

**z Studia
Filozofii
Polskiej**

Studies of Polish Philosophy

vol. 6(2011)

Edited by
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Bielsko-Biała–Kraków 2011

ISSN 1897-8584

z Studia Filozofii Polskiej



tom 6(2011)

Pod redakcją
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Bielsko-Biała–Kraków 2011

Rada Programowa / Program Council

Andrzej Biłat • Jerzy Bobryk • Stanisław Borzym • Andrzej Bronk • Anna Brożek •
Krzysztof Brzechczyn • Pavol Dancak • Anna Drabarek • Borys Dombrovski (Lwów) •
Czesław Głombik • Jacek Juliusz Jadacki • Stanisław Janeczek • Adam Jonkisz •
Janusz Jusiak • Ryszard Kleszcz • Stefan Konstańczak • Jerzy Kopania • Dariusz Kubok •
Anna Łatawiec • Piotr Łaciak • Dariusz Łukasiewicz • Janusz Mączka •
Justyna Miklaszewska • Andrzej Murzyn • Adam Nowaczyk • Stanisław Pieróg •
Zlatica Plašienková (Bratysława) • Ewa Podrez • Jan Skoczyński
Ewa Starzyńska-Kościuszko • Barbara Szotek • Tadeusz Szubka • Grażyna Szumera
Danuta Ślęczek-Czakon • Włodzimierz Tyburski • Józef 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, 2011



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 czytelnikom szósty tom „Studiów z Filozofii Polskiej”. Ukazuje się on w roku 2011, w którym polskie środowisko filozoficzne obchodzi stu-lecie „Ruchu Filozoficznego”, czasopisma odgrywającego w nim bardzo ważną rolę. Aby stosownie upamiętnić to wydarzenie na łamach „Studiów z Filozofii Polskiej” poprosiliśmy Redaktora Naczelnego „Ruchu Filozoficznego” o napisanie „Słowa wstępnego”. Profesor Ryszard Wiśniewski swą refleksję zatytułował *O nieustającej potrzebie badań nad filozofią polską i zaletach tomu szóstego słów kilka*.

Tom zawiera – zgodnie z dotychczasową praktyką redagowania „Studiów” – osobne „kręgi tematyczne”, dotyczące filozofii analitycznej (Szkoly Lwowsko-Warszawskiej), neoscholastyki i neotomizmu, filozofii przyrody, personalizmu i historiozofii. W 2011 roku przypada osiemdziesiąta rocznica urodzin Józefa Tischnera (1931–2000), dlatego jego myśli – wciąż budzącej zainteresowanie, inspirującej dociekania i debaty filozoficzne – dedykowany jest osobny „krąg”.

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. Każdy z opublikowanych tu artykułów opatrzony jest streszczeniem w języku obcym. W szóstym tomie „Studiów” rozbudowany jest dział recenzji; w kolejnych tomach także zamierzamy publikować większą ich liczbę.

Dziękujemy Autorom tekstów oraz wszystkim Osobom wspierającym kontynuację podjętego przez nas projektu wydawniczego. Jesteśmy wdzięczni Członkom Rady Programowej za polecanie, opiniowanie i recenzowanie tekstów zamieszczanych na łamach „Studiów” oraz za propagowanie tego wydawnictwa

w swoich środowiskach naukowych. Bez ich pomocy „Studia” nie mogłyby funkcjonować w polskim środowisku filozoficznym i nie spełniałyby swej misji.

Kolejne tomy „Studiów z Filozofii Polskiej” mogą ukazać się – co należy podkreślić – dzięki życzliwemu i niezawodnemu mecenasowi wydawniczemu Dyrekcji Instytutu Teologicznego im. Św. Jana Kantego w Bielsku-Białej. Szczególne słowa wdzięczności kierujemy do Dyrektora Instytutu, ks. prof. zw. dr. hab. Tadeusza Borutki, który przyjaźnie wspiera przygotowanie i publikację „Studiów z Filozofii Polskiej”. Nadmienić należy, że dzięki uprzejmości Dyrekcji Instytutu na jego stronach internetowych znajduje się strona „Studiów”: http://www.itbielsko.edu.pl/studia_z_filozofii_polskiej/. Zamieszczono na niej podstawowe informacje o czasopiśmie i zasady publikowania w nim (m.in. obowiązujący regulamin wydawniczy i recenzyjny).

