi jest panem.
A pchła, co go w nos gryzła, nie zważając na to;
Rzekła: to dla Platona, a dla mnie jest Plato⁹².

Platon stał się przedmiotem ironii poety-biskupa. Platon, to skrytykowany przez chińskiego mędrca, to wyśmiany za spekulatywny charakter filozofii, za nieuprawnione poznawcze ambicje, jest uosobieniem filozofa. Chce przekroczyć przyrodzone, naturalne dla człowieka granice, co jest właśnie z natury niemożliwe: „Tego, co »lotem nieścignionym wybujałej myśli« wzbija się tak górną ponad rzeczywistość, przywołuje do rozwagi – ukąszenie pchły”⁹³.

Wszystko, co powiedziano dotychczas, dotyczy literackiego przetworzenia postaci Platona dokonanego przez Krasickiego. Warto się zastanowić, jaką w rzeczywistości poeta-biskup miał wiedzę o Platonie i jego filozofii. Pierwsze wiadomości o filozofii Platona, jedynie powierzchowne, w najogólniejszym zarysie, Krasicki przyswajał zapewne podczas nauki w Kolegium Jezuickim we Lwowie. Zrekonstruowanie jednak tego okresu jego biografii napotyka na trudności wynikające po prostu z braku źródeł⁹⁴, „wszystko, co na ten okres przypada, jest domniemaniem mającym wsparcie w wiadomościach ogólnych”⁹⁵. Kiedy Krasicki dokonał imma-

⁹¹ M. Nalepa, „*Takie życie dziś nasze...*”, dz. cyt., s. 174.

⁹² I. Krasicki, *Platon*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. II, dz. cyt., s. 61–62.

⁹³ M. Piszczkowski, *Ignacy Krasicki*, dz. cyt., s. 500.

⁹⁴ Z. Goliński, *Ignacy Krasicki*, „Biografie Sławnych Ludzi”, Warszawa 1979, s. 415: „biograf raz po raz napotyka znaczne nawet luki, jakie musi zastąpić tylko ogólną, przybliżoną wiedzą o ówczesnej szkole, wychowaniu, obyczajach, w takich lub innych okolicznościach obserwowanych. Tutaj najkłopotliwsza wydaje się rekonstrukcja przebiegu nauk w jezuickim kolegium we Lwowie”.

⁹⁵ Tamże, s. 415.

trykulacji jesienią 1743 r., kolegium to miało już czasy świetności za sobą. Jednym z powodów był fakt, że w niecałą dekadę wcześniej budynki kolegium uległy spaleni, łącznie z biblioteką, która doznała znacznego uszczerbku⁹⁶.

Siedmioletni cykl nauczania łaciny oparty był zasadniczo na szesnastowiecznym podręczniku Emmanuela Alvareza, *De institutione grammatica libri III*⁹⁷, którego wydania dostosowywano do polskich realiów⁹⁸. Chwalono jej autora za znajomość zagadnienia, ale krytykowano jej przydatność dla dydaktyki. Podręcznik ten w skrócie nazywano „alwarem”, a o osobach biegłych w gramatyce łacińskiej mówiono: „uczył się z alwara”⁹⁹. Franciszek Zabłocki ironizował o nauce gramatyki łacińskiej: „Sama tylko z alwara nabyta łacina, nie uczyni dobrego dla ojczyzny syna”¹⁰⁰. Z nauczania greki stopniowo, z różnych przyczyn, rezygnowano już od początku XVIII w.¹⁰¹ Piśmiennictwo greckie pojawiała się jedynie w łacińskich przekładach. Uczono zaś wiedzy o starożytności, mitologii, historii, geografii. Jeśli zaś idzie o kursy filozofii czy nawet teologii, które oferowało lwowskie kolegium uczniom na wyższym stopniu nauczania, to można z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że Krasicki z nich nie korzystał¹⁰². Nawet korzystając z nich wiele nie dowiedziałyby się o Platonie, gdyż były prowadzone w formie systematycznej, oparte na zlatynizowanych tekstach Arystotelesa z komentarzami¹⁰³. Jak stwierdził biograf Krasickiego: „Programową zachowawczość, oporność zwłaszcza wobec prób przyswajania szkole polskiej myśli naukowych Zachodu, miało kolegium lwowskie ugruntowaną od dawna”¹⁰⁴. Uzupełnieniem rygorów szkoły była dla młodego Krasickiego nauka prowadzona przez nauczyciela młodych Sapiehów, u którego opanowywał historię, szczególnie polską, oraz rozwijał

⁹⁶ Tamże, s. 15.

⁹⁷ Tamże, s. 17.

⁹⁸ Jako przykład podawane jest zastąpienie rzeczownika z deklinacji I musa wyrazem *virga*, czyli różga, „jako bardzo konkretnym i dobrze młodzieży znanym” (por. S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, „Klasyki Jezuickiej Historiografii” t. 3, Kraków 2003, reprint wydania z 1933 r., s. 161, przyp. 3). Jak pokazuje Bednarski, podręcznik ten ewoluował, zmieniał się w zależności od potrzeb nauczania, aż wreszcie samo słowo „alwar” stało się w najogólniejszym sensie synonimem gramatyki łacińskiej.

⁹⁹ Hasło *Alvar*, [w:] *Encyklopedia powszechna* S. Orgelbranda, t. I, Warszawa 1859, s. 545–546.

¹⁰⁰ Tamże, s. 546.

¹⁰¹ S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich...*, dz. cyt., s. 234–235. Za najważniejszą przyczynę niechęci szlachty do nauczania greki wymienia Bednarski argument: „jest niepotrzebna” (s. 45), za wystarczającą wiedzę o kulturze greckiej uznawano znajomość mitologii, a tę można było czerpać ze źródeł łacińskich.

¹⁰² Z. Goliński, *Ignacy Krasicki*, dz. cyt., s. 18.

¹⁰³ S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich...*, dz. cyt., s. 291 n.

¹⁰⁴ Z. Goliński, *Ignacy Krasicki*, dz. cyt., s. 18.

wykształcenie językowe, równoległe łacińskie i polskie¹⁰⁵. Mimo więc nieuniknionych powtórzeń, poddany był Krasicki pewnej dwutorowości kształcenia¹⁰⁶.

Jezuici nie zaznajomili więc Krasickiego z filozofią Platona, jednak w swych dziełach, zwłaszcza polemicznych, nie unikali formy dialogowej, znane są ich prace z talentem i swadą broniące tradycyjnej, opierającej się na Arystotelesie filozofii, przed filozofią nową, co w drugiej połowie XVIII wieku w Polsce oznaczało – przed np. filozofią Kartezjusza czy Gassendiego. Musiały to być dzieła o których istnieniu przynajmniej Krasicki wiedział. Krótki pobyt w Warszawie i nauka w seminarium także nie wydają się poszerzać znacząco wiedzy Krasickiego z filozofii, zwłaszcza tej, która pochodziłaby z innych źródeł niż późnoscholastyczno-arystotelesowskie. Musiał jednak wiedzieć o tym, z jakim zapałem postępowi pijarzy zwalczali filozofię tradycyjną, promując tę nową, współczesną, zwaną *philosophia recentiorum*, co z kolei sprowokowało reakcję konserwatystów¹⁰⁷. Późniejsze studia w Rzymie, w prowadzonym przez jezuitów Collegium Romanum wydawały się już spóźnione, „pociągała go bardziej historia i kultura starożytna niż współczesność skupiająca się wokół teologii w jezuickiej uczelni”¹⁰⁸. W otoczeniu rzymskich starożytności zwrócił się ku pogłębieniu znajomości literatury łacińskiej. To, czego wyuczył się w szkole o historii Rzymu, jego mieszkańcach, mógł skonfrontować na miejscu. Współczesne mu miasto zdecydowanie przegrywało z jego obrazem wyniesionym z podręczników i literatury¹⁰⁹.

Krasickiego wiedza o Platonie nie miała więc swego źródła w edukacji poety. Musiał to być efekt pasji, realizowanych w dojrzałych latach, kiedy jako biskup dysponował odpowiednim majątkiem, możliwościami kupowania książek i sprowadzania ich z zagranicy. W księgozborze Krasickiego znajdowało się francuskie wydanie *Państwa Platona*¹¹⁰ i inne łacińskie wydania dzieł filozofa¹¹¹. Czy zosta-

¹⁰⁵ Tamże, s. 22 n.

¹⁰⁶ Tamże, s. 35.

¹⁰⁷ Tamże, s. 59–60; por. S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich...*, dz. cyt., s. 301 n.

¹⁰⁸ Tamże, s. 104.

¹⁰⁹ Tamże, s. 104–105.

¹¹⁰ *La république de Platon, ou dialogue sur le justitia divisia en dix livres*, t. 1–2, Amsterdam 1763 (*Inwentarz biblioteki Ignacego Krasickiego z 1810 r.*, oprac. S. Graciotti i J. Rudnicka, „Materiały Literackie” 2, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, poz. 1174, s. 102). To najważniejsze dzieło Platona zostało przełożone przez Jeana Nicolas Grou (1731–1803), katolickiego mistyka i pisarza.

¹¹¹ Były to wydane na pergaminie *Platonis Opera ex versione Ticini*, t. 2–3, 1592; oraz nieopisane bliżej wydanie *Platonis Operum pars tertia (Inwentarz biblioteki...*, poz. 1931, s. 161; poz. 1952, s. 163). W opisie zrobiono jednak oczywisty błąd, gdyż szło tutaj o tłumaczenie dokonane przez Marsilia Ficina, którego ta książka była już dwudziestym wydaniem (W. Lutosławski, *O logice Platona*, cz. 1: *O tradycji tekstu Platona*, Kraków 1891, s. 67, przyp. 95; jest to osobnego odbicia z „Rozpraw Wydziału Filozoficzno-Historycznego Akademii Umiejętności w Krakowie” t. XXVII).

ły jednak przeczytane, czy znalazły się w księgozbiornie jedynie dla bibliofilskiej pasji – na podstawie twórczości Krasickiego nie można wydać jednoznacznego wyroku. Krasicki posiadał bowiem również prace historyczne i historycznofilozoficzne¹¹², których znajomość byłaby w zupełności wystarczająca do tego, aby odmalować Platona jako filozofa spekulatywnego, metafizyka i teleologa, bez zagłębiania się w kwestie filozoficzne, czy jako utopistę i reformatora społecznego. Jak wyznawał Krasicki w jednym z listów: „po hebrajsku czytać nie umie, a po grecku niedoskonale”¹¹³.

W odpowiedzi na pytanie o stosunek *Rozmów* do całości twórczości Krasickiego – a jest to pytanie istotne, pamiętajmy bowiem, że *Rozmowy* były dziełem ostatnich lat poety-biskupa, musiał więc mieć świadomość, że są swoistym podsumowaniem życia i dorobku – przytoczmy następującą, dłuższą opinię, odnoszącą się do ich treści i stylu:

Dialogi prowadzone na Polach Elizejskich stanowią wysublimowaną i syntetyczną wersję wypowiedzi, formułowanych przez Krasickiego już wielokrotnie. Niemal w każdym dialogu odnaleźć można znane wątki, fragmenty, sentencje. Utrzymuje się kanon „żelaznych” tematów. Powraca całe retoryczne instrumentarium: pochwały, nagany, spory, maksymy, dyskursy, aluzje, przytoczenia. Wszystkie te »sposoby« zostały teraz jednak użyte w zupełnie nowym kontekście przejrzystej poetyki rozmowy. Dialogi są krótkie i zwarte. Dotyczy to nie tylko struktur dynamicznych, złożonych z wymienianych „na gorąco” ripost – pytań i odpowiedzi. Nawet rozmowy wolne, pełne intelektualnego chłodu i pozornego bezruchu, odznaczają się elegancją oraz swoistym wdziękiem. Perswazyjność nie znika, zostaje dyskretnie ukryta albo jest osłabiana łagodnym humorem¹¹⁴.

Podobna opinia głosi:

Fakt, iż to właśnie na historycznym fundamencie osadził Krasicki swój pełen powściągliwego, klasycznego piękna ideowy i artystyczny testament, urasta [...] do rangi symbolicznej¹¹⁵.

Wizerunek Platona przedstawiony przez Krasickiego w *Rozmowach* nie jest przejęty od Fontenelle’a ani Fenelona, jedyne, co ich łączy – zresztą wraz z Lukianem – to sama konstrukcja dzieła, dialogu między zmarłymi różnych epok,

¹¹² Np. André-François Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie où l'on traite de son origine*, t. 1–3, 1742 (za: *Inwentarz biblioteki...*, poz. 555, dz. cyt., s. 58).

¹¹³ Cyt. za: J. I. Kraszewski, *Krasicki. Życie i dzieła. Kartka z dziejów literatury XVIII wieku*, Warszawa 1879, s. 298.

¹¹⁴ K. M. Dmitruk, *O sztuce pisarskiej Krasickiego*, [w:] *Ignacy Krasicki. Nowe spojrzenia*, s. 194–195.

¹¹⁵ M. Parkitny, *Ignacego Krasickiego świadomość historyczna*, [w:] *Ignacy Krasicki. Nowe spojrzenia*, dz. cyt., s. 222.

którzy prowadzą rozmowy na Polach Elizejskich. Z czego więc wynika oryginalny tok rozmowy XXX, rozmowy Platona z Konfucjuszem? Nie można zlekceważyć inspiracji historią, tą dla Krasickiego współczesną, oraz jego światopoglądu, sławiącego umiarkowanie i oparcie na naturze relacji międzyludzkich. Wizerunek Platona u Krasickiego w sferze politycznej, bo ta go zasadniczo interesowała, jest więc obiegowym obrazem utopisty i politycznego marzyciela, którego projekty nie mają żadnego przełożenia, ani tym bardziej wpływu na realną politykę. Platon służy także jako synonim filozofa spekulatywnego, nie liczącego się ani z realiami życia, ani z naturą ludzką, ani z istniejącym porządkiem społecznym. Do wyrażenia takich opinii o Platonie, i to Platonie pojmowanym w ten szczególny sposób, nie potrzebował Krasicki czytać dialogów. Być może zresztą nie czytał ich. Oświeceniu nie było po drodze z Platoniem poznanym powierzchownie, jakim był naprawdę – raczej nie dociekano.

Głównym tematem niniejszej pracy jest Platon, poświęćmy więc na koniec kilka słów pobocznemu, acz interesującemu wątkowi. Mało znany tekst, który wiedzie z *Rozmów zmarłych* Krasickiego do jednego z najważniejszych dziewiętnastowiecznych tłumaczy dialogów Platona na język polski, do Antoniego Bronikowskiego (1817–1884), nauczyciela gimnazjalnego w Ostrowie Wielkopolskim. Prócz tłumaczeń dialogów Platona Bronikowski pisał także wiersze, w jednym z jego zbiorów znajduje się wierszowany dialog pt. *Fantazja*¹¹⁶. Bronikowski (Ja) i Krasicki (Xiążę) rozmawiają o celu poezji i niewdzięczności odbiorcy:

Ja: Służyłeś do końca hołocie nieszczerej

Piórem chwały –

Xiążę: Przesadzasz, gdy mówisz hołocie!

Była cnota w Narodzie, pomóc chciałem cnocie¹¹⁷.

W ten sposób Krasicki, pojawiający się tłumaczowi z zaświatów, potwierdził moralizatorski charakter swych dzieł, tak jak odczytał go Bronikowski, tytułujący Krasickiego Księciem wieszczów¹¹⁸.

¹¹⁶ Niewielka wzmianka o dialogu Bronikowskiego znajduje się w: Z. Goliński, *Krasicki w kulturze polskiej XIX wieku*, [w:] Ignacy Krasicki. *Nowe spojrzenia*, s. 300: „prowadzi dyskurs z duchem poety na temat społecznego wymiaru i roli poezji i o chwale pośmiertnej piszących, mieszcząc poetę bardzo wysoko [...], natomiast Krasicki zdecydowanie uchyla się od tych pochwał”.

¹¹⁷ A. Bronikowski, *Fantazja*, [w:] tenże, *Mnemonion fragment*, Ostrowo 1852, s. 43.

¹¹⁸ Tamże, s. 44.

**Around Plato in the *Dialogues of the Dead* (*Rozmowy zmarłych*)
by Ignacy Krasicki**

The paper examines the sources and inspirations of the *Dialogues of the Dead* by Ignacy Krasicki (1735–1801) and focuses on the conversation between Plato and Confucius. Krasicki's Plato was compared with Plato presented in the *Dialogues of the Dead* by Bernard Le Bouvier de Fontenelle and by François Fénelon. Krasicki's Plato was an original product, but the form and the main idea of his conversations were common with the French writers and their predecessor, the Greek author, Lucian of Samosata. Krasicki did not probably read Plato's dialogues and he was interested in political aspects of Platonism. He regarded Plato as a utopian thinker and political dreamer.



Mikołaj Rysiewicz

*Sarmacki republikanizm inaczej odczytany.
Andrzej Maksymilian Fredro jako obrońca liberum veto
Sarmatia's – the Polish nobility's republicanism read differently.
Andrzej Maksymilian Fredro as a defender of liberum veto*

Bogdan Koperski

*Czy Izydora Dąbska głosiła konwencjonalizm?
Has Izydora Dąbska propagated conventionalism?*



MIKOŁAJ RYSIEWICZ

Sarmacki republikanizm inaczej odczytany. Andrzej Maksymilian Fredro jako obrońca *liberum veto*

Pluralitas nociva est in arduis negotiis
Reipublicae, gdzie nie kresek [tj. głosów],
*ale consensus in genere omnium Rzeczpospolita potrzebuje*¹
Fragment uchwały sejmowej, 1605 rok

Mówicie mi – większość!
Cóż to jest większość? Większość to głupota
Rozum był zawsze w mniejszości...
Państwo gdzie rządzi większość i głupota
*Prędzej czy później musi upaść*²
Lew Sapieha, kanclerz wielki litewski

Liberum veto, ta osobliwa instytucja ustrojowa dawnej Rzeczypospolitej, pozostaje dziś wyrazistym symbolem. Reprezentuje bowiem głęboki kryzys wewnętrzny, w jaki popadło państwo polskie w połowie XVII wieku i z którego nie zdołało już się wydobyć. Permanentna anarchia, egoizm i partykularyzm szlachty, wreszcie przekupstwo i służba na rzecz obcych dworów – to najczęściej wymieniane patologie, które kojarzone są z praktyką „wolnego nie pozwalam”. Jeżeli zdroworoządkowo założyć, że „idee mają konsekwencje”³, wspomniane zjawiska nie wystawiają najlepszego świadectwa doktrynie sarmackiego republikanizmu, wyznawanej niegdyś przez polską szlachtę.

¹ Z. Wójcik, *Liberum Veto*, [w:] *Dzieje narodu i państwa polskiego*, t. II, z. 28, Kraków 1992, s. 17–18.

² F. Schiller, *Dymitr*, przeł. W. Lewik, [w:] F. Schiller, *Dzieła wybrane*, t. III, Warszawa 1955, s. 281.

³ Zob. R. M. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, przeł. B. Bubula, Kraków 1996.

Zarysowana powyżej perspektywa interpretacyjna znajduje dziś dosyć powszechne uznanie. Jej dominującą pozycję można tłumaczyć faktem, iż spośród wyróżnionych przez Władysława Smoleńskiego dwóch szkół polskiej historiografii – monarchicznej i republikańskiej⁴ – to reprezentanci tej pierwszej zdobyli władzę nad pamięcią Polaków oraz sposobem, w jaki oceniają oni swoje dzieje. Zupełnie niezależnie od osobistych preferencji w kwestii, jak patrzeć na dzieje dawnej Rzeczypospolitej i gdzie upatrywać przyczyn jej upadku, nie sposób jednak nie zauważyć, iż zarysowany w poprzednim akapicie schemat rozumowania wydaje się krzywdząco jednostronny. Po pierwsze, *liberum veto* nie wyrosło bezpośrednio z wyliczonych wcześniej, negatywnych zjawisk, a jedynie było ich katalizatorem. Po drugie, dyskredytowanie całości dorobku sarmackiego republikanizmu na podstawie licznych wynaturzeń politycznych szlachty, nie pozwala skierować wzroku na tych, którzy – gorąco broniąc szlacheckiej wolności – występowali również z interesującymi i rozumnymi planami reform.

Taką postacią jest bohater niniejszego artykułu – Andrzej Maksymilian Fredro. Kasztelan lwowski, tuż przed śmiercią mianowany wojewodą podolskim, był autorem ciekawego i nowatorskiego programu ekonomicznego w duchu merkantylizmu, który zainteresował badaczy historii polskiej myśli ekonomicznej⁵. Konieczność reformy wojskowej oraz zagadnienia wychowawcze – oto istotne problemy, zajmujące uwagę Fredry⁶. Równolegle był on jednak politycznym rzecznikiem sarmackiego republikanizmu i pierwszym myślicielem, który w sposób systematyczny i teoretyczny przedstawił argumentację na rzecz obrony instytucji *liberum veto*. To właśnie temu obliczu lwowskiego kasztelana poświęcony jest niniejszy artykuł.

I

Poprzedzając bliższą prezentację Fredry jako pisarza politycznego, rozpocząć wypada od krótkiej charakterystyki *liberum veto*, jako ważnej instytucji ustrojowej dawnej Rzeczypospolitej. Najbardziej zwięzły jej opis znajduje się w fundamentalnej monografii Władysława Konopczyńskiego (której pierwsze wydanie

⁴ Wł. Smoleński, *Szkoły historyczne w Polsce*, oprac. M. H. Serejski, Wrocław 2006, s. 11–31.

⁵ Zob. E. Lipiński, *Elementy merkantylizmu w literaturze ekonomicznej XVII w.* (Rozdział IV: A. M. Fredro – ideolog kultury przemysłowej), [w:] *Studia nad historią polskiej myśli ekonomicznej*, Warszawa 1956 oraz J. Górski, *Poglądy merkantylistyczne w polskiej myśli ekonomicznej XVI i XVII wieku*, „Monografie z dziejów nauki i techniki”, t. 6, Wrocław 1958, s. 175–223.