Ważną rolę w procesie przygotowania i publikacji odgrywa pan Tomasz Sekunda, którego wydawnictwo – od początku – prowadzi redakcję techniczną i zajmuje się drukiem oraz dystrybucją.

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

Marek Rembierz i Krzysztof Śleziński

RYSZARD WIŚNIEWSKI
Redaktor Naczelny „Ruchu Filozoficznego”

O nieustającej potrzebie badań nad filozofią polską i zaletach tomu szóstego słów kilka

Ilekoć staję przed zadaniem uzasadniania badań czy wykładu dotyczącego filozofii polskiej tylekoć myślę o dwu rzeczach. Pierwsza wiąże się ze spotkaniami ze studentami polskich uczelni podczas wizytacji akredytacyjnych ostatnich lat. Utkwiła mi bowiem szczególnie w pamięci wypowiedź jednego z nich dotycząca historii filozofii polskiej, w której lekceważąco odniósł się do niej jako wtórnej wobec filozofii Zachodu i przez to godnej mniejszej uwagi. Uznałbym ten głos za odosobniony, gdybym gdzie indziej i w innych okolicznościach nie słyszał czasem lekceważących opinii o polskich filozofach ostatniego stulecia. Nie wydawały mi się te oceny samodzielnymi osądami studentów. Zdarzało mi się przecież słyszeć również podobne w tonie i treści wypowiedzi niektórych kolegów poświęcających swoje zainteresowania badawcze postaciom i dziełom filozofii obcej. W tej sprawie będę trzymał się jednak przekonania, że nie chodzi tu o ranking wyższości czy uniwersalności, ale po prostu o to, że jest to filozofia rodzima, po prostu nasza, w naszej polskiej historii, w naszym polskim języku, w naszej polskiej tradycji i kulturze osadzona. Tym samym jest naszym zbiorowym filozoficznym obowiązkiem ją poznawać, kontynuować i rozwijać.

Druga kwestia to świadomość, że temat ten ma swoją historię, mocno osadzoną w dysputach filozoficznych ciągnących się od początku XIX wieku, a jej wyrazem była rozprawa Feliksa Jarońskiego *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* (1810). W tamtej rozprawie nie chodziło właściwie o narodowy charakter filozofii, ale przede wszystkim o edukacyjną funkcję i potrzebę filozofii, czerpiącej z różnych źródeł, ale zwróconej w stronę doświadczenia i potrzeb narodu. W czasach, kiedy filozofia ciągle upomina się o należne jej miejsce w polskim systemie edukacyjnym problem badania i nauczania filozofii polskiej nie jest bynajmniej dwuplanowy. Nie wyobrażam sobie, żeby liczne problemy z zakresu rozwoju

nauk, moralności i światopoglądu, kultury czy polityki mogły być rozpatrywane wszechstronnie i rozwiązywane skutecznie bez udziału wiedzy o tym, co polscy myśliciele mieli i mają tu do powiedzenia. W XIX wieku główne dylematy narodowe miały wymiar i dyskutowane były w perspektywie filozoficznej. Nie było przypadkiem, że jedno ze stanowisk zyskało miano filozofii narodowej.

W XX wieku, u progu porobkowej niepodległości, dyskusja o filozofii narodowej przybrała nieco inny charakter na łamach „Ruchu Filozoficznego”, założonego w 1911 roku przez Kazimierza Twardowskiego. Pierwszy numer tego pisma otwierał Henryk Struve tekstem *Słowo o filozofii narodowej polskiej*, zwracając w nim uwagę na zrywanie ciągłości polskiej myśli filozoficznej wskutek ulegania wpływom obcych idei filozoficznych i lekceważenie badań polskich poprzedników. Nie o wyrzeczenie się badania obcych idei chodziło, ale o to żeby nie pomijać rodzimego dorobku filozoficznego. Poparł go Twardowski, który przyczynę zrywania więzi z rodzimą tradycją filozoficzną upatrywał w jednostronnym inspirowaniu się filozofią angielską, francuską bądź niemiecką, postulując wielostronne otwarcie się na twórczość filozoficzną tych i innych narodów. Tę postawę kontynuowali jego uczniowie, w tym Tadeusz Czeżowski, który misję „Ruchu Filozoficznego” upatrywał w dokumentowaniu dorobku polskiej filozofii i udostępnianiu informacji o dorobku różnych narodów.

Z rodzimych dyskusji tego czasu na temat filozofii polskiej utkwiła mi także w pamięci opinia Władysława Tatarkiewicza, który wróciwszy po studiach zagranicznych i doktoracie na Zachodzie w 1915 roku włączył się przed w dyskusję o filozofii polskiej opinią, że nie o narodową prawdę filozoficzną należy zabiegać, ale ukształtowanie narodowego sposobu jej uprawiania, to jest metodycznego poszukiwania prawdy, umiejętności jej formułowania (*O dzisiejszej filozofii polskiej kilka uwag i cyfr*, „Myśl Polska” 1915, nr 1). Tatarkiewicz jest dobitnym przykładem na to, ile można dać elitom narodu i edukacji filozoficznej pokoleń łącząc erudycję w dziedzinie filozofii powszechnej z zamiłowaniem do badań historii filozofii polskiej. Jego biografia intelektualna jest nadto dowodem na to, że filozof musi swoimi zainteresowaniami i ich efektami badawczymi służyć narodowi, trafiać w pytania myślących Polaków i pobudzać do twórczego myślenia tych, którzy oddają się naśladownictwu w różnych dziedzinach. To samo można powiedzieć o Tadeuszu Kotarbińskim i o kilku innych filozofach polskich.

Polska filozofia, jak wiadomo, miała w ostatnim stuleciu coś do powiedzenia światu także w fundamentalnych kwestiach teoretycznych, zwłaszcza formalnych. Było to skutkiem szerokiego otwarcia na świat, ale także efektem kontynuacji polskiej tradycji. Nie ma tu miejsca na dokładne wyliczenie podstawowych tropów rozwojowych filozofii w Polsce, faktem jest jednak, że w różnych okresach miała ona wyniki ważne i nawet wczesne wobec filozofii Zachodu. Nie ma powodu do

kompleksów. To wszystko trzeba ujawniać i poddawać dokładnemu krytycznemu badaniu. Dla mnie, ze względu na osobiste zainteresowania istotna jest filozofia praktyczna, a ta pozostawała w związku z potrzebami i sprawami ważnymi dla polskiego narodu.

Dlaczego warto otworzyć tom szósty „Studiów z Filozofii Polskiej”? Ten tom, jak i poprzednie, w moim i nie tylko w moim przekonaniu, znakomicie służą umacnianiu filozoficznej samowiedzy o rodzimej twórczości, odnosząc się do różnych okresów jej rozwoju i do różnych dziedzin. Nie ma bodajże drugiego pisma, które tak konsekwentnie w toku ostatnich lat służyłoby tej sprawie, choć nie doczekało się jeszcze okrągłej rocznicy. W imieniu redakcji „Ruchu Filozoficznego”, w rok obchodów stulecia „Ruchu”, Założycielom i Redakcji „Studiów z Filozofii Polskiej”, pisma jeszcze bardzo młodego, ale dobrze funkcjonującego, gratuluję dobrego początku i życzę rychłego małego jubileuszu.

Toruń, 30 października 2011 r.

Dariusz Łukasiewicz

O krytyce determinizmu i logice wielowartościowej Jana Łukasiewicza

On critique of determinism and multi-quality of Jan Łukasiewicz

Lidia Obojska

O rachunku relacji Alfreda Tarskiego i o własnościach jako relacjach

On the calculus on relations of Alfred Tarski and on qualities as relations

Dominik Kowalski

Dwie logiki Jana Salamuchy. Definicja logiki w Kole Krakowskim

John Salamucha's two items of logic. A definition of logic
in the Cracow circle

Stefan Konstańczak

Zygmunta Zawirskiego niedokończony projekt

Unfinished project of Zygmunt Zawirski

Dariusz Łukasiewicz

O krytyce determinizmu i logice wielowartościowej Jana Łukasiewicza*

W drugim wydaniu *Sylogistyki Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej* Jan Łukasiewicz umieścił rozdział o sylogistyce modalnej Arystotelesa, a w nim zawarł kilka doniosłych filozoficznie uwag dotyczących logiki (Łukasiewicz 1988). Szczególnie istotne jest wskazanie Łukasiewicza na rolę, jaką odegrała w stworzeniu przez niego logiki wielowartościowej, arystotelesowska logika modalna, a zwłaszcza obecne tam pojęcie „obustronnej możliwości”. Bardzo wcześniej zresztą Łukasiewicz zdawał sobie sprawę ze związku zachodzącego pomiędzy modalnościami a logiką wielowartościową¹.