⁶ Kolejno: J. Wimmer, *A.M. Fredro jako projektodawca reform wojskowych*, [w:] *O naprawę Rzeczypospolitej, XVII–XVIII wiek. Prace ofiarowane Władysławowi Czaplińskiemu w 60 rocznicę urodzin*, red. J. Gierowski, Warszawa 1965 oraz H. Barycz, *A. M. Fredro wobec zagadnień wychowawczych*, „Archiwum Komisji do dziejów oświaty i szkolnictwa w Polsce”, nr 6, Kraków 1948.

ukazało się w roku 1918), będącej jak dotychczas jedynym tak przenikliwym i kompleksowym opracowaniem tego zagadnienia⁷. Należy zauważyć, iż uchwylenie istoty „wolnego nie pozwalam” nie jest zadaniem łatwym. W swym aspekcie teoretycznym jest to bowiem wyraz afirmacji zasady jednomyślności przy decydowaniu na forum rad i zgromadzeń. Zasady – wypada dopowiedzieć – honorowanej powszechnie w średniowieczu, z której następnie nowożytne państwa europejskie sukcesywnie rezygnowały na rzecz zasady większości. Jednakże w polskiej praktyce *veto* wcale nie wyczerpywało się w zablokowaniu uchwały, której treść nie potrafiła zjednać sobie zgody wszystkich. Przeważnie oznaczało ono zerwanie sejmku (tzw. *liberum rumpo*), co wiązało się również z odrzuceniem wszystkich, powziętych wcześniej postanowień – sejm uznawano po prostu za niebyły⁸.

Jednostkowy sprzeciw względem konkretnej propozycji uchwałodawczej, nie wykraczający swymi konsekwencjami poza jej treść, a paraliż ustawodawczego aparatu państwa, przekreślający niejednokrotnie efekt sześciotygodniowych prac sejmowych – to różnica fundamentalna. Wszystko to jednak mieści się – pod względem teoretycznym i praktycznym – pod pojęciem *liberum veto*. Dodatkowej trudności przy poszukiwaniu właściwego sensu „wolnego nie pozwalam” i powiązania go z siedemnasto- i osiemnastowieczną praktyką ustrojową przysparza fakt, iż zasada jednomyślności miała charakter zwyczajowy. Wobec niemożności wskazania na konkretny statut, który by ową zasadę *expressis verbis* formułował, pojawia się zatem problem, gdzie poszukiwać jej genezy. Związany z Hotelem Lambert Karol Boromeusz Hoffman, jeden z czołowych dziejopisów Wielkiej Emigracji, widział w *liberum veto* naturalną konsekwencję naczelnego postanowienia konstytucji radomskiej z 1505 roku: *nihil novi nisi commune consensu*⁹. Wypada dodać, iż pogładowi temu hołdowało następnie kilka pokoleń historyków. Kwestie problematyzowało dopiero wystąpienie Konopczyńskiego, który słynny ustęp radomskich statutów uznał za „wierne odbicie mętnej myśli prawnopaństwowej owego pokolenia” i przekonywająco dowodził, iż *liberum veto* nie mogło bezpośrednio zrodzić się z tak niejednoznacznych deklaracji, ponieważ „dopiero później miało się rozstrzygnąć pytanie: jednomyślność czy większość?”¹⁰. Uchyla-

⁷ Wł. Konopczyński, *Liberum Veto. Studium porównawczo-historyczne*, wyd. II poprawione, Kraków 2002, s. 253–255.

⁸ Podstawą takiej praktyki było przekonanie szlachty, iż „konstytucje każdego sejmku stanowią jedną zamkniętą całość” – tamże, s. 360.

⁹ K.B. Hoffman, *Historia reform politycznych w dawnej Polsce*, Lipsk 1867, s. 125

¹⁰ Wł. Konopczyński, *Liberum Veto. Studium...*, s. 139 oraz s. 359. „Sejm Aleksandra był białą kartą, *tabula rasa*, odnośnie do wielu zagadnień parlamentaryzmu, a przede wszystkim odnośnie do tych, które streszczały w sobie problemat zbiorowy władzy naczelnej, polityczne *ἐν και πᾶν*. Nasuwały się mianowicie takie dwa pytania. Najpierw, skoro wymagana jest zgoda trzech pierwiastków, to w jaki sposób ma ona powstawać w łonie zbiorowych ciał senatu i izby poselskiej? Na za-

jąc się od poszukiwania genezy „wolnego nie pozwalam” w aktach prawnych (co zdradzałoby jego niską ocenę staropolskiej kultury prawnopaństwowej), skupił się na wskazaniu szeregu czynników o charakterze socjologicznym, które przekreśliły możliwość wytworzenia się w praktyce parlamentarnej Rzeczypospolitej zasady większości¹¹.

Jak się okazuje, kontrowersje wzbudza również czasowe usytuowanie pierwszego przypadku zastosowania *liberum veto* w praktyce. Tradycyjnie za moment ten uznaje się sejm z 1652 roku, kiedy to 9 marca poseł upicki Władysław Siciński (rzekomo za namową swojego protektora Janusza Radziwiłła) poprzez protest i opuszczenie zgromadzenia uniemożliwił dalsze trwanie obrad. Po burzliwych dyskusjach, czy należy uznać sprzeciw jednego przedstawiciela (był to bowiem pierwszy *casus*, kiedy w roli mniejszości parlamentarnej wystąpiła jednostka), uznano protestację Sicińskiego. Rok 1652 stał się więc złowrogim symbolem czasów, w których „upadek moralny narodu, zwycięstwo prywaty nad interesem publicznym dozwoliły utrzymać się zwyczajowi *liberi veto* pojedynczego posła, bo podawał łatwy środek terroryzmowi i bezkarności”¹².

Odmienne kwestia ta rysuje się w perspektywie Konopczyńskiego. Uznanie protestu Sicińskiego było naturalnie znamienym krokiem na drodze do zrywania sejmów w oparciu o jednostkowy sprzeciw, jednak sam protest jako taki nie może być zinterpretowany jako pierwsze zastosowanie *liberum veto*. Poseł upicki bowiem wcale sejmu nie zerwał, a jedynie nie pozwolił na jego nielegalną prolongatę. Był to więc raczej wyraz szlacheckiego legalizmu aniżeli motywowana prywatą obstrukcja prac parlamentarnych¹³. Wyliczając szereg podobnych Sicińskiemu następców¹⁴, historyk za pierwszy klasyczny przykład „wolnego nie pozwalam” uznaje dopiero *veto* posła kijowskiego Adama Olizara na sejmie koronacyjnym Michała Korybuta Wiśniowieckiego w roku 1669¹⁵.

sadach jednomyślności, czy większości głosów? Następnie, czy posłowie ziemscy wchłoną w siebie wolę wyborców, czy też dadzą się skrępować ich nakazem?” – tamże, s. 140.

¹¹ Czynniki te to m.in. „słabość królewskiej władzy wykonawczej”, „władza sejmików nad posłami i siła instrukcji” czy też „ekstensywny charakter życia społecznego w Rzplitej”. Tematyka niniejszej pracy nie pozwala na szczegółowe omówienie ich wszystkich. Zob. Wł. Konopczyński, *Liberum Veto. Studium...*, dz. cyt., s. 360.

¹² J. Szujski, *Dzieje Polski podług ostatnich badań (Królowie wolno obrani. Część I. r. 1572–1668)*, t. 3, Lwów 1864, s. 343.

¹³ Konopczyński wskazuje również, że Siciński kierował się swoją instrukcją poselską raczej niż namowami możnego protektora (zob. Wł. Konopczyński, *Liberum Veto. Studium...*, dz. cyt., s. 227, 230).

¹⁴ Podobnych co do „niekompletności” protestu, by ten mógł zostać uznany za przykład *liberum veto*, nie co do motywacji.

¹⁵ Tamże, s. 231–232.

Powyższe ustalenia nie mają wyłącznie charakteru metodologicznego. Z omawianym okresem ściśle wiąże się bowiem postać bohatera niniejszego artykułu – Andrzeja Maksymiliana Fredry. To on bowiem był marszałkiem pamiętnej sesji sejmowej z 1652 roku, który zdecydował się uznać ostatecznie protestację posła upickiego i – jak podaje Hoffman – „ze zgrozą i rozpaczą zęgnął rozchodzącą się Izbę”¹⁶. Rozpacz jego wynikała jednak nie tyle z niechęci ku tej praktyce (jako marszałek mógł przecież próbować kontynuować obrady i odrzucić możliwość niebezpiecznego precedensu), ile z przekonania, iż *veto* użyte zostało w niesłusznej sprawie. W istocie Fredro, o czym przekonują jego pisma, był czołowym teoretykiem *liberum veto*, pisarzem politycznym, który dostarczył owej instytucji argumentów konsekwentnie używanych przez obóz starszszlachecki i tzw. „republikantów” jeszcze sto lat później.

Rodzima historiografia, a przynajmniej jej „monarchiczny” nurt, dosyć brutalnie rozliczyła się ze lwowskim kasztelanem. Michał Bobrzyński nazywa go „doktrynerem i zelantem złotej wolności”¹⁷. Jego wielki nauczyciel – Szujski – pisze zaś o Fredrze w sposób następujący:

Ideę Zamoyskiego republikańską odzuwa Fredro w drugiej połowie XVII wieku, sady się na dowcip i erudycję, sofizmuje w najlepszej wierze aby wytłomaczyć wszystkie owe zboczenia wolności, któryby geniusz Zamoyskiego były przeraziły i sumienie zaniepokoiły, gdyby zobaczył Polskę z czasów Fredry¹⁸.

W nieco podobnym tonie, choć daleko bardziej prześmiewczo, diagnozuje bohatera niniejszego artykułu Konopczyński, kiedy określa go jako „umysł takiego pokroju, że gdyby tabliczka mnożenia musiała przenikać do Polski przez mózg kasztelana lwowskiego, ulegałaby zupełnemu zniekształceniu”¹⁹.

Wobec tak jednoznacznych opinii pozostaje konieczne przybliżenie sylwetki kontrowersyjnego „doktrynera” oraz jego politycznego piśmiennictwa. Jak do-

¹⁶ K.B. Hoffman, *Historia reform politycznych...*, dz. cyt., s. 125.

¹⁷ M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, oprac. i wstęp M.H. Serejski i A.F. Grabski, Warszawa 1987, s. 405.

¹⁸ J. Szujski, *Dzieje Polski podług...*, dz. cyt., s. 490. Istotną rolę kanclerza Zamoyskiego w rozwoju praktyki *liberum veto* widzi Konopczyński w forsowaniu idei elekcji *viritem* podczas pierwszego bezkrólewia. Powołując się również na pamiętniki Juliana Ursyna Niemcewicza (tenże, *Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce z rękopisów, tudzież dzieł w różnych językach o Polsce wydanych oraz z listami oryginalnymi królów i znakomitych ludzi w kraju naszym*, t. II, Warszawa 1822, s. 242) przypisuje mu zresztą poparcie dla idei „wolnego nie pozwalam” wyrażone *expressis verbis* jeszcze w 1596 roku podczas rozmowy z sekretarzem nuncjusza papieskiego Gaetano, Vanozzim. Zob. Wł. Konopczyński, *Liberum Veto. Studium...*, dz. cyt., s. 229.

¹⁹ Tamże, s. 289.

tychczas nie pojawiła się żadna biografia Fredry²⁰. Wiadomo, iż przyszedł na świat około 1620 roku jako syn stolnika przemyskiego. Ukończywszy Akademię Krakowską wielokrotnie posłował na sejmy, a w roku 1654 otrzymał wspomniany tytuł kasztelana lwowskiego. Lojalny wobec Jana Kazimierza podczas szwedzkiego „potopu”, popierał początkowo niepopularny wśród szlachty projekt *vivente rege*, zaś po abdykacji króla opowiedział się za wyborem Piasta. Nie do końca wiadomo, jaki był jego stosunek wobec Michała Korybuta Wiśniowieckiego, natomiast zdecydowanie popierał Jana III Sobieskiego. Na krótko przed śmiercią, która nastąpiła w 1679 roku, obdarzony godnością wojewody podolskiego, został również powołany do przybocznej rady królewskiej, co świadczy o dużym znaczeniu politycznym Fredry w drugiej połowie XVII wieku.

Najbardziej kompleksowym, choć jednocześnie zdecydowanie krytycznym, omówieniem spuścizny intelektualnej lwowskiego kasztelana (w tym jego pisarstwa politycznego) pozostaje nadal rozprawa Stanisława Tarnowskiego z 1876 roku²¹. Wskazuje on na dużą heterogeniczność dorobku Fredry. Na przykład w tzw. *Militariach*²² dominuje wprawdzie – zgodnie z tytułem – tematyka wojskowa, jednak Czytelnik odnajdzie tu także rozliczne fragmenty poświęcone problematyce ekonomicznej, jak również politycznej²³. Bardziej spójnym dziełem zdają się być *Fragmenta*²⁴, poświęcone kwestiom politycznym, choć i tu – jak wskazuje Tarnowski – „nie bez dodatku reguł moralnych lub filozoficznych dochodzeń”²⁵. Niewątpliwie najszerzej komentowanymi²⁶ – bowiem chyba najciekawszymi pod względem swej formy – pracami Fredry, są z jednej strony *Przestrogi polityczno-obyczajowe*²⁷, z drugiej zaś *Przysłowia mów potocznych*²⁸. Oba dzieła to zbiory

²⁰ Podstawę biograficznej charakterystyki Fredry odnajdzie Czytelnik w: Andrzej Maksymilian Fredro (ok. 1620–1679), [w:] 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVII wieku, cz. 1, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, s. 299–300.

²¹ St. Tarnowski, A. M. Fredro. *Charakterystyka literacka* (odbitka z IV tomu sprawozdań Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie), Kraków b.d.w.

²² A. M. Fredro, *Militarium seu axiomatum belli ad harmoniam toga accomodatorum libri duo*, Amsterdam 1668.

²³ Jak na przykład *O wyższości Rzeczypospolitej nad monarchią*, przeł. T. Włodarczyk, [w:] 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVII wieku, cz. 1, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, s. 331–338. W oryginale: *Praerogativa popularis status repraesentatur Monarchiam saepius non nisi regnanti bonam*, [w:] A. M. Fredro, *Militarium seu axiomatum...*, dz. cyt., s. 210–216.

²⁴ A. M. Fredro, *Scriptorum seu togae et belli notationum fragmenta*, Gdańsk 1660.

²⁵ St. Tarnowski, A. M. Fredro. *Charakterystyka...*, dz. cyt., s. 10.

²⁶ Zob. np. L. Kosiński, *Przysłowia mów potocznych A. M. Fredry*, Poznań 1929.

²⁷ A. M. Fredro, *Monita politico-moralia, seu quo modo vivendum cum paucis, cum populo, salva virtuti, gratia et autoritate*, Gdańsk 1664.

²⁸ A. M. Fredro, *Przysłowia mów potocznych albo przestrogi obyczajowe, radne, wojenne*, Sankt Petersburg 1855.

uwag, wskazań, „aksjomatów” polityczno-obyczajowych, przyrównywane czasami do słynnych *Maksym* La Rochefoucaulda. Ich różnorodność tematyczna jest zadziwiająca (szczególnie w przypadku *Przysłów*) – począwszy od życia prywatnego i relacji z innymi ludźmi, a na radach politycznych i wskazaniach wojennych skończywszy. *Przestrogi* zaś zawierają wiele prawideł z zakresu techniki rządzenia, których lektura kojarzyć się musi z pismami Machiavellego, szczególnie z jego *Il Principe*²⁹.

Nie sposób odmówić Fredrze zmysłu obserwacji, przenikliwości analiz, znajomości ludzkich charakterów oraz wreszcie talentu do formułowania zasad i prawideł na kanwie osobistego doświadczenia. Jednakże – pomijając czasami wysoce wątpliwą wartość poznawczą jego maksym³⁰ – obydwa omawiane dzieła pełne są paradoksów i sprzeczności, jeżeli zestawić je na przykład z *Fragmentami* czy *Militariami*. Fakt, iż intelektualna spuścizna lwowskiego kasztelana jest wysoce niespójna i pełna sądów, których nie da się ze sobą pogodzić, wyda się każdemu badaczowi jego pism uderzający. Jeżeli dodatkowo wziąć pod uwagę generalną orientację polityczną pisarza (silne przywiązanie do szlacheckiej wolności oraz przekonanie o zbawiennej sile *status quo*, podbudowane wiarą w doskonałość instytucji Rzeczypospolitej), trudno się dziwić, że opinia, jaką wydał o nim jeden ze „Stańczyków” nie jest pochlebna³¹.

Dwudziestowieczne badania nad intelektualną spuścizną Fredry nieco zmieniły jego wizerunek. Franciszek Stopa³², pochylając się nad paradoksalnością politycznej myśli lwowskiego kasztelana i dostrzegając w nim umysł reformatorski, nawiązuje do projektów naprawy Rzeczypospolitej, zawartych jego zdaniem nie tyle w *Militariach*, co przede wszystkim w *Przysłowiach mów potocznych*. Powołując się na liczne, zawarte tam aforyzmy, wymierzone w szlachecki nierząd i anarchię, badacz pisze o dwóch Fredrach – polskim i łacińskim. Właściwym jest ten pierwszy, piszący w rodzimym języku dla szlachty, który w dosyć zaskakują-

²⁹ N. Machiavelli, *Książę*, przeł. W. Rzymowski, wstęp. K. Grzybowski, Warszawa 2005.

³⁰ Nieco złośliwie, choć trafnie, zwraca na to uwagę Tarnowski (zob. St. Tarnowski, *A. M. Fredro. Charakterystyka...*, dz. cyt., s. 14–16).

³¹ Oto próbka konkluzji badań Tarnowskiego nad piśmiennictwem i postacią Fredry: „Ze wszystkich pisarzy polskich żaden może nie sprzeciwia się sam sobie tak ustawicznie i tak zupełnie jak Fredro. Rozumniejszy od bardzo wielu, mówi i broni niedorzeczności więcej, niż każdy inny; logiczny niby, nawet na pozór niby bardzo logiczny, a najczęściej dochodzi do fałszywej konkluzji; ma tę logikę dziwną, która droga dobrego rozumowania z fałszywego założenia idzie prosto do fałszywego wniosku, na tem dobrem rozumowaniu przestaje, a punktu wyjścia i rezultatu osądzić nie umie. Ma i doświadczenia i bystrości dużo, dużo patryjotyzmu i dużo szlachetności, a ma przy tem jakiś upór, jakieś zaślepienie w swoim uprzedzeniu (bo przekonaniem nazwać tego nie można), które sprawia, że wszystkie te przymioty nie zdadzą się na nic” – tamże, s. 101–102.

³² F. Stopa, *Pisarz o dwu obliczach. Andrzej Maksymilian Fredro*, „Przegląd Współczesny”, t. 39, 1931, s. 399–413.

cej perspektywie Stopy okazuje się być zwolennikiem silnej władzy królewskiej i rzecznikiem aktywnej polityki mocarstwowej³³.

W całkiem innym kierunku idzie Zbigniew Ogonowski, dla którego Fredro pozostaje wprowadzie miłującym wolność republikaninem, co jednak nie rozstrzyga jeszcze o negatywnej ocenie jego myśli społecznej³⁴. Perspektywa badacza jest zdecydowanie odmienna jednoznacznie krytycznemu osądowi, właściwemu takim „monarchistom” jak Tarnowski czy Konopczyński i może zostać uznana za próbę rehabilitacji Fredry. Co jednak szczególnie cenne z punktu widzenia niniejszej pracy, Ogonowski stara się obiektywnie i bez uprzedzeń prześledzić zawartą we *Fragmentach* argumentację lwowskiego kasztelana za *liberum veto*, nie strojąc również od odwołań do innych jego pism, by uchwycić jego stosunek do tej instytucji w możliwie całościowej perspektywie.

II

Andrzej Maksymilian Fredro zabierał głos w sprawie instytucji *liberum veto* w co najmniej trzech miejscach. Najszerzej sprawę omawia we *Fragmentach*, w szczególności chodzi zaś o dwa pisma: *Responsum in gratiam cujusdam sermonis privati, bonone fiat Reipublicae Polonae, ubi non pluralista vocum, verum consensus ponderatur* oraz *Cautio Reipublicae, seu durationis omen*³⁵. Trzecim miejscem jest tzw. *List do przyjaciela (Epistola ad amicum)*, znajdujący się w wydanym dopiero pięćdziesiąt lat po śmierci Fredry traktacie *Vir Consilii...*³⁶. Kluczowe znaczenie ma jednak pierwsze z wymienionych pism, przełożone na język polski jako *W obronie liberum veto*. Przyjrzyjmy się bliżej argumentacji lwowskiego kasztelana.

Przecież we wszystkich czasach w każdym królestwie czy Rzeczypospolitej – albo żeby krócej powiedzieć: tak samo gdzie indziej, jak i w naszej Polsce – było w każdym pokoleniu nie więcej naraz niż jeden lub dwóch, a i teraz niewielu takich, których wielkości i cności zawdzięcza się każdy słuszny czyn i całe w ogóle dobro Rzeczypospolitej³⁷.

³³ Tamże, s. 410–413.

³⁴ Zob. Z. Ogonowski, *Nad pismami A. M. Fredry w obronie liberum veto*, [w:] tenże, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1992, s. 9–57.

³⁵ Obydwa zostały przetłumaczone i ponownie wydane. Zob. kolejno: A. M. Fredro, [*W obronie liberum veto*], przeł. F. Wujtewicz, [w:] *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 1, red. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, s. 301–308 oraz A. M. Fredro, [*Od czego zależy trwałość Rzeczypospolitej*], przeł. F. Wujtewicz, [w:] *700 lat myśli polskiej...*, dz. cyt., s. 308–319.

³⁶ A. M. Fredro, *Vir consilii monitis ethicorum nec non prudentiae civilis. Praeludente apparatus Oratorii copia ad civiliter dicendum instructus illustrissimi ac excellentissimi*, Leopoli 1730.

³⁷ Tenże, [*W obronie liberum veto*]..., dz. cyt., s. 301.