Celem tego artykułu jest zwrócenie uwagi na związek modalności i wielowartościowości w kontekście słynnej krytyki determinizmu, jaką zaprezentował Łukasiewicz w swojej mowie rektorskiej z roku 1922, do której nawiązał również

* Artykuł ten został opracowany na podstawie mojego angielskiego tekstu: D. Łukasiewicz, *On Jan Łukasiewicz's many-valued logic and his criticism of determinism*, „Philosophia Scientiae”, vol. 15/2, 2011, 7–20, Editiones Kime, Paris.

¹ Łukasiewicz początkowo starał się zbudować rachunek modalny w logice dwuwartościowej. Rachunek modalny czyli taki, w którym występują funktory i zdania modalne typu: Mp, NMP, itd. (Woleński 1985, 123), ale wykazał on sam, że zadanie takie nie daje się wykonać w logice dwuwartościowej (Woleński 1985, 124). System logiki modalnej dwuwartościowej opartej na aksjomatach zdających sprawę z intuicyjnego rozumienia modalności okazał się sprzeczny. Aby uniknąć sprzeczności należałoby zrezygnować z któregoś z tych aksjomatów np. z intuicji Arystotelesa o obustronnej możliwości. Stąd dążąc do opracowania modalności, zwrócił się Łukasiewicz, do logiki wielowartościowej, na początku do trójwartościowej. Przyjął za Tarskim następujące rozumienie możliwości: Mp=CNpp oraz konieczności Lp=NCpNp, ale w rozprawie z 1930 r. (*Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls*) wskazał on jedynie, jakie intuicyjne warunki system logiki modalnej powinien spełniać, lecz jednak sam go nie przedstawił. Podał go w 1953r. w wersji aksjomatycznej oraz z matrycą semantyczną czterowartościową (Woleński 1985, 126). Był to rachunek ekstensjonalny.

w pracy poświęconej sylogistyce Arystotelesa. Tekst tego przemówienia został wszelako opublikowany znacznie później. Związek tych trzech ważnych idei naukowych (modalność, wielowartościowość, determinizm) będzie rozważany w ramach analizy twierdzenia Susan Haack o błędzie w rozumowaniu Łukasiewicza, które miało go doprowadzić do stworzenia logiki wielowartościowej. Teza, której będę bronił poniżej, mówi, że w rozumowaniu Łukasiewicza – odpowiednio zrekonstruowanym – błędu nie ma. Zasadniczy dla obrony tej tezy jest fakt, że Łukasiewicz w swojej krytyce determinizmu oparł się na semantyce persjańskiej, jak nazwał ją później Arthur Prior, a nie ockhamistycznej. Wyrazem semantyki persjańskiej jest teza inkompatybilizmu (IT), głosząca, że przyszłość jest aletycznie ustalona (zdania o przyszłości są prawdziwe), wtedy i tylko wtedy, gdy jest ustalona przyczynowo². Ostatecznie więc obrona IT, będzie obroną mojej tezy o fałszywości lub – w łagodniejszym ujęciu – nieścisłości twierdzenia Haack na temat rozumowania Łukasiewicza.

Rozumowanie Łukasiewicza, poddane krytyce przez Haack zawarte jest w następującej jego wypowiedzi:

Mogę przyjąć bez sprzeciwu, że moja obecność w Warszawie w pewnej określonej chwili przyszłego roku, np. w południe dnia 21 grudnia, dzisiaj nie jest rozstrzygnięta, ani w sensie pozytywnym, ani w negatywnym. Jest więc możliwe, ale nie konieczne, że w wymienionej chwili będę obecny w Warszawie. Przy tym założeniu zdanie: « Będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku » dzisiaj nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Gdyby bowiem było dzisiaj prawdziwe, to moja przyszła obecność w Warszawie byłaby konieczna, co sprzeciwia się założeniu; gdyby zaś dzisiaj było fałszywe, to moja przyszła obecność w Warszawie byłaby niemożliwa, co także sprzeciwia się założeniu. Omawiane zdanie nie jest więc dzisiaj ani prawdziwe, ani fałszywe, toteż musi mieć jakąś trzecią wartość, różną od «0», czyli od fałszu i od «1», czyli od prawdy. Wartość tę możemy oznaczyć jako «1/2»; jest to możliwość, która występuje obok «fałszu» i «prawdy» jako trzecia wartość. Rozumowaniu temu zawdzięcza swoje powstanie trójwartościowy system rachunku zdań (Łukasiewicz 1961, 153)