Do takiego wniosku prowadzi Fredrę lektura rzymskich historyków, osobliwie Salustiusza i jego *O sprzysiężeniu Katyliny*, oraz znajomość spraw Rzeczypospolitej. Zatem to empiria poświadcza o tym politycznym prawidle, że w państwie daje się wskazać tylko kilku mężów stanu, obdarzonych przez opatrność wielkością i cnotą; reszta zajmujących się polityką jest w jakimś sensie „gorsza”. W jakim? Tej kwestii na razie Fredro nie rozstrzyga.

Diagnoza taka w sposób oczywisty przekłada się na dylemat: większość czy jednomyślność. Jak bowiem wskazuje kasztelan lwowski, „jeśliby ktokolwiek domagał się, ażeby w naszej Rzeczypospolitej obowiązywała w głosowaniu zasada większości, jeśliby usunął jednomyślność i wołał, ażeby ważność uchwały uzależniona była od ilości głosów (a właściwie od faksji, to jest od nierozwagi), niż żeby decydowały o tym rozsądek i cnota, to czy nie do takiego doprowadziłyby skutku, że mnogość gorszych przeważałaby nad mniejszością lepszych?”³⁸. Fredro wykaże się więc konserwatywną, antydemokratyczną intuicją, podszytą republikańskim elitaryzmem i mógłby znaleźć wielu filozofów społecznych, podzielających jego przekonanie. Tyranii ślepej większości obawiał się bowiem arystokrata Alexis de Tocqueville, ale bał się jej również demo-liberał John Stuart Mill.

„Mniejszość lepszych” to kilku cnotliwych i rozumnych mężów stanu, którzy wiedzą, na czym polega dobro Rzeczypospolitej, mówiąc językiem Jeana Jacquesa Rousseau – są w stanie odczytać *volonté générale*³⁹. „Mnogość gorszych” zaś to nie motłoch, kierujący się najniższymi pobudkami. Fredro wyraźnie stępie ostrze swojej, bądź co bądź elitarystycznej, argumentacji, kiedy pisze, iż „gorsi obywatele” to nie ci „najgorsi i nie posiadający żadnej w ogóle zalety”, lecz ci, którzy

choć zajęli się sprawami państwowymi, to jednak mogą być nazwani gorszymi z tego powodu, że w ich umysłach wiele złego mogą uczynić: nienawiść, pochlebstwo, strach, dalek wzgląd na prywatną korzyść i, co najgorsze, zachwianie rozsądku i zdrowej myśli⁴⁰.

Są to po prostu przeciętni obywatele, podatni na ułomności ludzkiej natury, których dysponujący wnikliwym zmysłem obserwacji Fredro spotykał na sejmach w największej liczbie.

Wobec takiego postawienia sprawy odrzucić należy zasadę większości, jako szkodliwą dla interesu państwa i przyjąć zasadę jednomyślności. Jak ją jednak

³⁸ Tamże, s. 302.

³⁹ Warto przypomnieć, iż dla Rousseau wola ludu nie oznacza jego faktycznej woli w rozumieniu empirycznym (suma woli prywatnych), lecz wolę racjonalną. Ma ona charakter substancjalny, nie formalny – wraz z obiektywizowany interes wspólnoty politycznej (por. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. i objaśnił A. Peretiatkiewicz, Poznań 1920, zob. w szczególności znakomite komentarze Peretiatkowicza).

⁴⁰ A. M. Fredro, [W obronie liberum veto]..., dz. cyt., s. 303.

realizować w praktyce? Fredro widzi dwie drogi. Po pierwsze, cnotliwa mniejszość będzie w stanie przekonać nierozumną większość do swoich racji i w ten sposób osiągnięta zostanie jednomyślność. Fredro przytomnie zauważa jednak, iż w „narodzie przeważnie rozbitym przez prywatne dążenia i względy” znacznie bardziej efektywniejszy okaże się drugi środek: „rozsądny nacisk”, czy wręcz „wymuszenie”. Takim właśnie instrumentem staje się *liberum veto*.

Powyższy wywód stanowi rdzeń argumentacji lwowskiego kasztelana na rzecz utrzymania „wolnego nie pozwalam”, które w innym miejscu wymienia jako dziesiąty warunek trwałości i pomyślności Rzeczypospolitej⁴¹. Rozumowanie, z teoretycznego punktu widzenia zupełnie nieskomplikowane, zawiera jednak kilka momentów wymagających bliższego wyjaśnienia. Wreszcie – by zrozumieć postawę polityczną Fredry – nie sposób pominąć kontekstu historycznego, który okaże się kluczowy dla zrozumienia stanowiska lwowskiego kasztelana.

Warto rozpocząć od konstatacji, którą czyni Fredro na samym początku, wskazując na kilku cnotliwych i rozumnych, od których w ostateczności zależy los wspólnoty politycznej. Umysł współczesny zapyta, czy nie jest to argument przeciwko ustrojowi republikańskiemu (ludowemu), przemawiający raczej za ustrojem arystokratycznym, czy wręcz monarchicznym? Udzielenie pozytywnej odpowiedzi w tej kwestii stawiałoby republikanów w roli niepoprawnych optymistów antropologicznych, pozbawionych, właściwego Fredrze, poczucia realizmu, z niego samego zaś czyniłoby ideowego schizofrenika⁴². Takie ujęcie sprawy odrzucić należy z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, wystarczy przywołać

⁴¹ A. M. Fredro, [Od czego zależy trwałość Rzeczypospolitej]..., dz. cyt., s. 310.

⁴² Inną sprawą jest, że Fredro *expressis verbis* wypowiadał się przeciwko ustrojowi monarchicznemu (A. M. Fredro, [O wyższości rzeczypospolitej nad monarchią]...). Problematyka niniejszej pracy naturalnie nie pozwala prześledzić jego argumentacji w tej materii, istotny jednak – jeśli chodzi o kwestię *liberum veto* – wydaje się sposób, w jaki kasztelan lwowski rozumie pojęcie „rzeczypospolitej”. Kilkakrotnie we wspomnianym traktacie monarchii przeciwstawione zostaje pojęcie „rządów ludowych”, czy też „państwa ludowego” (tamże, s. 334, 338). Nie licuje to z klasycznym, obecnym jeszcze w szesnastowiecznej polskiej refleksji politycznej, pojęciem „rzeczypospolitej” (*res publica*) jako ustroju mieszanego (politeja), który zakłada rozumne połączenie trzech pierwiastków – monarchicznego, arystokratycznego i demokratycznego. Jakby na potwierdzenie, piętnując naczelną wadę monarchii – groźbę miernego i pysznego władcy, obdarzonego „władzą absolutną”, Fredro zaleca inne formy ustrojowe słowami: „tymczasem w wolnej Rzeczypospolitej, a także w państwie o ustroju mieszanym, tj. ludowo-monarchicznym...” (tamże, s. 333). W tym wyraźnym oddzieleniu „rzeczypospolitej” od „ustroju mieszanego” znakomicie widać, że kasztelan lwowski należy już do tego pokolenia, które pojęcie to zaczyna postrzegać na sposób nowożytny – jako proste przeciwstawienie monarchii i oparcie władzy państwowej na czynniku ludowej reprezentacji (republika w dzisiejszym tego słowa znaczeniu). Jakkolwiek Fredro nie wyciąga jeszcze ostatecznych konsekwencji z takiego rozumowania, doprowadzi on niektórych, osiemnastowiecznych „republikantów” do radykalnego postulatu zniesienia „urzędu” króla. Za temat pojęcia „rzeczypospolitej” zob. D. Pietrzyk-Reeves, *O pojęciu rzeczypospolitej (res publica) w polskiej myśli politycznej XVI wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, nr 1 z 2010 r.

słynne *Discorsi Machiavellego*⁴³, by wykazać, jak tradycja politycznego realizmu potrafi się łączyć z głębokim republikanizmem. Po drugie zaś, perspektywa taka lekceważy podstawową zasadę filozofii politycznej republikanizmu, można by rzec jego *credo: quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*. Formuła ta miała znaczenie kluczowe dla staropolskiej tradycji politycznej, wyznaczała ramy myślenia o rzeczywistości społecznej⁴⁴. Była ona obecna w polskiej refleksji przynajmniej od czasów wystąpienia Stanisława Zaborowskiego, który uczynił zeń fundament argumentacji przeciwko alienacji dóbr królewskich, samego zaś króla widzieć pragnął nie tyle jako władcę, co administratora *regnum*, pojmanego jako domena wspólnoty politycznej⁴⁵.

Kolejną kwestią, którą należy rozstrzygnąć, jest pytanie, czy Fredro w swej argumentacji istotnie opiera się na perspektywie indywidualistycznej. Tropem tym poszła większość badaczy jego myśli – kasztelan lwowski uchodzi więc za „czołowego ideologa skrajnego indywidualizmu szlacheckiego”⁴⁶. Ogonowski, przyjmując tę perspektywę, zwraca uwagę na pewien paradoks – indywidualista Fredro jest bowiem autorem nowatorskiego programu reform gospodarczych, który zakłada możliwość głębokiej ingerencji władzy państwowej w życie każdego obywatela. Tematyka pracy nie pozwala na szczegółowe omówienie tej kwestii, wypada się zatem ograniczyć do najbardziej radykalnych przykładów. Otóż lwowski kasztelan w swych *Militariach* przewiduje możliwość wywłaszczenia dziedzica z majątku, jeżeli ten nie wykazuje się dostatecznym rozsądkiem w gospodarowaniu nim, bądź też nie dba o swoich poddanych. Państwo traktuje wówczas właściciela niczym niepełnosprawnego umysłowo. Jak dowodzi Fredro,

cóż to bowiem za różnica, czy ktoś nie może rozporządzić swoim majątkiem dlatego, że jest małoletni albo stracił zdrowie, czy też marnuje majątek dlatego, że nie kieruje się rozsądkiem i brak mu cnoty? Przecież także ten ostatni sprawia szkodę swym prywatnym interesom, jak i interesom społeczeństwa, ponieważ postępowanie jego dotyczy także dobra wspólnego, a więc państwa, które właśnie z racji swej najwyższej władzy i zachowania porządku ma prawo rozporządzania również dobrami prywatnymi⁴⁷.

⁴³ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, [w:] tenże, *Wybór Pism*, wybór K. Żaboklicki, wstęp J. Malarczyk, przeł. J. Gałuszka, J. Malarczyk, Cz. Nanke, M. Wyszogrodzka-Śląska, K. Żaboklicki, Warszawa 1972, s. 231–624.

⁴⁴ W tym sensie jakkolwiek pesymizm w odniesieniu antropologicznych podstaw polityki mógł być wyłącznie na nią nabudowany, w najmniejszym nawet stopniu nie mógł jej przekreślać.

⁴⁵ St. Zaborowski, *Traktat w czterech częściach o naturze praw i dóbr królewskich oraz o narpawie królestwa i o kierowaniu państwem*, przeł. H. Litwin i J. Staniszewski, Kraków 2005.

⁴⁶ Z. Ogonowski, *Nad pismami A. M. Fredry...*, dz. cyt., s. 50.

⁴⁷ Cyt. za: J. Górski, E. Lipiński, *Merkantylistyczna myśl ekonomiczna w Polsce XVI i XVII wieku. Wybór pism*, Warszawa 1958, s. 432.

Dla zasłużonego badacza dziejów myśli politycznej tak ostre, „reformatorskie” stanowisko (oparte na bezwzględny podporządkowaniu jednostki państwu) jest naturalnie nie do pogodzenia z konserwatywnym indywidualizmem Fredry w sprawie *liberum veto*. Czy jednak istotnie był to indywidualizm? Wydaje się, iż można zaproponować odmienną interpretację. Pogląd Fredry na problem „wolnego nie pozwalam” okazuje się bowiem całkowicie zgodny z perspektywą holistyczną, zaprezentowaną w *Militariach*. Kasztelan lwowski, broniąc *veta*, nie pisał nigdzie o prawie suwerennej jednostki do postawienia siebie powyżej zgromadzenia, wskazywał wyłącznie, iż to mniejszość rozumnych jest właściwym dysponentem interesu Rzeczypospolitej, prawdziwej woli powszechnej, która ma wymiar substancjalny i nie może zostać sprowadzona do czysto formalnej opinii większości⁴⁸. Republika realizuje swój interes, który – jak u Arystotelesa⁴⁹ – jest nadrzędny względem interesu wspólnot niższego rzędu (o jednostkach nie wspominając), ustami kilku mężów stanu potrafiących go odczytać. Przynajmniej w swej teoretycznej konstrukcji, argumentacja Fredry zdaje się być argumentacją z natury holistyczną, nie indywidualistyczną. Jednostka jest tu jedynie środkiem, a nie celem.

⁴⁸ Generalna intuicja Fredry jest bliźniaczo podobna perspektywie Rousseau. Szwajcarski filozof przewidywał bowiem ewentualność, w której „wola wszystkich” błądzi (zob. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 30-31), zatem zakładał, że dysponentem *volonté générale* może być mniejszość, bądź nawet jednostka. Znakomicie widać to w jego *Uwagach nad rządem polskim*, gdzie ciepło wypowiadał się o instytucji *liberum veto*, pragnął jednak jej ograniczenia, by aparat legislacyjny mógł sprawnie funkcjonować. Rousseau proponował dwa, alternatywne rozwiązania tej kwestii. Wedle pierwszego *veto* miało obowiązywać jedynie w przedmiocie praw kardynalnych ustroju (które w jego republikańskiej perspektywie nie były niezmiennie). Drugie zakładało swobodne stosowanie *veta* również w zwyczajnych materiałach ustawowych, było ono jednakże opatrzone sankcją. Śmiałek miałby zgłaszać swoją protestację pod groźbą utraty życia – po zawetowaniu uchwały byłby sądzony przez specjalny trybunał, który, uznając jego rację, nagrodziłby go dożywotnimi honorami, bądź skazał na śmierć, jeżeli słuszność okazała się leżeć po stronie ogółu (J. J. Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Kraków 1924, s. 51, 54). Przywiązanie Rousseau do zasady jednomyślności uwidacznia się w konstrukcji państwa, projektowanego w *Umowie społecznej*. Miało się ono odznaczać maksymalnym stopniem homogeniczności, sam zaś filozof był zdecydowanym wrogiem wszystkiego, co mogłoby ludzi w jakikolwiek sposób poróżnić (religia, pieniądze). Tylko bowiem w jednolitej społeczności interes wspólny jest zgodnie odczytywany przez jednostki, których racjonalność nie jest zaburzana szkodliwymi partykularyzmami, co w efekcie gwarantuje prymat dobra wspólnoty ponad interesem prywatnym. Rousseau, wbrew często spotykanym opiniom, nie był jednak myślicielem oderwanym od politycznych realiów i rozumiał, iż wizja taka może uchodzić jedynie za Weberowski „model idealny”, do którego świat nigdy nie dojrzeje. Stąd zalecał, by głosowanie w ciele prawodawczym odbywało się wedle zasady większości, gdyż – mimo swej niedoskonałości – jest to najpewniejszy z dostępnych nam instrumentów odczytywania *volonté générale*.

⁴⁹ „Z natury swojej państwo jest pierwaj anizeli rodzina i każdy z nas całość bowiem musi być pierwaj od części” (Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2008, ks. I, s. 27).

Jakby na potwierdzenie tej interpretacji, kasztelan, broniąc instytucji *liberum veto* w Polsce, dokonuje rozróżnienia na republiki miejskie (*respublica urbis*) i republiki złożone z prowincji (*respublica provinciae*)⁵⁰. Te pierwsze – jak na przykład Wenecja – odznaczają się wysoką homogenicznością. Obywatele stanowią powiązane wspólnymi interesami ekonomicznymi mieszczaństwo, skupione na zamkniętym obszarze. Wykazują te same dążenia polityczne, petryfikujące korzystny ustrój, łączy ich również coś więcej, a mianowicie podobny światopogląd. Jednocześnie republiki takie chronią swą homogeniczność poprzez bardzo rygorystyczne prawa, zakazujące obywatelom nadmiernej „otwartości” w stosunku do mieszkańców innych wspólnot politycznych. Dopóki zbawienna jednorodność społeczna nie zostaje zaburzona, republiki miejskie mogą rządzić się w oparciu o zasadę większości. Zasadę tą należy jednak bezwarunkowo odrzucić w przypadku republik składających się z licznych, obszernych prowincji (np. Rzeczpospolita Obojga Narodów). Tu mamy do czynienia z dużą heterogenicznością – interesy poszczególnych ziem częstokroć ze sobą kolidują i realna zdaje się być groźba poświęcenia dobra jednej z nich na ołtarzu woli większości. *Liberum veto* wychodzi naprzeciw temu niebezpieczeństwu. Prawdziwa rozumność republiki polega bowiem na wsłuchiwaniu się w rytm życia wszystkich jej części i umiejętności powstrzymania dążeń przytłaczającej nawet większości, stojących w sprzeczności z żywotnym interesem mniejszości. Dobro całości nie może polegać na niczym innym, jak tylko na dobru każdej, poszczególniej części – inaczej przerodzi się w dyktaturę liczby. Coś, co wszystkich dotyczy, a nie podlega równoczesnej, powszechnej aprobacie, nie może mienić się „interesem republiki”. Wówczas zaburzona zostaje jej racjonalność – jednomyślność polega przecież na zespoleniu się ogółu w zgodnej afirmacji dla realizacji dobra wspólnego, które stoi ponad interesem faksji (jak pisze Fredro, „faksji czyli nierozwagi”). „Jedność umysłów w wielu ludziach, to jest prawdziwa podstawa dobrego rządu i wolności”⁵¹.

Naturalnie argumentacja ta, szczególnie przy konfrontacji z ówczesną rzeczywistością polityczną, może uderzać brakiem realizmu i niezrozumiałą już dziś pryncypialnością pewnych zasad. Wiele jednak wskazuje na to, iż Fredro rzeczywiście myślał w taki właśnie sposób. Jego refleksja zdaje się być głęboko osadzona w perspektywie klasycznej, Arystotelesowskiej, która honoruje organicystyczną wizję wspólnoty politycznej. Dobro całości ściśle zależy od dobra części – w przeciwnym bowiem wypadku zaburzona zostanie równowaga i organizm popada w chorobę. Harmonia części składowych to jednomyślność, a centralny system immunologiczny organizmu to właśnie prawo jednostkowego sprzeciwu.

⁵⁰ Zob. Z. Ogonowski, *Nad pismami A. M. Fredry...*, dz. cyt., s. 30–33.

⁵¹ Cyt. za: St. Tarnowski, *A. M. Fredro. Charakterystyka...*, dz. cyt., s. 61.

Takie „statyczne” ujęcie instytucji *liberum veto*, jako pewnego zabezpieczenia, blokady, doskonale unaocznia jego czysto negatywny charakter. *Veto* – co oczywiste – nie służy po to, by reformować państwo w zgodzie z jego interesem, lecz by blokować posunięcia dla jego interesu szkodliwe. W tym momencie, w teoretycznej konstrukcji Fredry pojawia się pewne pęknięcie. Wiadomo bowiem, że rozumna mniejszość może ochronić dobro Rzeczypospolitej przed akcją podejmowaną przez zbałamucaną większość. Co jednak w sytuacji, kiedy racja będzie po stronie ogółu, lecz znajdzie się jednostka, która poprzez skorzystanie z indywidualnego *veta* zadziała ewidentnie wbrew dobru republiki? Takich dramatycznych przypadków – o zgrozo – było bez liku w historii dawnej Rzeczypospolitej. Naturalnie Fredro nie miał szans doświadczyć ich w pełnym wymiarze, musiał jednak uczestniczyć w licznych sytuacjach, w których – jak opisuje to Konopczyński⁵² – bezskutecznie usiłowano skorzystać z *liberum veto* celem zwyczajnej obstrukcji parlamentarnej. Tak przenikliwy obserwator ludzkich motywacji, jak autor *Monitów*, powinien się być pochylić nad tym problemem. Tymczasem nic nie wskazuje na to, iż w swych politycznych pismach kasztelan lwowski próbował się w jakikolwiek sposób zmierzyć z opisywaną tu ewentualnością.

Jak się zdaje, rozwikłanie tej zagadki leży w zwróceniu uwagi na świadomość polityczną siedemnastowiecznej szlachty i ukazaniu szerszego kontekstu historycznego. Anna Grześkowiak-Krwawicz wskazuje, iż od początku istnienia Rzeczypospolitej instytucjonalny wyraz władzy obywatelskiej – sejm, spełniać miał dwie podstawowe funkcje: miał stanowić *officinam legum* oraz *domicilium libertatis*⁵³. Jednak w siedemnastym wieku jego pozytywna funkcja prawodawcza powoli zaczęła odchodzić w cień, liczyła się już tylko obrona szlacheckiej wolności, bowiem – zgodnie z powszechnym przekonaniem szlachty – ustroj Rzeczypospolitej był ustrojem najlepszym z możliwych. Nierzadko z resztą określano Rzeczpospolitą jako prawowitą spadkobierczynię republikańskiego Rzymu i z dumą obnoszono się z faktem, iż podczas, gdy inne narody muszą cierpieć trudy tyranii, potomkowie Sarmatów żyją w szczęśliwości i złotej wolności.

Kontekst ten rzuca wiele światła na tok rozumowania samego Fredry, dla którego fakt, że kierująca się prywatą jednostka za pomocą sprzeciwu jest władna zniweczyć rozumne plany reform, nie stanowi jakiegokolwiek kłopotu. Takie działanie należy naturalnie potępić, jednakże jest ono traktowane jako swego rodzaju „mniejsze zło”. Prawdziwe bowiem zagrożenie Rzeczypospolitej leży w próbach zmiany dotychczasowego ustroju – politycznym nowinkarstwie i zbyt daleko

⁵² Wł. Konopczyński, *Liberum veto. Studium...*, dz. cyt., s. 231–232.

⁵³ A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 129.

idących tendencjach reformatorskich, które stanowią „wewnętrzny” zamach na wolność⁵⁴.

Umysł szlachecki szczególnie prześladowało widmo *absolutum dominium*⁵⁵. Fredro nie był tu wyjątkiem, wystarczy sięgnąć po jego traktat stanowiący apoteozę republikańskiej formy rządów, bezpośrednio wymierzony w instytucje monarchii. Jednak i pisma poświęcone *liberum veto* nie są wolne od wyraźnego podtekstu, iż król nieustannie dybie na szlachecką wolność. Dobrze widać to w momencie, w którym Fredro mierzy się z przykładami państw, które – zachowując ustrój republikański – hołdują zasadzie większości. Chodzi o wspomnianą już Wenecję – państwo o ustroju powszechnie uznanym przez szlachtę, który niejednokrotnie stawał się punktem odniesienia dla teoretyków naprawy Rzeczypospolitej⁵⁶. Jednakże przytoczenie *casusu* Republiki Św. Marka w dyskusji na temat „wolnego nie pozwalam” stanowi, zdaniem lwowskiego kasztelana, fałszywą analogię, bowiem państwo to nie posiada instytucji króla. Egzekutywa leży w rękach tzw. doży, który – jako senator – jest jedynie *primus inter pares*, nie ma zatem „autorytetu, dostojności i potęgi” polskiego władcy. Ten zaś, wyposażony w uprawnienie nadawania godności i urzędów, posiada „niemałą sposobność jednania sobie umysłów i przekupywania większości, wskutek czego władza senatu, szlachty, wreszcie cała władza Rzeczypospolitej łatwo może przejść w ręce jednego władcy”⁵⁷. Konkluzja jest prosta – republikańska Wenecja może pozwolić sobie na zasadę większości, Rzeczpospolita – nigdy.

Ten z pozoru błahy fragment, w którym Fredro usiłuje wykazać różnicę między ustrojem polskim a weneckim, ma doniosłe znaczenie. Oto bowiem okazuje się, przed czym (a raczej kim) konkretnie zabezpiecza szlachtę *liberum veto*. W ostateczności mechanizm ten daje się obronić wyłącznie poprzez przywołanie widma króla-tyrana, który odbiera szlachcie umiłowaną wolność. Co istotne w kontekście Fredry, „argument” ten ma głębszy podtekst historyczny.

⁵⁴ „Tak to nic szkodliwego nie może wtargnąć do Rzeczypospolitej dzięki wolności narodu polskiego, dzięki możności zakładania weta. Możliwość ta jest jakby twierdzą, w oparciu o którą można walczyć przeciw zbyt uciążliwym nowościom (jeśliby usiłowano je wprowadzać). A ponieważ „nie na działaniu lecz na przeszkadzaniu polega ta władza”, więc czego patrioci nie mogą osiągnąć wprost w obronie wolności, to w uczciwy sposób wymuszają na przeciwnikach przeszkadzając realizacji ich dążeń. A zatem, gdyby było inaczej, gdyby usunięta została swoboda zakładania weta, wtedy wolność, jako bezbronna (albo raczej bez tarczy), łatwo mogłaby ulec zniszczeniu” – A.M. Fredro, [W obronie *liberum veto*]..., dz. cyt., s. 307.

⁵⁵ Szerzej na ten temat: A. Grześkowiak-Krwawicz, *Regina libertas. Wolność...*, dz. cyt., s. 189–215.

⁵⁶ Zob. np. Ł. Górnicki, *Droga do zupełnej wolności*, Kraków 1858.

⁵⁷ A. M. Fredro, [W obronie *liberum veto*]..., dz. cyt., s. 305.

Scriptorium, a więc dzieło zawierające główny traktat lwowskiego kasztelana w obronie *liberum veto*, wyszło w roku 1660, a więc w czasie intensywnej dyskusji na temat reformy ustrojowej. Spośród dwóch, wygenerowanych w owym czasie projektów, jeden z nich zakładał precyzyjne uregulowanie warunków stosowania sprzeciwu, drugi zaś, daleko bardziej radykalny, postulował jego całkowite zniesienie⁵⁸. W dodatku dwór wszelkimi możliwymi sposobami, w tym przekupywaniem posłów francuskimi pieniędzmi, forsował projekt elekcji *vivente rege*, oczywiście na rzecz kandydata francuskiego. Śmiałe plany reform oraz wybór następcy tronu jeszcze za życia króla – ta kombinacja była dla szlachty jawną oznaką nadchodzącego znad Sekwany absolutyzmu. W takiej sytuacji silny instynkt republikański nakazywał bronić mechanizmu *liberum veto* za wszelką cenę.

Czy zatem apoteoza indywidualnego sprzeciwu w pismach Fredry, skądinąd republikańskiego reformatora, ma charakter doraźny i daje się ją wytłumaczyć szczególnym kontekstem historycznym? Jest to interpretacja kusząca, umożliwia bowiem wniosek, iż być może znany ze śmiałych pomysłów gospodarczej naprawy Rzeczypospolitej autor *Militariów* w rzeczywistości sceptycznie odnosił się do instytucji *liberum veto*. Traktat, który w jej obronie popełnił, spowodowany był realną groźbą absolutyzmu, w dodatku o odcieniu najbardziej dla szlachty zniestanym, bo francuskim. W takich okolicznościach miłujący rodzimą tradycję katolicki konserwatysta musiał powiedzieć „nie pozwalam!”

Tropem tym poszedł Franciszek Stopa. Opierając się na jedynym dziele Fredry napisanym w języku polskim i zawartych tam aforyzmach piętnujących nierząd i anarchię⁵⁹, badacz uznał, że kasztelan w rzeczywistości marzył o głębokiej naprawie państwa, dokonanej przez silnego władcę. Nie widział jednak dla niej szansy, bowiem brakowało dwóch głównych warunków – rozumnego monarchy oraz sprzyjającej fortuny, która jest niezbędna, ponieważ „wola świadomie działająca czy to przez królów, czy przez wielkich w narodzie mężów, posiada tylko ograniczoną możność wpływania na bieg wydarzeń”⁶⁰. Jako, że rozwój dziejowy Rzeczypospolitej poszedł w kierunku niczym nieograniczonej wolności indywidualnej, okoliczności skazywały plany reform na oczekiwanie lepszych czasów. Taką

⁵⁸ Na ten temat zob. W. Czapliński, *Próby reform państwa w czasie najazdu szwedzkiego*, [w:] *Polska w okresie drugiej wojny północnej*, t. 1, Warszawa 1957.

⁵⁹ Oto tylko kilka z rzeczywistości zdumiewających (w świetle obrony *liberum veto*) myśli: „479. Jeden głupi zepsuje; tysiąc mądrych nie naprawi”, „660. Potęga, nie-co psując, ale naprawując pokazuje się; pasować łąda jaki zmoże; naprawić tylko, kto z cnotą i przy zacności. Miasto złoczyńca spali, król go ledwo zbuduje. Sejm uporny rozerwać może, wszyscy mądrzy ledwo mu poradzą” i wreszcie chyba najśluszniejsza: „703. Kto mówi: nierządem Polska stoi, sam ma nierząd w głowie. Jedź do Rzymu, nam zostaw wioski i przysłówie” – A. M. Fredro, *Przysłowia mów potocznych...*, dz. cyt., s. 31, 46, 51.

⁶⁰ F. Stopa, *Pisarz o dwu obliczach...*, dz. cyt., s. 406.

perspektywę nakazywała Fredrze intuicja rozumiejącego zjawiska polityczne realisty, która być może sprawiła, iż w świadomości potomnych nieopatrznie zapisał się on jako apologeta złotej wolności, starszylachecki konserwatysta.

Nie kwestionując poznawczych walorów takiej interpretacji – badacz zwrócił bowiem uwagę na wiele wcześniej niedostrzeżonych paradoksów i nieścisłości w myśli Fredry – wypada ją jednak uznać za dosyć karkołomną. Jak się zdaje, słuszność ma Ogonowski, gdy pisze, iż nawet zakładając „okazjonalność” obrony *liberum veto* dokonanej przez Fredrę, należy uznać ją za obronę szczerą, wypływającą z jego głębokiego przekonania⁶¹. Brakuje bowiem wystarczających przesłanek, by uznać lwowskiego kasztelana za zamaskowanego monarchistę-reformatora, sprzeczności zawarte w jego myśli to zdecydowanie zbyt mało. Dystansując się wobec jednoznacznie krytycznej i czasem chyba nie do końca sprawiedliwej oceny, jaką wystawił Fredrze Tarnowski, wydaje się, że badacz ten trafnie uchwycił istotę paradoksalności jego refleksji stwierdzając, iż był on po prostu „synem i wizerunkiem swego narodu i czasu”⁶².

* * *

Przedstawiona w niniejszej pracy interpretacja stosunku Fredry do kwestii *liberum veto* jako przejawu republikańskiego „myślenia całościami”⁶³, wychodzi naprzeciw tym, którzy widzą w marszałku pamiętnego sejmu jedynie apologetę „złotej wolności”. Jeżeli uznamy jego obronę *veta* za wyraz postawy holistycznej, wskazywane przez badaczy sprzeczności związane z jego „antyindywidualistycznymi” planami reform okażą się pozorne. Aforyzmy, piętnujące nierząd i anarchię, istotnie mogą zastanawiać. Jednak zupełnie niezależnie od sposobu odczytania ich genezy, z całą pewnością świadczą one o wrażliwości lwowskiego kasztelana, jeśli chodzi o dobro całości i myślenie w kategoriach interesu Rzeczypospolitej. Jedno wydaje się pewne – by uczciwie przedstawić intelektualną sylwetkę Fredry, należy raczej unikać przypisywania mu indywidualizmu na płaszczyźnie teoretycznej. Jednostka, co warto raz jeszcze podkreślić, jest u Fredry zawsze raczej środkiem, niż celem (w rozumieniu liberalnym). Najpełniej realizuje się bowiem we wspólnocie jako całości najwyższej. Obecnie nazbyt często zapomina się o tym filozoficznym założeniu republikanizmu, mieszając uniwersalny z natury porządek teorii z porządkiem praktyki, warunkowanym określonym kontekstem historycznym. Efektem tego jest sprowadzanie refleksji staropolskich republika-

⁶¹ Z. Ogonowski, *Nad pismami A. M. Fredry...*, dz. cyt., s. 55–56.

⁶² St. Tarnowski, *A.M. Fredro. Charakterystyka...*, dz. cyt., s. 105.

⁶³ Określenie Władysława Leopolda Jaworskiego. Zob. W. L. Jaworski, *Myślenie konserwatywne*, „Przegląd Poznański”, nr 202 z 3.09.1929 r.

nów – często przecież przenikliwej i interesującej – do poziomu indywidualizmu podszytego narodową megalomanią, czy wręcz egoizmu szlachty sejmikowej.

Taka intelektualna „rehabilitacja” bohatera niniejszej pracy nie może być jednak równoznaczna z rehabilitacją polityczną doktryny społecznej, której był on reprezentantem. W polityce nie ma bowiem nic równie cennego jak skuteczność; zatem niepodobna bronić doktryny, która prowadzi państwo do upadku. Niezależnie od tego, czy wina leży po stronie jej niespójności, wewnętrznego nieładu, czy też po stronie ludzi, którzy okazali się zbyt niedojrzali bądź małoduszni, by odpowiednio realizować jej konsekwentne i często wzniosłe założenia.

Sarmacki republikanizm jest egzemplifikacją tej drugiej ewentualności. Idea, która przypisuje jednostce tak wielką wartość i czyni z niej główną zaporę przeciwko nierozumnym decyzjom, jawnie godzącym w interes całości, jest niewątpliwie szlachetna. Konserwatywny z ducha strach przed tyranią ślepej większości może nawet urzekać politycznym realizmem. Problem jednak w tym, iż w ostatecznym rozrachunku doktryna ta wymaga od ludzi boskiej wręcz cnoty. Znacomie pokazał to Adam Mickiewicz, kiedy w swej charakterystyce „pojęć polskich” religijnie uświęcił sejmowe obrady⁶⁴.

Nie trwałość instytucji, działających w sposób przewidywalny, ale osobista interwencja obywatela – oto recepta na prymat dobra wspólnego, na przewagę całości nad częścią. Niestety nie zawsze jednostkowy sprzeciw jest przejawem boskiego *daimonionu*. Kto jednak własny ustrój polityczny uznaje za bezwarunkowo najlepszy, przejdzie obok tego faktu niewzruszony i potraktuje go, niczym Fredro, jako „zło konieczne”. Antropologiczny błąd sarmackiego republikanizmu uwidocznił się przede wszystkim w grzechu pychy narodu szlacheckiego.

Broniący *liberum veto* z radykalnie liberalnych pozycji Aleksander Świętochowski⁶⁵, apelował o sprawiedliwe i uczciwe sądzenie własnych przodków. Wydaje się, iż należy wsłuchać się w jego słowa. Tak powszechna, jeżeli chodzi

⁶⁴ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Wykłady w Collège de France. Kurs drugi*, przeł. L. Płoszewski, [w:] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. X, Warszawa 1955, s. 66–69.

⁶⁵ Zob. Poseł Prawdy [A. Świętochowski], *Liberum Veto. Zestawienia historyczne*, „Prawda”, nr 51 (1147) z 7.12.1902 r. Obrona „wolnego nie pozwalam” oraz apel o uczciwe rozliczenia z przeszłością ze strony ojca pozytywizmu polskiego muszą wydać się zdumiewające. Oryginalne stanowisko Świętochowskiego w omawianej sprawie rozjaśnia wspomniany artykuł, jak również – a może przede wszystkim – praca *O prawach człowieka i obywatela* (zob. A. Świętochowski, *O prawach człowieka i obywatela*, Warszawa 1907). W tym miejscu wypada ograniczyć się do stwierdzenia, iż źródłem fascynacji kontrowersyjną instytucją ustrojową był u czołowego, polskiego pozytywisty strach przed tyranią większości ufundowany jednak na skrajnym indywidualizmie i myśleniu w kategoriach „suwerenności” jednostki. Z pracy Świętochowskiego bije liberalny optymizm, wiara w postęp, który wyniesie człowieka do pozycji „jedynego powszechnie uznanego boga ziemi”. Skoro „najdalsza przyszłość należy nie do ludzkości, nie do narodów, [...], lecz do człowieka” (tamże, s. 45), nie będzie w niej miejsca dla tych, co wzorem republikanina Andrzeja Maksymiliana Fredry

o negatywne odniesienia do myśli staropolskiej, skrajność ocen nie służy obiektywnemu badaniu rodzimej tradycji intelektualnej i – co z politycznego punktu widzenia podstawowe – zrozumieniu przyczyn narodowej tragedii, jaką był upadek państwa. Dopiero realizm, nakazujący afirmację własnego dziedzictwa intelektualnego, pozwala zobaczyć je w całej złożoności i poszukiwać tych elementów, które w praktyce okazały się zgubne. Radykalne odrzucenie całości będzie bowiem świadczyć o powielaniu głównego grzechu szlachty – pychy.

Co jednak istotne, owa afirmacja własnej tradycji musi łączyć się z postawą krytyczną, unikającą pobłażania pochlebstwom, szczególnie takim, jakie często padają z obcych ust. Pewne francuskie powiedzenie głosiło, iż aby zjednać sobie Polaka, należy dać mu order. Współcześni badacze zastanawiają się, dlaczego dziewiętnastowieczny historyk niemiecki Siegfried Hüppe w swej pracy poświęconej ustrojowi politycznemu dawnej Polski⁶⁶ zachowuje zadziwiająco przychylny stosunek do *liberum veto*, dopuszczając się nawet stwierdzenia, iż zasada jednomyślności ma germańskie korzenie. Intelektualną kokieterię zdemaskuje tylko ten, kto zwróci uwagę, że adresatem dedykacji rozpoczynającej dzieło Hüppego był Otto von Bismarck.

skłonni będą stanąć w obronie prawa do jednostkowego sprzeciwu, uczynią to jednak w imię holi-
stycznego, nie indywidualistycznego ideału.

⁶⁶ S. Hüppe, *Verfassung der Republik Polen*, Berlin 1867.



BOGDAN KOPERSKI

Czy Izydora Dąmbska głosiła konwencjonalizm?

1. Uzasadnienie postawionego pytania

Profesor Izydora Dąmbska kształciła się w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Miała okazję zetknąć się z jej założycielem – Kazimierzem Twardowskim. Nie podlega wątpliwości, że to właśnie on w głównej mierze wpłynął na styl uprawiania filozofii przyjęty nie tylko przez profesor I. Dąmbską. Twardowski oddziaływał nie tylko na swoich bezpośrednich uczniów, ale także na kolejne pokolenia¹. Cechą charakterystyczną jego szkoły było przede wszystkim dążenie do jasnego i precyzyjnego wyrażania myśli². Niewątpliwie tym odznaczała się również Izydora Dąmbska. Dążenie do możliwie ścisłego precyzowania myśli widoczne jest we wszystkich jej pracach. Angażowała się nie tylko w pracę pisarską, ale z jednakową sumiennością podchodziła do wszystkich swoich obowiązków. Potwierdzają to wypowiedzi osób, które miały okazję z nią współpracować. Jerzy Wyrozumski wspomina, że odznaczała się „bezgraniczną rzetelnością we wszystkich, nawet najdrobniejszych szczegółach działania, nieprawdopodobnym wprost poczuciem odpowiedzialności i obowiązku”³. Inspiracją do powstania tego tekstu stały się wypowiedzi dotyczące konwencjonalizmu, które – zestawione razem – wydają się być wyjątkiem od tej reguły.

¹ J. Perzanowski, *Izydora Dąmbska – filozof niezłomny*, [w:] *Izydora Dąmbska 1904–1983*, Kraków 2001, s. 18.

² I. Dąmbska, *Kazimierz Twardowski*, „Znak” 26:1969, nr 7/8, s. 885–888, za: J. Perzanowski, *Izydora Dąmbska...*, dz. cyt. s. 18.

³ J. Wyrozumski, *Przedmowa*, [w:] *Izydora Dąmbska 1904–1983*, dz. cyt., s. 8.

W tym miejscu wypada przytoczyć trzy fragmenty tekstów I. Dąbskiej, które uzasadniają postawione na początku pytanie. Pierwsza z nich dotyczy oceny konwencjonalizmu:

[...] podkreślając doniosłość tej roli, a tym samym słuszność tezy szeroko rozumianego konwencjonalizmu, równocześnie zwracałam uwagę z jednej strony na nieuprawnione wnioski natury epistemologicznej i aksjologicznej, jakie niekiedy formułowali przedstawiciele skrajnej odmiany konwencjonalizmu, z drugiej na równie bezpodstawne zarzuty, jakimi usiłowali zwalczać konwencjonalizm umiarkowany ci, którzy utożsamiali go ze stanowiskiem filozoficznego idealizmu, relatywizmu czy subiektywizmu⁴.

Z drugiej strony wygłasza następujący pogląd: „Zabawne, że biją mnie za konwencjonalizm, którego nie wyznawałam i nie wyznaję”⁵. W innym miejscu znowu I. Dąbska pisze:

[...] konwencjonalizm nie jest doktryną głoszącą co wolno, a czego nie wolno, tylko jest teorią opisującą jak jest. Zrodził się mianowicie, jeśli idzie np. o konwencjonalizm Poincarégo, Duhema czy Dinglera, z analizy poznania naukowego i ze stwierdzenia pewnych faktów w zakresie uprawiania nauk przyrodniczych. Jest faktem np., że w fizyce sens wielu pytań i odpowiedzi zależy od konwencji pomiarowych, którymi się fizyk posługuje. Jest faktem dalej, że inny jest charakter twierdzenia fizykalnego będącego empirycznym uogólnieniem, a inny równobrzmiącej z nim uwikłanej definicji⁶.

Wydaje się, że przebijające się z powyższych wypowiedzi poglądy są ze sobą sprzeczne. Trzeba jednak zaznaczyć kontekst wypowiedzi, w której I. Dąbska odcina się od konwencjonalizmu. Została ona użyta w odniesieniu do krytycznego artykułu A. Schaffa pod tytułem *Krytyka konwencjonalistycznej teorii prawdy*⁷ i znalazła się w jednym z prywatnych listów. Jednak ten tekst będzie próbą odpowiedzi na pytanie czy wypowiedź I. Dąbskiej, w której odcina się od konwencjonalizmu, da się utrzymać w oparciu o opublikowane jej prace.

Aby uzyskać odpowiedź na postawione pytanie wypada przyjrzeć się wpierw analizom, prowadzonym przez nią na temat konwencji i jej roli w nauce.

⁴ I. Dąbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Warszawa–Wrocław [i in.] 1975, s. 146.

⁵ I. Dąbska, *List do F. Jarzębińskiej z dnia 8 XII 1951*, cyt. za: I. Bober, *Filozofia kultury Izydory Dąbskiej*, Kielce 1992, s. 37.

⁶ I. Dąbska, *Konwencjonalizm a relatywizm*, [w:] *Rozum – Serce – Smak. Pamięci Profesor Izydory Dąbskiej (1904–1983)*, Kraków 2009, s. 264.

⁷ A. Schaff, *Krytyka konwencjonalistycznej teorii prawdy*, MW T. 6:1951, nr 9, s. 173–221, cyt. za: I. Bober, *Filozofia kultury Izydory Dąbskiej*, dz. cyt., s. 37.

2. Poglądy Izydory Dąmbskiej na rolę konwencji w nauce

2.1. Konwencja w rozumieniu I. Dąmbskiej

Dla Dąmbskiej pojęcie konwencji nie jest pojęciem jednoznacznym⁸. Poddając go analizie, dochodzi do wniosku, że może ono występować w trzech znaczeniach. W pierwszym (1) konwencja to tyle, co umowa (porozumienie się, ugoda), w drugim (2) wybór, decyzja, (rozstrzygnięcie, ustanowienie), w trzecim (3) to zwyczaj (pewien sposób bycia)⁹. W ramach każdego z powyższych ujęć wyróżnić można jeszcze dwa aspekty. Można bowiem mówić o konwencjach (a) w sensie aktów czy działań, albo (b) w sensie wytworów, rezultatów, treści¹⁰.

Przykładem dla zilustrowania grupy pierwszej mogą być wszelkiego typu konwencje międzynarodowe. W aspekcie aktów czy działań (a) będzie to akt porozumienia się, w kontekście wytworów (b) będzie to spisany już dokument. Podobnie konwencja w drugim znaczeniu ma dwa odcienie – w matematyce akt samego wyboru aksjomatów, które ustalają sens wybranych terminów pierwotnych jest konwencją w sensie (a), a definicje w uwikłaniu reprezentują aspekt (b) (konwencją w sensie (2) (b) są założenia systemu¹¹). Dla konwencji w sensie zwyczaju (3) rozumianej jako (a) przykładem są zachowania, postępowania, sposób ubierania, zaś wytworem (b) byłyby stereotypowe formy sztuki, sposoby postępowania w towarzystwie i tym podobne.¹² Przyjęte określenia wskazują tylko na pewne klasy przedmiotów, spośród których w toku rozważań ma się wyłonić denotacja wyrazu „konwencja”. Dopiero bowiem określenie tego umożliwi uwypuklenie znaczenia omawianego terminu. Próba precyzacji tego pojęcia musi mieć charakter definicji regulującej. Dąmbska zdaje sobie sprawę z tego, że w związku z tym też potrzebne jest przyjęcie jakiejś konwencji.

Konwencjonalizm jako stanowisko w ramach teorii naukowego poznania dotyczy drugiego rozumienia konwencji¹³. To, co Dąmbska rozumie przez konwen-

⁸ Wskazuje jednak pewien niezbędny element bycia konwencją: aby coś mogło być konwencją musi być wynikiem pewnego typu decyzji. O tym, czy coś jest wynikiem decyzji przesądza kategoria semantyczna danego wytworu. Por. *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt., s. 36.

⁹ W nawiasy w tym miejscu są ujęte te pojęcia, które I. Dąmbska pomija później dla uproszczenia rozważań.

¹⁰ I. Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, s. 11. Autorka zaznacza, że nie bierze pod uwagę wszystkich znaczeniowych odcieni analizowanego słowa.

¹¹ Tamże, s. 32.

¹² Tamże, s. 12. Autorka zaznacza, że ma świadomość iż trzeci typ konwencji jest często pochodną (1) lub (2). Jednak za jego wyróżnieniem przemawia fakt, iż zdarza się, że konwencje tego typu rodzą się czasami w ramach jakiegoś społeczeństwa spontanicznie (tamże s. 13).

¹³ Według autorki ten typ konwencji leży także u podstaw dwóch pozostałych konwencji – por. tamże, s. 16.

cje w sensie (2)-(a) określa następująco: „K- II- a to tyle, co decyzja w sprawie wyboru wyznacznika lub klasy wyznaczników W konstytuujących pewien system (porządek relacji), w zakresie wytworów o charakterze znakovym, należących do uniwersum przedmiotów kulturowych”¹⁴. Widać z tego określenia, że konwencja to także decyzja. Tym, co odróżnia konwencję od innych decyzji (na przykład decyzji spontanicznych), jest motyw wyboru. Dla konwencji tego typu jest to „potrzeba kreowania czy wyboru owego wyznacznika konstytuującego system przedmiotów kulturowych mających walor w pewnym fragmencie świata.”¹⁵ Przy wyborze tego typu konwencji dokonuje się wyboru spośród tak samo możliwych wyznaczników systemów znakovych.¹⁶

2.2. *Kwestia arbitralności konwencji*

Krytycy konwencjonalizmu często jako zarzut podnoszą arbitralność w przyjmowaniu konwencji¹⁷. Aby odpowiedzieć na pytanie czy tak faktycznie jest, Dąmbska dokonuje analizy rozumienia arbitralności¹⁸. Wyróżnia arbitralność w sensie mocnym i słabym i wskazuje jak można je rozumieć zarówno w odniesieniu do przekonania, jaki i zdania.

Czyjeś przekonanie¹⁹ jest arbitralne w sensie mocnym gdy brak mu tak motywacji logicznej, jak i pragmatycznej. Natomiast o arbitralności w sensie słabym można mówić wtedy, gdy brak tylko motywacji logicznej. Motywacją logiczną przekonania jest przekonanie, że zdanie jest uzasadnione na gruncie dyrektyw inferencji, obowiązujących w języku, do którego zdanie należy. Pragmatyczne umożliwianie przysługuje przekonaniu, kiedy osoba może wskazać takie motywy, które pozwalają uznać to przekonanie „za akt wyznaczony w sposób racjonalny

¹⁴ Tamże, s. 18.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 19.

¹⁷ Według I. Dąmbskiej wśród samych przedstawicieli konwencjonalizmu także są niektórzy z nich opowiadają się za całkowitą dowolnością konwencji, np. Hugo Dingler, stawiając znak równości pomiędzy konwencją a ustanowieniem, wskazując na jej dowolność (tenże, *Physic und hypotese*, Berline 1921 s. 121). W podobnym tonie wypowiada się Eduard Le Roy (*Science et Philosophie*, „Revue de metaphysique et de morale” 7 [1899]). Przeciwno dowolności konwencji wypowiadają się Poincaré czy Condillac – por. za: I. Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt., s. 20.

¹⁸ Sam zwrot „jest arbitralny” I. Dąmbska określa jako funktor od dwóch argumentów nazwowych, jednym z nich jest nazwa złożona „przekonanie osoby O, że p”, lub „zdanie z języka J”, drugim, nazwa pewnego warunku negatywnego – „brak motywacji” lub „brak uzasadnienia” – por. I. Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt., s. 21.

¹⁹ I. Dąmbska chce wskazać rozumienie arbitralności konwencji przez analogię do przekonania i zdań stąd wychodzi od ich analizy.

względem na cel poznawczy (pewną wiedzę), który osoba O, będąc przekonana, że p, osiąga”²⁰.

W odniesieniu do zdania o arbitralności w sensie mocnym mówić można o ile są spełnione dwa warunki: gdy zdanie na gruncie obowiązujących w języku reguł wynikania (dyrektyw inferencji) nie jest uzasadnione i gdy brak mu uzasadnienia pragmatycznego. Pragmatyczne uzasadnienie w wypadku zdań ma miejsce wtedy, gdy wprowadzenie tych zdań do języka jest prawomocnie przyjęte. Analogicznie jak w wypadku przekonań, ma to miejsce wtedy, gdy wprowadzenie ich do języka jest uzasadnione z uwagi na rolę poznawczą, jaką w nim spełniają. Jako przykład tego można podać sytuację, gdy stanowią ostateczne przesłanki rozumowania, jak w wypadku aksjomatów czy zdań bezpośrednio opisowych²¹.

Można utożsamić arbitralność z potocznym rozumieniem tego wyrazu jako dowolność, o ile potraktuje się motywację logiczną jako pewien przypadek motywacji pragmatycznej i uzasadnienie logiczne (na podstawie dyrektyw), za szczególny przypadek uzasadnienia pragmatycznego. Wtedy, aby konwencja była arbitralna, potrzebny byłby brak, w zależności od przypadku, motywacji (gdy mowa o przekonaniu) lub uzasadnienia pragmatycznego (w wypadku zdań), a stwierdzenie „jest arbitralny” odpowiadałoby mocnemu jego rozumieniu i potocznemu ujęciu, które można określić terminem „dowolny”²².

Pozostaje odpowiedź na pytanie: kiedy zatem konwencje w drugim rozumieniu są arbitralne? Ocena konwencji w sensie (2)-(a) zależy od sposobu wprowadzenia przez nią (2)-(b). Jeśli decyzja o wprowadzeniu (2)-(b) nie jest pragmatycznie umotywowana, wtedy decyzja o jej wprowadzeniu (2)-(a) jest arbitralna. Jednak nie można mówić tutaj o pewnej wzajemności. To znaczy sama niearbitralna decyzja, czyli konwencja (2)-(a), nie powoduje automatycznie, że konwencja (2)-(b) jest niearbitralna, gdyż motywacja pragmatyczna, na której opiera się wprowadzenie konwencji, jest zawodna. Podobnie arbitralna konwencja (2)-(a) może, ujmując to możliwie prosto, przez przypadek wprowadzić prawomocną konwencję (2)-(b). Ten wzajemny brak uzależnienia arbitralności pomiędzy nimi, wynika stąd, że nie zachodzi tutaj związek logiczny.

W przypadku pytania o arbitralność konwencji (2)-(b) gdy mowa o jej rozumieniu w sensie tworców zdaniowych (aksjomatów, dyrektyw, postulatów itd.) to aby można było mówić o arbitralności konwencji, musi zachodzić brak uzasadnienia pragmatycznego²³.

²⁰ Tamże, s. 22.

²¹ Tamże, s. 22–23.

²² Tamże, s. 24.

²³ Tamże, s. 25. Ogólnie dla konwencji (2)-(b) Dąmbaska określa arbitralność w następujący sposób: „[...]K-II-b [(2)-(b) B. K.] jest arbitralna w systemie przedmiotów kulturowych znaczących,

I. Dąbska, chyba zdając sobie sprawę z tego, że dotychczasowe rozważania niezbyt jasno wskazują, co może być podstawą pragmatycznego uzasadnienia (2)-(b), stara się to doprecyzować. Jako przykłady, które mogą być uzasadnieniem pragmatycznym, wskazuje na prostotę, niezależność, niesprzeczność, zapewne można by tutaj umieścić także falsyfikowalność, czyli pewnego rodzaju sądy oceniające²⁴.

Wydaje się, że konwencje są dla I. Dąbskiej czymś w rodzaju potrzebnego, ale nie niezawodnego narzędzia, gdyż pisze dalej, że zdanie w nauce traci walor, kiedy okaże się nieuzasadnione. Takie konwencje²⁵ powinny być usuwane i zastępowane nowymi²⁶. Zasadne wydaje się tutaj założenie, że I. Dąbska odróżnia zdania niearbitralne od nieuzasadnionych. Zasadność bowiem byłaby w tym wypadku weryfikowalna w jakiś sposób, na przykład empiryczny, natomiast dla niearbitralności wystarczy przekonanie, że jest to właściwe ze względu na cel poznawczy (motywacja pragmatyczna). Czyli niezasadność sądu nie świadczy o jego niearbitralności.

I. Dąbska przeprowadzała te rozważania, aby wykazać, że arbitralność rozumiana jako dowolność nie koniecznie musi być cechą konwencji. Według autorki, istotą konwencji w konwencjonalizmie w przypadku konwencji w znaczeniu (2) jest możliwość wyboru wyznacznika *W* w wersji (2)-(a) i względna niekonieczność w wypadku (2)-(b). Przez względną niekonieczność rozumie Dąbska to, że w ramach określonego systemu, z chwilą gdy został on zbudowany, przyjęte konwencje są nieodzowne do zachowania przysługujących mu wartości semiotycznych. Jednak obranie innych konwencji pozwala na zbudowanie równie prawomocnego systemu (jako przykład podaje tutaj przyjęcie innych aksjomatów w matematyce)²⁷.

2.3. Język a konwencje

Biorąc pod uwagę rolę języka w poznawaniu, trzeba krótko wspomnieć także, jak Dąbska odpowiada na pytanie o konwencjonalny charakter języka. O roli konwencji w języku można pytać w dwóch aspektach (upraszczając problematy-

w którym jest wyznacznikiem *W* gdy brak jej w tym systemie prawomocnego uprawomocnienia” – tamże.

²⁴ Wydaje się, że myśl I. Dąbskiej można streścić w ten sposób: niearbitralne jest coś, co jest w jakikolwiek sposób uzasadnione.

²⁵ W wypadku konwencji w sensie hipotezy przyjętej w teorii fizycznej, można mówić o pewnej jej wartości prawdziwościowej, które jednak nie podlega bezpośredniej, empirycznej weryfikacji, por. I. Dąbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt., s. 36–37.

²⁶ Tamże, s. 26.

²⁷ Tamże, s. 26–27.

kę)²⁸. 1. Czy powstanie słownictwa w językach naturalnych dokonywało się w jakiś sposób instynktowny, na drodze ewolucji pewnych pierwotnych zachowań, czy też był tam pewien moment umowy, decyzji. 2. Czy język jako system znaków i reguł posługiwania się nimi analizowany jako przedmiot idealny lub pewna konkretyzacja ma charakter konwencji. Według Dąmbskiej na pierwsze pytanie nie da się odpowiedzieć, ze względu na nieznaną okresu, w którym kształtował się język. Natomiast w odniesieniu do drugiej kwestii autorka zajmuje jasne stanowisko. Język w tym aspekcie, podobnie jak znaki, służy do prezentowania przedmiotów i komunikowania o nich informacji. Funkcje te są pełnione na zasadzie konwencji. Te z kolei nie są dowolne. Mają uzasadnienie pragmatyczne, gdyż umożliwiają sprawność instrumentalną takiego systemu znakowego²⁹.

2.4. Rola konwencji w nauce

Konwencje pojawiające się w fizyce można, zdaniem Dąmbskiej, podzielić na:

1. Konwencje w ogólnej teorii fizyki
 - 1.1. Konwencje typu (a)
 - 1.2. Konwencje typu (b)
2. Konwencje w obrębie określonej teorii fizycznej
 - 2.1. Konwencje pomiarowe założone w toku empirycznego badania
 - 2.1.1. Konwencja typu (2)-(a)
 - 2.1.2. Konwencja typu (2)-(b)
 - 2.2. Konwencje jako aprioryczne i twórcze składniki samej naukowej teorii
 - 2.3. Konwencje jako decyzje dotyczące zdań rejestrujących dane obserwacji i pomiaru w zakresie fenomenów badanej dziedziny³⁰.

1. Ten typ konwencji to przede wszystkim decyzje i związane z nimi dyrektywy określające kryteria akceptowalności teorii fizycznej. Nie należy przez to rozumieć pewnych reguł dotyczących każdej nauki, na przykład praw logicznych, ale to, co przez Poppera zostało nazwane regułami gry empirycznej nauki.³¹ Jako przykład można tutaj podać dyrektywy: prostoty budowanej teorii, falsyfikowalności, eliminowania wielkości niemierzalnych, rozdzielenia fizyki od metafizyki. Pragmatycznym uzasadnieniem tych konwencji, czyli tym, co powoduje, że nie są one arbitralne, jest z reguły pewna koncepcja nauki wraz z sądami o wartościach

²⁸ Szeroko kwestię konwencji w języku analizuje I. Dąmbska w pracy: *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt., s. 38–67, a także D. Dąbek, *Problem konwencjonalizmu i irracjonalizmu w epistemologii Izydory Dąmbskiej*, Częstochowa 2007.

²⁹ I. Dąmbska, *O narzędziach i przedmiotach poznania*, dz. cyt. s. 66–67.

³⁰ I. Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt. s. 85–88.

³¹ K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, dz. cyt., s. 53.

poznawczych. Konwencje są tutaj rozumiane zarówno jako akt decyzji czy propozycji metanaukowej (2)-(a), jak też jako rezultat tych decyzji (postulat lub reguła metodologiczna).

2.1. Przyjęcie definicji, które ustalają sens terminów desygnujących jednostki oraz określenie planowanych skali pomiarowych umożliwia budowę matematycznej teorii (która będzie interpretacją) lub modelu semantycznego, co umożliwia ilościowy opis badanych fenomenów. Stosowanie tego typu konwencji jest już pewną interpretacją danych.³² Do tego typu konwencji wchodzi wspólne fizyczne pojęcia metryczne przestrzeni i czasu, jak też charakterystyczne dla pewnych dziedzin pojęcia metryczne potrzebne do opisanie specyficznych dla nich fenomenów. Tutaj także ujawnia się różnica pomiędzy konwencją w sensie (a) i (b).

2.1.1. Konwencją w sensie (a) będzie tutaj decyzja o przyjęciu konkretnej teorii pomiarowej³³.

2.1.2. Konwencją w sensie (b), [czyli wytworem konwencji w sensie (a)] będą definicje i postulaty ustalające sens terminów metrycznych.

2.2. Konwencją są także prawa fizyki, które nie są prostym uogólnieniem sądów empirycznych, ale twórczymi hipotezami³⁴. Elementy konwencji znajdują się też w teorii dotyczącej pewnej dziedziny doświadczenia³⁵. Jeśli potraktuje się

³² W tym miejscu poglądy Dąbskiej są zgodne z myślą Poppera, czy Duhema. Uznaje w tym punkcie za błędną koncepcję indukcjonizmu, dla którego dane są podstawą uogólnień tworzących teorię.

³³ Dobrym przykładem na przyjmowanie konwencji i ich roli w ostatecznym wyniku pomiaru dostarcza astronomia. Chodzi tu zwłaszcza o pomiar odległości. Polega on na uzgodnieniu całego szeregu różnych założeń i wyników teorii fizycznych, astrofizycznych i kosmologicznych. Dzięki nim możliwa jest interpretacja pomiarów fotometrycznych i spektroskopowych. Istnieją bowiem pewne alternatywne wobec siebie, a możliwe do przyjęcia teorie mające wpływ na wynik pomiaru. Zwłaszcza chodzi tu o teorie mające znaczenie przy wyznaczaniu stałej Hubble'a: kinematyka naszej Galaktyki i Grupy Lokalnej (luźna grupa około 30 galaktyk związanych ze sobą grawitacyjnie, do której należy także nasza galaktyka), teoria propagacji fal elektromagnetycznych w polach grawitacyjnych, teoria ewolucji galaktyk, teoria powstawania galaktyk i gromad galaktyk, teoria powstawania i rozwoju Wszechświata i innych. To, która teoria zostanie przyjęta, zależy od decyzji astronomów. „Wynik pomiaru odległości zależy od interpretacji teoretycznej wielkości fizycznych występujących w procedurze pomiarowej, procesu porównywania obiektu z wzorcem, określenia samego wzorca i jego kalibracji, wreszcie od statystycznego pracowania danych” – T. Grabińska, *Poznanie i modelowanie*, Wrocław 1994, s. 13.

³⁴ W ramach nich Dąbska umieszcza to, co Poincaré nazywa zasadami, przypisując im charakter definicyjny konwencji. Por. Dąbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt. s. 87.

³⁵ W tym kontekście wypowiada się Dąbska mówiąc o dociekaniach w zakresie mikrofizyki. Wskazuje, że uderza w nich przewaga czynnika hipotetyczno-konstrukcyjnego nad empirycznym. Wskazuje w tym miejscu, że każdy eksperyment naukowy zakłada już pewną interpretację badanych zjawisk, a interpretacja ta może być mniej lub bardziej wyznaczona przez odczyty pomiarowe i opis obserwowanego układu. Por. Dąbska, *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, [w:] *Serce – Rozum – Smak...*, dz. cyt., s. 248.

ją jako matematyczną interpretację, która została uzyskana przez „podstawienie swoistych stałych fizykalnych pojęć teoretycznych, desygnujących pewne hipotetycznie przyjęte przedmiotowe konstrukcje”³⁶, to decyzja wyboru tych stałych ma charakter konwencji.

2.3. W tym wypadku konwencja jest związana z wyborem podstawowych zdań rejestrujących dane. Konwencją jest sąd metateoretyczny, który stwierdza, że pewne zdania stanowią dostateczną podstawę falsyfikowalności teorii [jest on konwencją w sensie (b)]. Wynika to stąd, że proces testowania teorii, w którym biorą udział pewne zdania rejestrujące, nie może przebiegać w nieskończoność. Dlatego w pewnym momencie dokonuje się wyboru zdań rejestrujących dane³⁷.

Przeprowadzone przez I. Dąmbską analizy dotyczące konwencji miały za zadanie umożliwienie odpowiedzi na pytanie o rolę konwencji w nauce. Bezsporne dla autorki jest występowanie konwencji na terenie fizyki. Jednak jej zdaniem fakt ten jest przez niektórych źle interpretowany. Jako przykład takiego nadużycia wskazuje poglądy E. Le Roy’a. Zbyt daleko idącym jest jego wniosek o arbitralności konwencji i łączony z tym pogląd o subiektywności naukowego poznania. Bliżej w tym względzie jest jej niewątpliwie do Poincaré. Utrzymywał on, że u podstaw założeń fizyki, mimo występowania konwencji, leży jednak doświadczenie. W podobnym duchu wypowiada się I. Dąmbska, pisze bowiem:

Bezsporne w teorii fizyki wydaje się dziś wykazanie konwencjonalnego charakteru założeń metrycznych stosowanych w opisie badanej dziedziny fenomenów. Jasne jest też, że wybór ich nie jest arbitralny, lecz podyktowany przez rodzaj zagadnień, których rozwiązania fizyk szuka³⁸.

Wydaje się, że blisko jej jest także do poglądów Duhema. Według niego, pomimo tego, że konwencje są obecne w teoriach fizykalnych, to jednak są one poddawane stałej kontroli empirycznej. Choć w elementach kontrolujących także występują konwencje, to jednak poprzez ciągłe doskonalenie metod pomiaru odbywa się stałe dopasowywanie teorii do danych obserwacyjnych. Świadectwem większej doskonałości jest to, że można ją coraz lepiej stosować w nowych obsza-

³⁶ I. Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt., s. 88.

³⁷ Różnicę w roli pomiędzy konwencjami w sensie pierwszym i trzecim Dąmbska przedstawia następująco: „[...] w pierwszym konwencja akceptując pewien system pomiarowy, była równoważna z wprowadzeniem całego szeregu konwencji, wchodzących w skład obranego systemu (jego definicji, aksjomatów, itp.), podczas gdy w wypadku trzecim konwencja akceptująca zbiór zdań podstawowych jest co najwyżej równoważna z nadaniem im (zawsze tylko relatywnie i do odwołania), określonej funkcji epistemicznej, co nie zmienia ich charakteru zdań rejestrujących i zawierających terminy obserwacyjne” – tamże, s. 89–90.

³⁸ Tamże, s. 90.

rach doświadczenia.³⁹ Podobną myśl wyraża I. Dąbska rozważając konwencje w sensie (2)-(b):

[...] Wtedy jednak, kiedy K-II-b [(2)-(b) B. K.] słusznie zostanie uznane za arbitralne, traci swój walor obiektywny w dziedzinie przedmiotów kulturowych, tak samo jak traci swój walor w nauce zdanie, gdy okaże się nieuzasadnione. Na tej właśnie zasadzie w miarę rozwoju nauki, czy innych dziedzin wytworów myśli ludzkiej jedne konwencje bywają – a co najmniej winny być – usuwane, inne natomiast wprowadzane; nie zaś na zasadzie nowego jakiegoś, arbitralnego wyboru⁴⁰.

Wyraźnie określa Dąbska swoją zbieżność poglądów z Duhemem w sprawie procedury badawczej. Pisząc o jego konwencjonalizmie stwierdza:

[...] niemniej wskazuje trafnie na faktycznie stosowaną procedurę badawczą ukierunkowaną względem na aksjologiczne znaczenia prawdy jako pewnego ideału poznawczych dążeń badacza⁴¹.

Duhem uważał także, że to, iż konwencje mogą być dowolnie obierane, nie oznacza, że dobór ten odbywa się zupełnie przypadkowo. Wybór ten jest kierowany poszukiwaniami, które były podejmowane w przeszłości. Widać tutaj także podobieństwo z wcześniej omawianymi poglądami Dąbskiej na temat dowolności i arbitralności konwencji.

3. Próba odpowiedzi na pytanie o konwencjonalizm Izydory Dąbskiej

Powyżej zaprezentowane analizy dotyczące tego, jak I. Dąbska widzi rolę konwencji w nauce, ukazują wyraźnie, że bezsprzecznie przyjmuje ich udział. Wskazuje dokładnie punkty, gdzie te konwencje, jej zdaniem, występują. Jak zatem można w tym kontekście rozumieć zdanie, że nigdy nie wyznawała konwencjonalizmu? Być może odpowiedź tkwi w przytoczonym poniżej rozumieniu konwencjonalizmu. Poprzez konwencjonalizm rozumiała ściśle opisową teorię ludzkiej kultury. Uświadomienie sobie, że w ramach struktury tych systemów ogromną rolę odgrywają znaki i ich funkcje

zmusza do uznania, że systemy te nie są wyłącznie wynikiem i jednoznacznym wyrazem ludzkich doświadczeń, pozapojęciowych intuicji i emocji, ale także licznych konwencji ustanawiających sposób, w jaki treści owych doświadczeń, intuicji i emocji, w tych systemach się konceptualizują i są porządkowane. Wy-

³⁹ P. Duhem, *L'théorie physique, son objet et sa structure*, Paris 1914, rozdziały 4–6, za: I. Dąbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt., s. 96.

⁴⁰ Tamże, s. 26.

⁴¹ I. Dąbska, *O narzędziach i przedmiotach poznania*, dz. cyt., s. 94.

bór tych konwencji jest podyktowany sądami o wartości w imię których człowiek swoje sygnitywne systemy kulturowe buduje, sądami o wartościach poznawczych, jeśli chodzi o naukę [...]”⁴².

Konwencjonalizm byłby dla autorki pracy *O konwencjach i konwencjonalizmie* w myśl rozumienia I. Bobera, jedynie sposobem opisu zjawisk, a nie zbiorem określonych poglądów⁴³. Przypuszczać można, że wskazane powyżej problemy z określeniem przynależności Dąmbskiej do konwencjonalizmu wynikają właśnie z tego jego określenia⁴⁴. Można by wtedy rozumieć odcięcie się autorki od konwencjonalizmu jako zdystansowanie się od pewnego zbioru poglądów, rozważań, które mają doprowadzić do wyjaśnienia stanu faktycznego, a przyjęcie, że jest to jedynie sposób opisu zjawisk. Nasuwa się jednak od razu pytanie, czy takie oddzielenie jest możliwe i czy faktycznie pomiędzy tymi ujęciami zachodzi jakaś różnica realna a nie ogranicza się to tylko do gry słów. Przy tej interpretacji może to wyglądać tak, jakby I. Dąmbska przypisywała innym tylko teorię, a sobie dotarcie do prawdy. Jednak taka interpretacja nie wydaje się słuszna z dwóch powodów. Po pierwsze wskazuje autorka zbieżność swoich poglądów z niektórymi konwencjonalistami, takimi choćby jak Duheim, czy Poincaré, co było zostało już wskazane powyżej. Drugim argumentem przeciw takiej interpretacji jest fakt, że autorka zawsze wypowiadała się bardzo ostrożnie. Często wprowadzając swoje myśli czy podsumowując jakieś rozważania posługuje się określeniami typu: „o ile nasze rozważania były słuszne”, „wydaje się, że” i tym podobne. Nie wydaje się, żeby jej prace można było traktować w duchu apodyktycznej nieomyłności.

Za utożsamieniem konwencjonalizmu ze sposobem opisu stanu faktycznego wypowiada się I. Dąmbska w przytoczonej już na początku rozważań wypowiedzi: „[...] konwencjonalizm nie jest doktryną głoszącą co wolno, a czego nie wolno, tylko jest teorią opisującą jak jest”⁴⁵. Ten fragment jednak w zestawieniu z wypowiedzią I. Dąmbskiej, że nie wyznawała konwencjonalizmu, nie usuwa omawianego problemu.

Być może odpowiedzi trzeba szukać w jej stosunku do poglądów innych filozofów zajmujących się tą tematyką. Zdanie I. Dąmbskiej o tym, że nigdy nie wyznawała konwencjonalizmu da się utrzymać na podstawie jej prac, o ile przez konwencjonalizm od którego się odcina, będzie się rozumiało konwencjonalizm skrajny. Trzeba tu jednak poczynić pewne zastrzeżenie: przez skrajny konwencjonalizm będzie się rozumieć konwencjonalizm Le Roya w interpretacji I. Dąmbskiej.

⁴² I. Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt., s. 143.

⁴³ I. Bober, *Filozofia kultury Izydory Dąmbskiej*, Kielce 1992, s. 37.

⁴⁴ To sugeruje Ireneusz Bober w swojej pracy (por. tamże, s. 37).

⁴⁵ I. Dąmbska, *Konwencjonalizm a relatywizm*, dz. cyt., s. 264.

I. Dąbska stwierdza, że Le Roy wyprowadza zbyt daleko idący wniosek o arbitralności konwencji i związanej z tym subiektywności poznania. Według niej specyficzną cechą konwencjonalizmu Le Roya jest arbitralność konwencji w sensie mocnym (całkowita dowolność nie mająca nigdzie podparcia)⁴⁶. Jednak takie ujęcie jego filozofii nie wydaje się być trafne. Można wskazać bowiem wypowiedzi Le Roya, które świadczą o tym, że nie można mu przypisać poglądu, iż uczone stwarza fakty *ex nihilo*. W myśl jego rozważań poznanie potoczne, choć powoduje „pokawałkowanie” poznawanej rzeczywistości i jest zależne od czysto ludzkich cech i uwarunkowań, nie dokonuje się w sposób zupełnie przypadkowy. Niezależnie czy takie poznanie jest wynikiem zwykłego, codziennego kontaktu z otaczającym go światem, czy dokonuje się w laboratorium, to spotyka się z jakąś reakcją ze strony materii. W konsekwencji poznanie, które przeszło przez weryfikację praktycznych prób (akceptowalne społecznie), oddaje istnienie pewnych punktów stałości w Naturze⁴⁷. Na to, że prawa naukowe nie powstają w oparciu o całkowicie arbitralne decyzje świadczy też następujący jego tekst:

1. Prawo naukowe nie jest jakąś całością, wypadkową lub „ekstraktem faktów”, lecz konstrukcją symboliczną powstałą „przy okazji” faktów: jest ono drugim stopniem racjonalizacji rzeczywistości. 2. Prawa są przeznaczone do zastępowania faktów jako dane służące do późniejszych rozważań⁴⁸.

Także wymienione tutaj prawa nie są zupełnie oderwane od rzeczywistości. Prawo w swoich kolejnych wersjach, opartych na intuicji, (która ma oparcie w potocznym poznaniu), poddawane są próbie doświadczenia i to dopiero umożliwia im uzyskanie statusu definicji⁴⁹. Wydaje się, że powyższe argumenty nie pozwalają na uznanie, że prawo nauki w ujęciu Le Roya nie jest pustym nominalizmem i nie przeczy istnieniu obiektywnych praw w przyrodzie, jak interpretował to Poincaré⁵⁰.

Z kolei konwencjonalizm w jednej z wypowiedzi rozumie I. Dąbska jako próbę rozwiązania problemu rozstrzygalności pewnych tez naukowych. Według jego przedstawicieli istnieją na gruncie nauk empirycznych pytania, które choć z pozoru są jednoznaczne, to jednak samo doświadczenie nie dostarcza na nie odpowiedzi. Odpowiedź na to pytanie zależy od obranych konwencji. Przedstawicielem radykalnego konwencjonalizmu jest K. Ajdukiewicz, według którego nie ma

⁴⁶ D. Leszczyński, K. Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucalta*, Wrocław 2003, s. 131.

⁴⁷ Tamże, s. 133.

⁴⁸ É. Le Roy, *Nauka i filozofia*, tłum. M. Zuber, [w:] *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*, s. 118, za: tamże, s. 133.

⁴⁹ Tamże, s. 134.

⁵⁰ Tamże.

takich twierdzeń, które dałoby się rozstrzygnąć niezależnie od konwencji⁵¹. Dla I. Dąmbskiej radykalny konwencjonalizm jest teorią języka. Jakie jeszcze inne cechy konwencjonalizmu wymienia Dąmbska? Otóż pisze, że konwencjonalizm (w pewnej postaci) wyrósł na gruncie krytyki doświadczenia uznając, że nie jest ono wystarczającym kryterium prawdy, a konsekwentnie – nie wystarcza do rozstrzygalności twierdzeń. Wskazuje on na nieuniknioną potrzebę zrelatywizowania twierdzeń do pewnych konwencji. Zgodny z konwencjonalizmem jest pogląd, że wartości mierzalne nie mogą być rozpatrywane w oderwaniu od systemu odniesienia. Pewne problemy mechaniki można rozstrzygać dopiero na gruncie pewnego systemu konwencji pomiarowych⁵². Nie głosi natomiast konwencjonalizm zasady równouprawnienia wszystkich stanowisk. Tutaj, w kontekście odpowiedzi na postawione na początku pytanie, trzeba podkreślić, że według Dąmbskiej ani radykalny, ani umiarkowany konwencjonalizm nie głosi, że to co się twierdzi jest zupełnie nieuwarunkowane. Idąc dalej, I. Dąmbska stwierdza, że konwencjonalizm nie postuluje też równouprawnienia wszystkich stanowisk. Z jego założeń nie wynika ani teza o równouprawnieniu, ani teza o nierównouprawnieniu różnych stanowisk. Wskazuje jedynie, że o wyborze jakiegoś stanowiska nie decyduje wyłącznie doświadczenie, gdyż te same dane można dopasować do różnych obrazów świata, w zależności od konwencji. Wybór tego, co powinno decydować o doborze konwencji jest zagadnieniem niezależnym od tezy konwencjonalizmu⁵³. Konwencjonalizm nie neguje zasady sprzeczności. Jeszcze jedna ważna uwaga Dąmbskiej na temat konwencjonalizmu: według tego nurtu niezależnie od aparatury pojęciowej nie da się odpowiedzieć na pytanie o to, jaka jest rzeczywistość.

Czy zatem można powiedzieć, że Izydora Dąmbska wyznawała konwencjonalizm? Moim zdaniem tak. Wynika to z porównania jej opisu sposobu poznania naukowego ze wskazanymi cechami konwencjonalizmu. Widać wyraźnie, że uznaje udział konwencji w poznaniu naukowym, kiedy wskazuje miejsca ich występowania na terenie fizyki. Analiza jej poglądów w tym zakresie wskazuje, że uznaje uzależnienie pewnych rozstrzygnięć od przyjęcia teorii pomiarowych. Sama również pisze, że bezsporne na terenie fizyki jest wykazanie konwencjonalnego charakteru założeń metrycznych stosowanych w opisie badanej dziedziny fenomenów.⁵⁴ Nie głosi Dąmbska również całkowitej arbitralności w przyjmowaniu konwencji, podobnie jak według niej nie czyni tego ani konwencjonalizm skrajny ani umiarkowany. Dodatkowo na korzyść udzielonej odpowiedzi przemawia następująca wypowiedź: „Przez »konwencjonalizm« bowiem w szerokim tego słowa

⁵¹ I. Dąmbska, *Konwencjonalizm a relatywizm*, dz. cyt. s. 259.

⁵² Tamże, s. 264.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ I. Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt., s. 90.

znaczeniu rozumieć będą w dalszym ciągu każdy pogląd, który zwraca uwagę na pojawienie się, rolę i wartość konwencji w którejkolwiek z tych dziedzin”⁵⁵. Jak zatem można rozumieć wypowiedź I. Dąbskiej, w której stwierdza, że nie głosi konwencjonalizmu, pomijając polemikę z A.Schaffem, a opierając się tylko na jej pracach? Wydaje się, że najbardziej prawdopodobną jest interpretacja, w której przyjmuje się, że mówi o takiej jego formie, gdzie przyjmowanie konwencji jest widziane jako zupełnie nieuwarunkowane – arbitralne w sensie mocnym. Niewątpliwie takiego poglądu nie można jej przypisać, gdyż rozważając arbitralność konwencji, stara się dowieść, że ich wybór jest w jakiś sposób umotywowany. Wydaje się, że w ten sposób rozumie konwencjonalizm Le Roya. W tej interpretacji można także wskazać pewną trudność. I. Dąbska twierdzi przecież, że ani radykalny ani umiarkowany konwencjonalizm nie zakłada całkowitego nieuwarunkowania tego, co się twierdzi, ani równouprawnienia wszelkich naukowych stanowisk⁵⁶. Przy tym określeniu konwencjonalizmu, poglądy Le Roya w interpretacji I. Dąbskiej nie należałyby do konwencjonalizmu.

⁵⁵ I. Dąbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt., s. 6.

⁵⁶ I. Dąbska, *Konwencjonalizm a relatywizm*, dz. cyt., s. 264.

Małgorzata Konstańczak

*Paweł Walczak, „Wychowanie jako spotkanie”:
Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji
pedagogicznych*

*„Paweł Walczak „Education as a meeting”. Józef Tischner’s philosophy
of man as the source of pedagogical inspirations”*

Stefan Konstańczak

*Tomasz Mróz, „Wincenty Lutosławski 1863–1954.
Jestem obywatelem Utopii”*

„Tomasz Mróz, Wincenty Lutosławski 1893–1954. I’m citizen of Utopia”

Stefan Konstańczak

*„Polska szkoła filozofii medycyny: przedstawiciele i wybrane problemy”
„Polish school of medicine philosophy: representatives
and selected problems”*



MAŁGORZATA KONSTAŃCZAK

Recenzja

Paweł Walczak,

„Wychowanie jako spotkanie”: Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych,

Oficyna wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007, stron 192

Przypadająca właśnie 10. rocznica śmierci ks. Józefa Tischnera jest wyjątkową okazją dla refleksji nad dziedzictwem myśli „Sokratesa z Łopusznej” i aktualnością jego poglądów. Można z dużym prawdopodobieństwem założyć, że zapewne mało znana jest twórczość tego filozofa w dziedzinie pedagogiki i filozofii wychowania. Tymczasem po lekturze książki Pawła Walczaka poświęconej analizie właśnie tego rodzaju problematyki w twórczości Tischnera możemy się przekonać, że jego prace na ten temat wciąż zachowują aktualność, a co ważniejsze, realnie wpływają na kształt systemu wychowania młodego pokolenia w Polsce.

Wychowanie młodego pokolenia na ludzi twórczych, konsekwentnych i komunikatywnych jest bowiem konieczne dla zapewnienia trwania każdego społeczeństwa. Dlatego też dbałość o funkcjonowanie systemu oświaty jest ważnym zadaniem insty-

tucji państwa. W tym dziele potrzebna jest nie tylko zgodna współpraca elit narodowych, ale także ogromne znaczenie ma filozofia, która proponuje i wyznacza kierunki, którymi podążają ludzie nauczający tych, co do systemu edukacyjnego dopiero wchodzą. Nic zatem dziwnego, że filozofowie są także zobowiązani do wskazywania kierunków rozwoju tego systemu stosownie do potrzeb zmieniającego się społeczeństwa. Szczególna troska filozofów i nauczycieli wynika z faktu, że posiadają oni mandat społecznego zaufania wynikający ze szczególnych predyspozycji, jakie powinni prezentować w trakcie swej pracy. Tym samym każdy filozof zajmujący się problemami społecznymi niejako z obowiązku zajmuje się także racjonalnym funkcjonowaniem systemem edukacji. Józef Tischner, którego zaangażowanie w przygotowanie i przeprowadzenie transformacji ustrojowej było wyjątkowe. wiele uwagi poświęcił

także problemom polskiej edukacji. Książka Pawła Walczaka jest właśnie próbą prezentacji nie tylko samych teoretycznych rozważań tego filozofa na temat wychowania, ale także wykazuje dynamikę jego poglądów związaną z zachodzącymi przeobrażeniami społecznymi w Polsce. Publikacja ta nie ma jednak charakteru wyłącznie historycznego, gdyż większość uwag i propozycji w niej przedstawionych zachowuje aktualność po dzień dzisiejszy.

W otwierającym książkę rozdziale autor definiuje słowo „*paideia*”, które może być interpretowane na różne sposoby, ale w autorskim ujęciu chodzi o edukację dzieci i młodzieży, uwzględniającą istniejący w społeczeństwie system wartości. Dlatego też wszystkie *paidee* odzwierciedlają przyjęty model człowieka i jako takie mogą być traktowane jako pewne etapy w rozwoju antropologii filozoficznej. Z książki dowiadujemy się, że na przykład starogrecka *paideia* to model wychowania: „w którym najistotniejszym jest to, aby stać się człowiekiem „pięknym i dobrym”. W modelu tym wyraża się przekonanie o dwuaspektowości ludzkiej istoty: cielesnej i duchowej, moralnej i estetycznej. Dobry odnosi się do sfery moralnej człowieka, „piękny oznacza piękno ludzkiego ciała, sprawność fizyczną” (s. 21). Autor następnie przytacza rozwój myśli pedagogicznej w wiekach późniejszych, w tym także ideały średniowiecza wyrażone choćby w znanej myśli

św. Augustyna iż „człowiek składa się z nieśmiertelnej duszy i niedoskonałego ciała. Dualizm duszy i ciała jest źródłem wewnętrznych konfliktów i rozdarcia człowieka” (s. 29). Tego typu rozważania w znaczący sposób ukształtowały myśl pedagogiczną aż do czasów nowożytnego humanizmu. Dalej zaś autor serwuje czytelnikowi przyspieszony kurs historii rozwoju myśli na temat wychowania dzieci i młodzieży. Rozdział kończą współczesne spory na temat modelu instytucjonalnego edukacji dzieci i młodzieży, wśród których autor wyróżnia spór pomiędzy zwolennikami pajdocentryzmu i aksjocentryzmu, który został ostatnio wywołany za sprawą prac Jana Zubelewicza. Punktem wyjścia owego sporu jest jednak teza głoszona przez Zubelewicza, który, jak to słusznie wskazuje autor: „diagnozuje kondycję moralną i kulturową współczesnej zachodniej Europy jako stopniowy upadek kultury duchowej utożsamianej z antynaturalizmem pod wpływem dominującej kultury naturalistycznej [...] desakralizacja świata” (s. 35). Inaczej, wszystko co wartościowe z czasem upada z uwagi na obniżanie wymagań wobec jednostki.

Takie rozumienie koncentruje rozważania autora na instytucjonalnej edukacji młodego pokolenia, a nieco pominięty zostaje pierwszy okres życia, przedszkolny. Wówczas to bowiem ciężar wychowania spoczywa na rodzicach. Niedocenianie czynnika rodzicielskiego w kształtowaniu

psychiki ucznia wydaje się jednak uproszczeniem a zarazem i utrudnieniem w ocenie kształtowania się osobowości dziecka.

Ważne jest jednak także to, że autor w rozdziale tym zaproponował także własną współczesną interpretację paidei. Uwzględnia ona zwłaszcza związki pedagogiki i aksjologii, które wedle przekonania autora przejawiają się w dwóch wymiarach – są bowiem zarówno zawarte w celach i ideałach wychowania, jak i w jego treściach i metodach (s. 39–41).

W dalszych partiach książki autor płynnie przechodzi do dziedzictwa duchowego, które legło u podstaw poglądów autora „Filozofii dramatu”. Rozdział ten w książce przedstawiono pod tytułem: „Źródła i inspiracje filozofii Józefa Tischnera”. Autor przypomina w nim, że „Sokrates z Łopusznej” był początkowo kształtowany w nurcie tradycyjnego tomizmu, którego reprezentantem był jeden z jego najbardziej znanych przedstawicieli, ks. Kazimierz Kłósak. Przejście do grupy seminaryjnej Romana Ingardena było dla Tischnera w pewnym sensie intelektualnym przełomem, gdyż gotowe i eleganckie konstrukcje myślowe znane mu z tomizmu, nagle straciły swój urok i znaczenie. Choć autor sam o tym pisze niewiele, ale zapewne bez tego „intelektualnego wstrząsu” być może nie byłoby późniejszego zainteresowania filozofią dialogu i hermeneutyką.

W tej części książki autor koncentruje się na tych inspiracjach, które wywarły istotny wpływ na całą późniejszą drogę intelektualną Tischnera. Paweł Walczak szczegółowo omawia trzy źródła, z którym wyrasta filozofia autora „Etyki solidarności”. W pierwszej kolejności omawia nurt tradycyjnej fenomenologii reprezentowany zarówno przez Edmunda Husserla jak i Romana Ingardena. To właśnie w nim pojawiły się wątki, które później kształtowały nowoczesną antropologię filozoficzną związane z krytyczną oceną kondycji ludzkiej. Autor przedstawia to bardzo obrazowo „człowiek tracąc wiarę w rozum, traci wiarę w samego siebie [...] kryzys europejskiego człowieka ma charakter głęboko moralny. Echem tego kryzysu jest zamknięcie horyzontu prawdy. Zadaniem nowej filozofii – fenomenologicznej – jest otwarcie tego horyzontu prawdy” (s. 47). Wedle wyводу zaprezentowanego w książce, filozofia Romana Ingardena stanowi kolejny etap w rozwoju myśli fenomenologicznej, a wieńczy ten rozwój filozofia Martina Heideggera. To właśnie dla niego „bycie jest niedefiniowalne na gruncie tradycyjnej logiki [...] poszukiwanie sensu bycia samo jest pewnym sposobem bycia tego, kto pyta” (s. 56).

Wedle przekonania autora, to dopiero poszukiwania Heideggera uświadomiły Tischnerowi, że „znaką przejścia ku egzystencji autentycznej jest troska, która dotyczy zarówno

napotkanych bytów jak i własnego bycia-w-świecie. Pojawia się ona w odpowiedzi poczucie trwogi, które zjawia się w obliczu przeczuwanej tragedii. Nicość odgrywa tu ważną rolę, gdyż tylko w odniesieniu do niej możemy zrozumieć sens bycia.” (s. 57). To właśnie rozważania nad tym, że „bycie Dasein jest byciem-ku-śmierci” legły później u podstaw Tischnerowskiej koncepcji „filozofii dramatu”.

W książce przytacza się także wypowiedź Tischnera, że „trzeba zrobić coś z naszym obrazem Boga, z naszą wizją człowieka, z naszą mową, z naszą filozofią bytu, a przede wszystkim z naszym nieszczęsnym pytaniem o sens bycia” (s. 58), która podkreśla jego związki z filozofią Heideggera. W tym właśnie, jak sądzę, zawarta jest treść autentycznego życia i potrzeba jego zrozumienia, którą w jakimś stopniu spotkamy u każdego człowieka. Jest to także zbliżenie do koncepcji głoszonych przez myślicieli z nurtu filozofii spotkania, bez których także nie da się zinterpretować późniejszych poglądów „Sokratesa z Łopusznej”.

Tischer formułując podstawy swej antropologii filozoficznej sięgnął także do myśli hermeneutycznej, która jest kolejnym źródłem jego filozofii. Nic zatem dziwnego, że podobnie jak Paul Ricoeur uważał, że „zrozumieć człowieka znaczy zrozumieć jego swoisty ludzki sposób bycia, odsłonić autentyczną subiektywność, opisać podstawowe akty świadomości?” (s. 77). Tym samym zrozumieć człowieka to

zrozumieć przede wszystkim siebie, poznać swój własny kanon wartości oraz pojąć uwarunkowania, jakim podlega.

Wiele miejsce autor poświęca uchwyceniu źródeł metaforycznego stylu filozofowania Tischnera. Odnajduje je zarówno w hermeneutyce, jak i w filozofii Heideggera. Sądzić należy, że interpretacje autora są trafne, gdy wskazuje na to, że: „Pierwszy moment metaforyczny wiąże się z dążeniem myślenia ku poszukiwaniu wspólnego punktu widzenia na to, co się wokół dzieje”, zaś „drugim momentem metaforycznym jest pojawienie się alternatywy, która odsłania istotę myślenia. Kto myśli ten widzi, że wszystko może być inne” (s. 81). Nic zatem dziwnego, że problem istnienia świata, który dla Ingardena miał znaczenie pierwszoplanowe, schodzi u Tischnera na dalszy plan.

W książce wskazuje się także na czwarte źródło poglądów filozoficznych Tischnera. Autor słusznie dostrzega je w Biblii. Jest to w rozumieniu Pawła Walczaka źródło inspiracji, a nie dowodów rozstrzygających dylematy współczesnego człowieka. Dlatego człowiek doświadcza w sobie dramatu istnienia, który wyraża się w trzech aktach: „stworzenia, objawienia (wybrania), zbawienia” (s. 84). Co istotne, stanowią one źródłowe doświadczenie człowieka, który odsłania poprzez nie „rzeczywistość historyczną”. Autor dostrzega również w Biblii źródło zainteresowania kategorią

„twarzy”, w której jest osadzona źródłowa postać dobra.

Prezentacji zasadniczych założeń filozofii Józefa Tischnera autor poświęca trzecią część swojej książki. Nie zajmuje się w niej jednak ewolucją jego poglądów, ale jej dojrzałą postacią, która legła u podstaw jego przemyśleń antropologicznych. Koncepcja człowieka agatologicznego to swego rodzaju „logika dobra”, która jednak rządzi się innymi prawami niż ma to miejsce w ontologii czy aksjologii. Człowiek agatologiczny musi sam źródłowo doświadczyć na czym polega „bycie człowiekiem”. Wydaje się, że autorowi udało się wykazać istotę tego problemu poprzez zestawienie doświadczenia „ja” z Heideggerowskim „się”. W świecie czystego bycia dobro jest niedoświadczone, a zatem nieobecne. Niezbędne jest do tego istnienie samoświadomego „ja”. Tym samym porządek agatologiczny jest źródłowy wobec ontologicznego. Godne podkreślenia jest to w rozważaniach autora owo przejście od jednego porządku do drugiego jest wyjaśnione w sposób przystępny. Tischnerowska kategoria koscjentywności dla wielu czytelników zapewne stanie się zrozumiała po lekturze prezentowanej książki. Podobnie rzecz się ma z kategorią „solidaryzacji”. Przejście od tego, co moje, do „Ja”, staje się tym samym kluczowe dla zrozumienia antropologii filozoficznej Tischnera: „oto moja ręka, którą stawiam na papierze określone znaki” (s. 90). Dlatego „reduk-

cja egologiczna”, jako centralna kategoria solaryzacji, jest niczym innym jak „odnalezieniem siebie w czymś” (s. 91). Przyznać trzeba, że autor bardzo precyzyjnie wyłożył istotę poglądów filozoficznych Tischnera, choć uczynił to w obrębie zaledwie jednego rozdziału.

Gdy autor przechodzi do omówienia Tischnerowskiej koncepcji osoby, to stwierdzenie, że „osoba jest podmiotem dramatu” (s. 97) jest naturalną konsekwencją rozważań wcześniejszych. Człowiek jednak przestaje być podmiotem dramatu, jeśli sytuuje siebie jako centrum doświadczenia – wówczas *prospan* – maska jest potrzebna, aby „mieć”, a nie „być”. Wówczas bowiem nie wchodzi w interakcje z innymi uczestnikami dramatu, gdyż „dramat osoby polega więc na tym, że w dramacie osobie chodzi o to by mieć siebie, gdyż osoba przeczuwa siebie jako dobro” (s. 99).

Autor uświadamia czytelnikowi, że „Tischner zwracał szczególną uwagę na dwie metafory człowieka obecne w historii myśli – metaforę człowieka jako obrazu Boga oraz metaforę rodzenia prawdy jako rodzenia sobości” (s. 99). Człowiek wówczas naprawdę staje się obrazem Boga, choć nie pojmuje Go, ale się z Nim porównuje. Takim wzorem do naśladowania niewątpliwie jest osoba Chrystusa.

Wiele miejsca w książce poświęcono analizie kategorii nadziei w filozofii Tischnera. Autor zwraca uwagę, że jest to pojęcie wieloznaczne, choć-

by dlatego że można się nim posługiwać w różnych formach gramatycznych. Nadzieja nie jest też kategorią wyizolowaną, bo zawsze jest osadzona w nadziei bardziej podstawowej: „akt wiązania nadziei staje się równocześnie początkiem drugiej. Ten moment nadziei jest ściśle związany z ludzką dojrzałością, gdyż człowiek umie w ten sposób wiązać nadzieję jest dojrzały, a jego nadzieja jest nadzieją dojrzałą” a w konsekwencji „drugim momentem, na jaki kieruje nas opis zasady wiązania nadziei, jest jej transcendentálny wymiar wyrażony w związku nadziei „ziemskiej” z nadzieją z »tamtej ziemi«” (s. 119). Nadzieja dzięki takiemu wiązaniu nie umiera nigdy. Dlatego autor kończy część książki poświęconą prezentacji myśli filozoficznej ks. Tischnera podrozdziałem „Soteriologiczny horyzont nadziei”.

Kluczowe znaczenie dla całej publikacji ma ostatni rozdział poświęcony próbie zinterpretowania pedagogii Tischnerowskiej jako nowego projektu paidei. Ten projekt zdaniem autora wywodzi się z głębokich pytań filozoficznych: „Kim jest człowiek?, W jaki sposób możliwa jest zmiana w człowieku?” oraz „Kim człowiek być powinien?” (s. 138). Wychodząc z tego punktu wyjścia autor dostrzega w antropologii filozoficznej Tischnera projekt paidei, który w książce został nazwany „pedagogią agatologiczną”. Jest ona integralną częścią jego filozofii: „Zadawanie pytań jest otwiera-

niem drogi ku temu, o co pytamy” (s. 143). Tylko antropologia filozoficzna dostarcza odpowiedzi na te fundamentalne pytania. Dlatego też, gdy autor mówi o perspektywie pedagogii agatologicznej, to składają się na nią ją perspektywy: „agatologiczna”, „humanistyczna” i „personalistyczna”.

Całą książkę kończy próba rekonstrukcji pedagogii agatologicznej. Autor prezentuje nie tylko cele wychowania jej przyświecające, ale także określa warunki, w których może być ona urzeczywistniana. Fundamentalną jej determinantą jest ludzka wolność, a dopiero na jej podstawie jest możliwe ukształtowanie człowieka agatologicznego. Wymaga to jednak odpowiednio przygotowanych przewodników na tej drodze, a rolę taką odgrywają wychowawcy. Rozważania autora kierują się zatem w stronę wskazania modelu tak wychowawcy, jak i wychowanka. Może nieco zaskakiwać fakt, iż w książce więcej miejsca poświęca się wychowawcom niż wychowankom, ale autor usprawiedliwia takie rozwiązanie następująco: „warunkiem autentycznego wychowania jest, według Tischnera, odpowiednia postawa wychowawcy, jego *ethos*. Postawę tę określić można jako bycie świadkiem dobra. Dobry wychowawca to przede wszystkim wychowawca wierny, godny zaufania; to świadek nadziei” (s. 162). Jego zadanie nie polega więc na mechanicznym powielaniu jakichś wzorców, bo wychowankowie, to niepowtarzalne

podmioty, które rozwijają się w warunkach wolności: „W wychowaniu dzieci potrzebują korzeni i skrzydeł - korzeni, aby mieć stały punkt odniesienia w postrzeganiu tego, co dobre, co złe, skrzydeł, aby móc w odpowiedzialny sposób podejmować decyzje, poszukując twórczych dróg realizacji dobra” (s. 183).

Reasumując należy stwierdzić, że zadanie autora nie należało do łatwych. Książka nie jest bowiem rozprawą z historii wychowania, ale jest to niewątpliwie prezentacja filozoficz-

nych podstaw określonego projektu wychowania. Czytelnik nie znajdzie tam zatem żadnych gotowych recept wychowawczych, bo książka zawiera pewną metaforę wychowania, której wykładnią jest dopiero realizowana praktyka pedagogiczna. Na podkreślenie zasługują także zwłaszcza kompetencje filozoficzne autora, dzięki czemu czytelnik nie tylko pozna główne założenia filozofii ks. Józefa Tischnera, ale także możliwość jej praktycznego wykorzystania w praktyce wychowawczej.



STEFAN KONSTAŃCZAK

Recenzja

Tomasz Mróz,

Wincenty Lutosławski 1863–1954. Jestem obywatelem Utopii,

Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2008, stron 201,

ISBN 978-83-60183-83-0

Autor prezentowanej książki w środowisku filozoficznym znany jest zwłaszcza ze swoich prac z zakresu historii filozofii poświęconych głównie Wincentemu Lutosławskiemu. Przekazana niedawno do rąk czytelników publikacja jest zatem w pewnym sensie naturalną konsekwencją jego wieloletnich poszukiwań i zrealizowanych badań. Trzeba przyznać, że zakres tych badań w świetle lektury książki wygląda naprawdę imponująco, a sam autor może zostać słusznie poczytany za kontynuatora najlepszych tradycji badań w zakresie historii filozofii w Polsce.

Już z lektury wstępu dowiadujemy się, że książka powstała jako rozbudowana wersja części rozprawy doktorskiej autora, która napisał i obronił, dodajmy, że z wyróżnieniem, pod kierunkiem znanego historyka filozofii Ryszarda Palacza. Niewielu polskich filozofów doczekało się tak wnikliwego opracowania swoich losów i na-

ukowych perypetii, jak to się stało za sprawą prezentowanej książki z Wincentym Lutosławskim. W zasadzie tylko Leon Chwistek w bibliografii pióra Karola Estreichera *Leon Chwistek. Biografia artysty (1884–1944)* z 1971 r. został zaprezentowany równie wyczerpująco i wszechstronnie, jak teraz Lutosławski. Pozwolę sobie zauważyć, że licznie pisane obecnie biografie polskich myślicieli nie wytrzymują porównania z pracami dotyczącymi tych filozofów, głównie z racji swojego prawie wyłącznie apologetycznego charakteru. W nauce nie ma potrzeby stawiania pomników, natomiast istnieje ogromne zapotrzebowanie na biografie, które starają się wyjaśnić na ile skomplikowane losy ludzkie przekładają się na ewolucję konkretnych poglądów filozoficznych.

Czytelnik dostaje więc do rąk pracę dużego formatu, którą na dodatek świetnie się czyta. Nie oznacza to jednak bynajmniej, że w trakcie lektu-

ry nie pojawiają się wątpliwości i pytania, na które odpowiedzi nie znajdziemy w książce. Niekiedy trudne do zaakceptowania są zwłaszcza zabiegi autora przedstawiające Wincentego Lutosławskiego w świetle lepszym, niż na to zasługiwał. Nazwanie tego filozofa najbardziej rozpoznawalnym i znanym polskim filozofem przełomu XIX i XX wieku jest niewątpliwie tego wyrazistym dowodem. Sympatia i wyrozumiałość wobec tego filozofa z jednej strony są u Tomasza Mroza czymś naturalnym, gdyż pomiędzy autorem a bohaterem prędzej czy później pojawiają się więzy często niemożliwe do racjonalnego uzasadnienia. Z drugiej zaś strony wnikliwość przeprowadzonych badań wyraźnie wskazuje na ogromny, choć na ogół nieznany i pomijany w podręcznikach z zakresu historii filozofii polskiej, naukowy dorobek założyciela Eleusis.

Układ książki jest chronologiczny, a poszczególne rozdziały są dostosowane do kolei życiowych Wincentego Lutosławskiego. Mimo to praca zawiera także szereg ważnych informacji o personalnych rozsadach na stanowiskach filozoficznych w polskich uczelniach. Nawet jeśli autor nie opisywał szczegółowo ani nie poszukiwał uzasadnień niektórych decyzji personalnych, to przekazuje niezwykle cenne informacje pozwalające np. zrozumieć przyczyny dominacji ośrodka lwowskiego w filozofii polskiej okresu międzywojnia. Publikacja zawiera również informacje na temat kształ-

towania się ośrodków uniwersyteckich w Polsce po 1918 r. i związanych z tym perturbacji personalnych. Nie da się jednak ukryć, że autor książki patrzy na te przeobrażenia świata naukowego przez pryzmat doświadczeń samego Lutosławskiego. Z tej racji niejednen z czytelników zapewne nie podzieli niezbyt pochlebnych ocen tego filozofa dotyczących środowisk filozoficznych Krakowa i Wilna, przy neutralnym w zasadzie stosunku do środowiska warszawskiego.

Mesjanistyczne i religijne poglądy Lutosławskiego jeszcze za życia filozofa wzbudzały w Polsce szereg kontrowersji zwłaszcza ze strony pozytywizujących środowisk. Autor w swej książce nie uchyła się od przytoczenia opinii nieprzychylnych poglądom bohatera książki, wśród których na uwagę zasługuje w sumie życzliwa opinia Henryka Struvego (s. 153). Nie mógł on wychodząc z ducha filozofii pozytywistycznej zaakceptować narodowego i religijnego przesłania filozofii Lutosławskiego, ale akceptował wolność uprawiania nauki, zatem jego krytyczna opinia nie miała wpływu na przyjacielski charakter ich znajomości. Podobny charakter miała także korespondencja z twórcą szkoły lwowsko-warszawskiej, Kazimierzem Twardowskim. Zaiste dziwne to, gdy osoba o tak rozległych kontaktach i szerokich horyzontach, jak Lutosławski potrafiła stanąć w naukowej opozycji do nieomal wszystkich czołowych intelektualistów ówczesnego świata na-

uki. To nie tylko wyraz odwagi, ale zwłaszcza pewności posiadania słusznych i prawdziwych przekonań. Bez tego założenia, które wynika z lektury omawianej książki, nie sposób zrozumieć istoty sporów naukowych toczących się na przełomie wieków XIX i XX w Polsce.

Lektura książki każe jednak zwrócić uwagę na niesymetryczne relacje Lutosławskiego z wieloma znanymi postaciami polskiej nauki i kultury. Chodzi tu na przykład o związki z Przybyszewskim czy też z Micińskim. Z treści pracy trudno przypuszczać, że autor *O logice Platona* ich cenił, na ogół zresztą z wzajemnością. Trudno dociec dlaczego tacy koryfeusze polskiej kultury zdecydowali się uzależnić od filozofa i przez długie okresy czasu byli jego gośćmi. Wydaje się w świetle treści książki, że Lutosławski spodziewał się jakichś szczególnych inspiracji intelektualnych od swoich gości i spotkało go ewidentne rozczarowanie, czemu dawał wyraz w pewien sposób lekceważąc swoich gości. Trudny charakter filozofa nie ułatwiał mu więc życia, ale za to on sam często cieszył się szacunkiem ze strony osób, których zbytnio nie cenił. Przykładem tego są jego relacje z Tadeuszem Czeżowskim. Autor w swojej książce wyraźnie wskazuje na umiarkowanie negatywny stosunek Lutosławskiego do tego filozofa, który jednak nie odpłacał niechęcią, ale pewnym podziwem. Świadczą o tym choćby hasło o Lutosławskim jego

autorstwa zamieszczone w „Polskim Słowniku Biograficznym” oraz wspomnienie pośmiertne z „Ruchu Filozoficznego” z 1958 r.

Autor przypomina w swej publikacji także wiele mało znanych epizodów z życia filozofa, jak choćby rozważana przez niego wizja przyszłej wielkiej wojny, która była koniecznym wstępem do odrodzenia duchowego ludzkości (s. 148). Tego typu katastrofizm był co prawda popularny w filozofii tego okresu, ale w wydaniu polskiego filozofa miał zarazem konieczny, jak i optymistyczny przebieg. Przy okazji w treściach książki prześledzimy drogę Lutosławskiego do mesjanizmu i jego filozoficzne ugruntowanie. Z lektury dowiemy, że kształtował się on pod wpływem Słowackiego, a nie Mickiewicza, a zatem nie należy zaliczać go do równoległe rozwijającego się rodzimego neomesjanizmu. Tak się złożyło, choć sam autor o tym nie pisze, że filozof z Drozdowa zajmując profesorskie stanowisko w Wilnie zetknął się z przedstawicielami tej formacji intelektualnej.

Okres pobytu w Wilnie w całym burzliwym życiu Lutosławskiego był dla niego wyjątkowo spokojny. Zebrało się tam grono profesorskie, które nie podzielało trendu analitycznego i neopozytywistycznego dominującego w ówczesnej polskiej filozofii. Byli to jednakże praktycznie sami indywidualiści także przekonani o wyłącznej słuszności swych poglądów, których uporczywie bronili. Autor *O logice*

Platona nie mógł z nimi toczyć sporów na tak fundamentalne tematy jak z neopozytywistami, choćby dlatego, że wileńska atmosfera intelektualna była przesiąknięta nostalgią za przeszłością i przekonaniem o wyjątkowej roli Polski w dziejach świata. Przyzwyczajony do ciągłych polemik i sporów najwyraźniej nie potrafił się dostosować do panujących układów, a stąd zapewne brały się jego ciągłe starania o stypendia i urlopy naukowe. Na przykład, gdy autor omawia konflikt pomiędzy Lutosławskim a Radą Wydziału Humanistycznego w Wilnie (s. 193–197), to wyraźnie sympatyzuje z bohaterem swojej książki, choć w świetle lektury, to właśnie autor *O logice Platona* był przyczyną całego konfliktu. Ostatecznie Rada przy nadarzającej się sposobności pozbawia Lutosławskiego katedry i zmusza go tym samym do udania się na przedwczesną emeryturę.

Można także zauważyć w książce odmienną postawę młodego pokolenia historyków filozofii polskiej na konteksty sytuacyjne, które w niewątpliwym sposób musiały odbić się na poglądach Lutosławskiego w ostatnich latach życia. Chodzi tu zwłaszcza o lata II wojny światowej, które jakby bez większego echa przeminęły w pracach tego filozofa.

Nie można jednak bezkrytycznie zgodzić się z tezą autora, że „czasy filozofii czynu bezpowrotnie minęły” (s. 264), bo jak się do tego w takim razie jest praca Karola Wojtyły *Osoba*

i czyn? Pewien niedosyt czytelnika wzbudzić może dość ogólnikowe potraktowanie sprawy stowarzyszenia Eleusis i późniejszego rozejścia się dróg ideowych jego członków z jego twórcą. W tym jednak przypadku wytłumaczenie jest proste, gdyż ideologia Eleusis nawiązywała do mesjanizmu Towiańskiego, a stąd zapewne szczegółowo problem zostanie omówiony w kolejnej publikacji autora.

W świetle lektury książki Tomasz Mroza Lutosławski jawi się czytelnikowi jako niedoceniany geniusz, który niesłusznie nie zyskał uznania w polskiej nauce. Jego kręta droga do katedry uniwersyteckiej wskazuje jednak wyraźnie, że problem nie tkwił w jego potencjale intelektualnym, ale w specyficznym stosunku do innych ludzi. Filozof z Drozdowa był misjonarzem z powołania, piewcą jedynej prawdy, choć sam wielokrotnie zmieniał swe poglądy nawet dość diametralnie. Choć polskiej filozofii nie brak wybitnych przedstawicieli, to wypada żałować, że niektórym tego miana odmawia się z prozaicznego powodu nieznaności stworzonych dzieł. Tomasz Mróz w swej pracy zarazem wykazuje, że ze stereotypowym spojrzeniem o jakiejś osobie można skutecznie walczyć, pod warunkiem jednakże, że takie usiłowania są wsparte solidnym warsztatem badawczym. Zaiste imponująco wyglądają kwereнды archiwalne i biblioteczne, jakich autor musiał dokonać, aby zaprezen-

tować owoc swoich wieloletnich studiów polskiemu czytelnikowi.

Niewątpliwym, ale zapewne niezamierzonym, walorem książki jest także jej literacki charakter. Otóż można ją przeczytać z zainteresowaniem nawet bez szczegółowej znajomości historii filozofii polskiej. Jak można przypuszczać przyczyniła się do tego

zwłaszcza barwność i skomplikowane koleje życia samego Lutosławskiego. W konkluzji należy zatem stwierdzić, że lektura książki dla każdego historyka filozofii polskiej jest zadaniem koniecznym, a dla pozostałych powinna stać się niewątpliwą intelektualną przygodą.



STEFAN KONSTAŃCZAK

Recenzja

Polska szkoła filozofii medycyny: przedstawiciele i wybrane problemy,
redakcja Michał Musielak i Jan Zamojski,
Wydawnictwo Uniwersytetu Medycznego im. Karola Marcinkowskiego,
Poznań 2010, stron 262, ISBN 978-83-7597-093-7

Filozofia medycyny ma w Polsce długą tradycję, ale przedmiotem naukowych dywagacji stała się dopiero w XIX wieku. W prezentowanej książce autorzy za punkt wyjścia obrali przemyślenia Tadeusza Chałubińskiego (1820–1889) za moment powstania polskiej szkoły filozofii medycyny. Każdy moment graniczny jest w pewnym sensie konwencjonalny, gdyż jest wyrazem zgody określonego środowiska na takie rozwiązanie. Jako czytelnicy możemy się zastanawiać czy bardziej zasadne byłoby sięgnięcie w dalszą przeszłość i uczynienie prekursorem medycyny polskiej np. Michała Sędziwoja (*Sendivogius Polonus* 1566–1636), ale przecież tu nie chodzi o filozofię medycyny w ogóle, tylko jej specyficznej narodowej odmiany. Znaleźć w tym można pewną analogię ze sporem o narodowy charakter filozofii polskiej. Dla przykładu dziś prawie nikt nie kwestionuje istnienia polskiej filozofii narodowej,

którą odróżnia się od filozofii uniwersalnej. Z historii filozofii wiemy też, że ten *consensus* wymagał wielu polemik i gorących dyskusji toczących się przez blisko dwa wieki. Sądzić zatem należy, że książka, a raczej zestawienie i opracowanie biogramów i dokonania trzynastu wybitnych polskich lekarzy, zarazem zajmujących się filozofią medycyny, zapewne otworzy dyskusję nad tym czy w ogóle zasadne jest wyodrębnianie kategorii filozofii medycyny narodowej. Wybór dokonany przez autorów zdaje się potwierdzać odrębność i niepowtarzalność rozważań w tym zakresie toczonych w Polsce w XIX i XX wieku, ale przecież tak naprawdę to płaszczyzna do toczenia pogłębionej dyskusji dopiero została przez autorów otwarta.

Na całość opracowania składa się zatem trzynaście opracowań biograficznych przedstawicieli medycyny polskiej. Choć niektórzy z nich jak Kazimierz Filip Wize (1873–1953),

byli głównie filozofami, zaś inni jak Władysław Biegański (1857–1917) byli zarazem znanymi lekarzami i filozofami, to każdy z nich podejmował się poszukiwania filozoficznych fundamentów medycyny. Powodowało to, że ich dorobek naukowy nabrał przez to ponadczasowego charakteru, dzięki czemu autorzy tych opracowań przeszli nie tylko do historii medycyny, ale także do historii filozofii. A dowodem na to jest właśnie prezentowana książka.

Już we wstępie autorzy tego interesującego opracowania sygnalizują, że książka powstała jako efekt realizacji pewnego projektu dydaktycznego z powodzeniem realizowanego na poznańskim Uniwersytecie Medycznym. W kontekście problematyki, jaka została podjęta w tym projekcie trzeba uznać, że zamierzenie wydawnicze poznańskich filozofów jest bardzo ambitne. Autorzy zdają sobie z tego sprawę, gdy wskazują na perypetie z wydawanym w ich mieście szacownym czasopismem „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny”, które w pewnym momencie nawet przerwało tradycyjny tytuł usuwając z niego „Filozofię”. Choć redaktorzy szybko zorientowali się w nietrafności takiego rozwiązania przerywającego nagle ciąg jednego z najbardziej szacownych tytułów polskich czasopism naukowych, to przywrócenie tradycyjnej nazwy nie zmieniło istniejącego stanu rzeczy – wbrew tytułowi filozofii medycyny w nim już się nie uświadczą.

Na wydawnictwo zatem należy spojrzeć z jeszcze innej perspektywy, jako zamierzenie uzupełniające niedostatek opracowań z tego zakresu w polskiej literaturze medycznej. Z lektury wstępu można także się dowiedzieć, w jakich polskich ośrodkach kształcących personel medyczny jest wykładana filozofia medycyny, a zatem znajduje się tam wskazanie, gdzie książka może znaleźć zastosowanie w praktyce dydaktycznej.

Biogramy naukowe trzynastu wybranych polskich filozofów medycyny zostały poprzedzone artykułem wprowadzającym pióra Jana Zamojskiego, który kilka lat temu właśnie w Poznaniu obronił doktorat o filozofii medycyny Henryka Nusbauma. Autor zmierzył się w nim głównie z próbą uzasadnienia terminu „polska szkoła filozofii medycyny”. Znajduje je w pracy Władysława Szumowskiego (1875–1954), który już w 1917 r. jako pierwszy użył tego terminu. Szumowski w swej pracy *Historia medycyny filozoficznie ujęta* za twórcę szkoły uznał Tytusa Chałubińskiego. Przy okazji autor owego wprowadzenia omawia problematykę filozofii medycyny, jej różne sposoby uzasadniania, a co najważniejsze, także stara się wykazać na czym specyfika polskiej szkoły filozofii medycyny polega. Znajdziemy tak także podkreślenie dorobku poznańskiego środowiska w zakresie filozofii medycyny, którego dokonania w świetle przytoczonych treści wydają się zasługiwać na takie

wyróżnienie. J. Zamojski kilka słów poświęcił również omówieniu struktury pracy i sposobowi prezentacji poszczególnych postaci, choćby z tej racji czytelnik musi się zapoznać z tym tekstem.

Układ pozostałych części publikacji jest podporządkowany kryterium chronologicznemu, a przez to autorzy wyodrębniają „starszą”, „średnią” i „młodsza” szkołę polskiej filozofii medycyny. Do pierwszej zaliczają obok Tytusa Chałubińskiego także Henryka Fryderyka Hoyera. O pierwszym z nich wspomina każda encyklopedia i słownik biograficzny. Znacznie mniej wiadomo natomiast o Henryku Hoyerze. Autor pierwszego biogramu podkreśla znaczenie Chałubińskiego dla polskiej medycyny a także stara się wyeksponować najważniejsze dokonania w zakresie medycyny, jak choćby analityczne spojrzenie na kwestie zdrowia i choroby. Całość biogramu poświęconego założycielowi polskiej szkoły filozofii medycyny dopełnia wybór fragmentów z jego najważniejszych dzieł. Ten układ został także zachowany przy pozostałych biogramach. Być może, gdyby nie prezentowana publikacja, któż by pamiętał, że Henryk Hoyer był autorem pracy filozoficznej *Mózg i myśl* (1894), jak też krytykiem darwinizmu.

Szkołę średnią polskiej szkoły filozofii medycyny reprezentują cztery wybitne postacie medycyny, a otwiera równie znany lekarz jak i filozof Władysław Biegański (1857–1917).

Można mieć jednak zastrzeżenia do marginalnego potraktowania w tekście wydanej już pośmiertnie jego fundamentalnej pracy *Etyka ogólna*. Wystarczy przypomnieć, że praca ta ukazała się w ramach cenionej serii wydawniczej „Biblioteka Filozoficzna” redagowanej przez Władysława Heinricha, a autorem przedmowy był sam Władysław Tatarkiewicz. W pracy tej bowiem Biegański wyłożył swoją wizję etyki, która była swego rodzaju kompromisem pomiędzy etyką „autonomiczną” a katolicką, gdyż starał się wykorzystać swą wiedzę z zakresu biologii i medycyny do analizy ludzkich zachowań i wypowiedzi ocenianych jako moralne. Co prawda w dołączonych do biogramu przytoczony został fragment *Etyki ogólnej*, ale niedosyt jednak pozostał. Obok Biegańskiego do „średniej” szkoły zaliczeni zostali także Zygmunt Kramsztyk, Henryk Nusbaum oraz Edmund Biernacki.

Szkoła „młodsza” jest w książce najliczniej reprezentowana. Obok Ludwika Flecka autora szeroko dziś komentowanej pracy *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, która jest uważana za inspirację dla teorii rewolucji naukowych Thomasa Kuhna, znajdziemy tam także biogramy Stanisława Trzebińskiego, wspomnianego już Władysława Szumowskiego, oraz Ludwika Zembrzuskiego i Adama Wrzowska. Jak się z lektury dowiadujemy temu ostatniemu świat lekarski za-

wdzięcza także założenie „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny”.

Na ostatnią część książki składają się biogramy dwóch wybitnych przedstawicieli poznańskiej medycyny XX wieku: pierwszego rektora Uniwersytetu Poznańskiego Heliodora Święcickiego oraz znanego głównie z prac filozoficznych, lekarza psychiatrę Kazimierza Filipa Witego. Trzeba podkreślić, że biogram ten jest bardzo kompetentnie opracowany i czytelnik znajdzie w nim szereg istotnych informacji dotyczących nie tylko tej postaci, ale także atmosfery życia naukowego w Polsce.

Wrażenia z lektury całej książki mogą być nieco zróżnicowane, co jest wynikiem tego, że poszczególne biogramy mają różnych autorów, a stąd różnice stylu oraz sposobu rozłożenia akcentów nie zawsze ułatwiają lekturę. Ponieważ było to zamierzenie pionierskie autorzy nie mogli wzorować się na innych opracowaniach, a zatem

niejako otworzyli nowy rozdział w historii nauki polskiej. Ich opracowanie nie jest bowiem tylko historią polskiej szkoły filozofii medycyny, bo zawiera także zasadnicze informacje z zakresu samej historii polskiej medycyny. Praktycznie w każdym biogramie znajdują się bowiem odwołania do rozważań omawianych osób na temat pojmowania zdrowia i choroby oraz rozumienia sztuki lekarskiej. Książka pozostaje więc niejako jako produkt uboczny interesującą propozycją podręcznika z zakresu historii medycyny polskiej, a z tej racji jej czytelnikami, poza samymi studentami medycyny i filozofami, zapewne będą także historycy nauki polskiej. Wypada mieć zatem nadzieję, że w ślad za przedsięwzięciem edytorskim pracowników Uniwersytetu Medycznego w Poznaniu na rynku księgarskim pojawi się niebawem także historia polskiej medycyny.

Contents

| | |
|--|-----|
| Editorial | 5 |
| Dariusz Łukasiewicz | |
| Introduction | 7 |
| in the circle of philosophical biographical writings | |
| Jan Woleński | |
| Jews in Polish philosophy | 13 |
| Stefan Konstańczak | |
| Zbigniew Jordan (1911–1977) – an outline to philosophical biography | 35 |
| in the circle of logic and philosophy of science | |
| Marek Magdziak | |
| About some definition of truth concept | 55 |
| Zbigniew Wolak | |
| Among languages. Some problems with logical paraphrase | 65 |
| Krzysztof Śleziński | |
| Bornstein’s concept of the basics of the set theory. Stanisław Leśniewski’s critique and Benedykt Bornstein’s polemic | 97 |
| in the circle of the philosophical comparative study | |
| Magdalena Milczarek-Gnaczyńska | |
| Władysław Mieczysław Kozłowski’s humanism and Gustaw Radbruch’s trans-personalism | 115 |
| Tomasz Knapik | |
| Culture and values in the perception of Witold Rubczyński and Florian Znaniński | 123 |
| Joanna Zegzuła-Nowak | |
| Henryk Elzenberg’s polemic with Władysław Tatarkiewicz’s concept of the history of philosophy and esthetics | 141 |

in the circle of neo-scholasticism and neo-Thomism

- Kazimierz M. Wolsza
 Existential character of Christian philosophy according to
 fr. Franciszek Sawicki (1877–1952) 161

in the circle of Polish-Czech-Slovak relations

- Jan Zouhar
 About Czech-Polish philosophical relations 195
- Peter Mlynářčík
 Josef Tvrđy and Polish philosophy 205

in a circle of philosophy and literature

- Artur Pastuszek
 Pathology of genius. Evolution of creative individual
 in Stanisława Przybyszewski's perspective 217
- Leszek Łysień
 Witold Gombrowicz's wandering around philosophy 229

in a circle of Polish interpretation of Plato

- Tomasz Mróz
 Plato as a measure of philosophical excellence in Zabellewicz's works
 in the field of the history of philosophy (part 2) 245
- Tomasz Mróz
 Around Plato in the *Dialogues of the Dead* by Ignacy Krasicki 257

workshops and debuts

- Mikołaj Rysiewicz
 Sarmatia's – the Polish nobility's republicanism read differently.
 Andrzej Maksymilian Fredro as a defender of *liberum veto* 281
- Bogdan Koperski
 Has Izydora Dąmbska propagated conventionalism? 301

reviews

- Małgorzata Konstańczak
 Paweł Walczak, „*Education as a meeting*”... 317
- Stefan Konstańczak
 Tomasz Mróz, *Wincenty Lutosławski 1893–1954. I'm citizen of Utopia* 325
- Stefan Konstańczak
Polish school of medicine philosophy: representatives and selected problems 331

Spis treści

| | |
|--|-----|
| Od redaktorów | 5 |
| Dariusz Łukasiewicz Wprowadzenie | 7 |
| w kręgu biografistyki filozoficznej | |
| Jan Woleński Żydzi w filozofii polskiej | 13 |
| Stefan Konstańczak Zbigniew Jordan (1911–1977) – szkic do filozoficznej biografii | 35 |
| w kręgu logiki i filozofii nauki | |
| Marek Magdziak O pewnej definicji pojęcia prawdy | 55 |
| Zbigniew Wolak Między językami. Pewne problemy parafrazy logicznej | 65 |
| Krzysztof Śleziński Bornsteinowska koncepcja podstaw teorii mnogości. Krytyka Stanisława Leśniewskiego i polemika Benedykta Bornsteina | 97 |
| w kręgu komparatystyki filozoficznej | |
| Magdalena Milczarek-Gnaczyńska Humanizm Władysława Mieczysława Kozłowskiego a transpersonalizm Gustawa Radbrucha | 115 |
| Tomasz Knapik Kultura i wartości w ujęciu Witolda Rubczyńskiego i Floriana Znanieckiego | 123 |
| Joanna Zegzuła-Nowak Henryka Elzenberga polemika z koncepcją historii filozofii i estetyki Władysława Tatarkiewicza | 141 |

w kręgu neoscholastyki i neotomizmu

Kazimierz M. Wolsza

- Egzystencjalny charakter filozofii chrześcijańskiej
według ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952) 161

w kręgu relacji polsko-czesko-słowackich

Jan Zouhar

- O czesko-polskich relacjach filozoficznych 195

Peter Mlynářčik

- Josef Tvrđy a filozofia polska 205

w kręgu filozofii i literatury

Artur Pastuszek

- Patologia genialności. Ewolucja twórczego indywiduum
w ujęciu Stanisława Przybyszewskiego 217

Leszek Łysień

- Witolda Gombrowicza błądzenia po filozofii 229

w kręgu polskich interpretacji Platona

Tomasz Mróz

- Platon jako miara filozoficznej doskonałości w pracach
historycznofilozoficznych Adama I. Zabellewicza (część II) 245

Tomasz Mróz

- Wokół Platona w *Rozmowach zmarłych* Ignacego Krasickiego 257

warsztaty i debiuty

Mikołaj Rysiewicz

- Sarmacki republikanizm inaczej odczytany.
Andrzej Maksymilian Fredro jako obrońca *liberum veto* 281

Bogdan Koperski

- Czy Izydora Dąbska głosiła konwencjonalizm? 301

recenzje

Małgorzata Konstańczak

- Paweł Walczak, „Edukacja jako spotkanie”... 317

Stefan Konstańczak

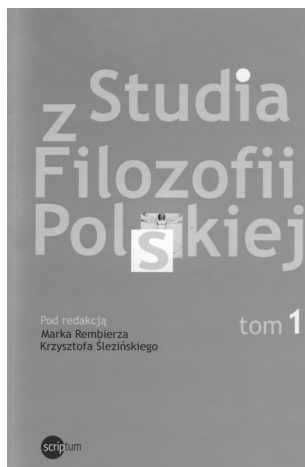
- Tomasz Mróz, *Wincenty Lutostawski 1893–1954. Jestem obywatelem Utopii* 325

Stefan Konstańczak

- Polska szkoła filozofii medycyny: przedstawiciele i wybrane problemy* 331

W poprzednich tomach

„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 1(2006)



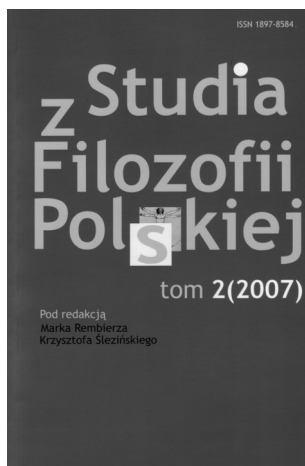
tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neotomizmu
w kręgu fenomenologii
w kręgu myśli Floriana Znanieckiego
w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki
w kręgu problematyki antropologicznej i społecznej
w kręgu dydaktyki filozofii
archiwum

autorzy tomu:

Dariusz Barbaszyński, Gabriela Besler, Tadeusz Ciecierski, Tadeusz Czarnik, Aleksandra Dworaczek, Andrzej Kasperek, Ryszard Kleszcz, Tomasz Knapik, Leon Koj, Krzysztof Łągiewka, Andrzej Łukasik, Leszek Łysień, Ryszard Miszczyński, Krzysztof Śleziński, Danuta Ślęczek-Czakon, Bartłomiej Świątczak, Krzysztof Wieczorek, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Lucjan Wroński, Wiesław Wójcik, Waldemar Zaręba, Wojciech Zieliński

„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 2(2007)

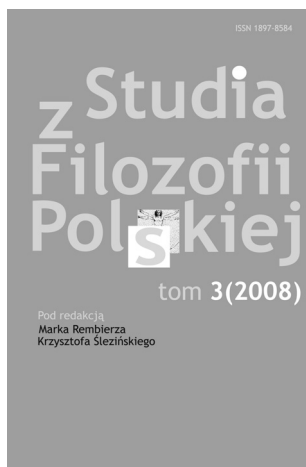


tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu fenomenologii Romana Ingardena
w kręgu badań historycznofilozoficznych Stanisława Czajkowskiego
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu antropologii i filozofii kultury
w kręgu dydaktyki filozofii
archiwum
warsztaty i debiuty

autorzy tomu:

Aleksander Bańka, Dariusz Barbaszyński, Imelda Chłodna, Leszek Gawor, Marek Grygorowicz, Magdalena Hoły, Adam Jonkisz, Maria Jonczyk-Rosół, Ryszard Kleszcz, Waldemar Kmiecikowski, Leon Koj, Leszek Łysień, Janusz Mączka, Marek Rembierz, Krzysztof Stachewicz, Jan Skoczyński, Krzysztof Śleziński, Tomasz Śliwiński, Wiesław Walentukiewicz, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Wojciech Zieliński



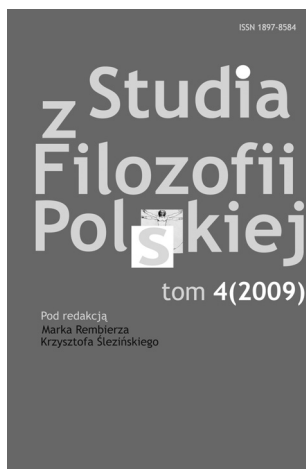
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 3(2008)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu
w kręgu fenomenologii
w kręgu historiografii i filozofii
w kręgu nauczania filozofii
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza
warsztaty i debiuty
archiwum
recenzje

autorzy tomu:

Krzysztof Abriszewski, Anna Brożek, Maciej Dombrowski, Anna Drabarek, Piotr Drużny, Anna Dziedzic, Jacek Jadacki, Adam Jonkisz, Leon Koj Dominik Kowalski, Waldemar Kmiecikowski, Tomasz Kubalica, Leszek Łysień, Janusz Maciaszek, Wojciech Morszczyński, Tomasz Mróz, Kamil Sokolowski, Krzysztof Śleziński, Andrzej Tarnopolski, Mirosław Tyl, Zbigniew Wolak, Kazimierz Wolsza, Stefan Zabieglik



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4(2009)

tematy tomu:

w kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu fenomenologii
w kręgu filozofii Wincentego Lutosławskiego
w kręgu polskich interpretacji Platona
w kręgu filozofii prawa
w kręgu filozofii cywilizacji i filozofii kultury
w kręgu estetyki

autorzy tomu:

Anna Brożek, Sonia Bukowska, Tadeusz Ciecierski, Aleksander Ćuk, Rafał Charzyński, Piotr Drużny, Piotr Gutowski, Stepan Ivanyk, Stanisław Janecek, Agnieszka Jarmuła, Adam Jonkisz, Andrzej Kasperek, Waldemar Kmiecikowski, Stefan Konstańczak, Tomasz Mróz, Adam Olech, Ewa Olszówka, Bogumiła Szczepaniak, Grażyna Szumera, Krzysztof Śleziński, Halina Šimo, Kazimierz Twardowski, Jan Woleński

Poprzednie tomy można nabyć: www.scriptum.strefa.pl/sklep