² Dokładniej biorąc, mówi się, że przyszłość jest semantycznie (a właściwie należałoby powiedzieć: aletycznie) ustalona, gdy nie jest semantycznie otwarta. A przyszłość jest aletycznie otwarta w chwili t w odniesieniu do stanu rzeczy X , wtedy i tylko wtedy, gdy dla pewnej przyszłej chwili t^* nie jest prawdą, że „ X będzie zachodzić w t^* ”, ani prawdą nie jest, że „ X nie będzie zachodzić w t^* ” (Rhoda 2007, 303). Przyszłość jest przyczynowo otwarta w odniesieniu do stanu rzeczy X , chwili obecnej t oraz chwili przyszłej t^* , wtedy i tylko wtedy, gdy, zakładając wszystko, co istnieje w chwili t , możliwe jest, że X zachodzi w t^* oraz możliwe jest, że X nie zachodzi w t^* (Rhoda 2007, 302). Aletyczna otwartość i przyczynowa determinacja są niekompatybilne, i stąd nazwa „teza inkompatybilności” (*incompatibility thesis*, czyli w skrócie „IT”).

Haack ma na myśli zwłaszcza następującą część powyższego rozumowania: gdyby było dzisiaj prawdą, że „Będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku”, to koniecznie będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku. Rozumowanie Łukasiewicza, zdaniem Haack, odbywa się według schematu: $L(A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow LB)^3$. Schemat ten mówi nam, że z konieczności następstwa wynika konieczność następnika. Schemat ten jednakże nie jest niezawodny, lecz jest przypadkiem modalnego paradoksu (Haack 1997, 224). Rozumowaniem według tego schematu byłoby rozumowanie następujące:

- (1) Koniecznie, jeżeli prawdą jest (teraz), że zdarzenie z się wydarzy, to z się wydarzy.
- (2) Prawdą jest (teraz), że zdarzenie z się wydarzy.
- Zatem:
- (3) Koniecznie, że zdarzenie z się wydarzy.

Problem według samego Łukasiewicza powstaje przy intuicyjnym założeniu, przyjętym przez niego, opartym na pojęciu możliwości obustronnej: zdarzenie z może się wydarzyć i zdarzenie z może się nie wydarzyć. Ale jeśli prawdą jest, że z się wydarzy, zanim się z wydarzy, to z jest konieczne, a nie możliwe (przygodne), co jest sprzeczne z założeniem oraz jeśli fałszem jest, że z się wydarzy, zanim z się nie wydarzy, to z jest niemożliwe, co znowu jest sprzeczne z założeniem, że z jest możliwe.

Jeśli Haack ma rację to, z tego, że dziś jest prawdą, że jutro wydarzy się pewne zdarzenie z, nie wynika, że z wydarzy się koniecznie, a tylko że się wydarzy. Prawdziwość zdania o przyszłości nie pociąga konieczności przyszłości, o której zdanie mówi. Nie istnieje groźba fatalizmu, której Łukasiewicz chciał zapobiec, nie istnieje więc także potrzeba rewizji logiki klasycznej poprzez odrzucenie zasady dwuwartościowości. Rację bytu traci więc także podstawowa przesłanka fi-

³ W pełnej postaci rozumowanie Łukasiewicza należałoby przedstawić tak: Jeżeli koniecznie, że (jeżeli dziś jest prawdą, że będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku, to będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku), to jeżeli dziś jest prawdą, że będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku, to koniecznie, że będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku. Poprzednik tego złożonego okresu warunkowego: „Koniecznie, że (jeżeli dziś jest prawdą, że będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku, to będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku)” jest intuicyjnie prawdziwy, ponieważ nie może być tak, że poprzednik rozważanego okresu warunkowego, opatrzonego modalnością, jest prawdziwy: „Dziś jest prawdą, że będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku” a jego następnik fałszywy, czyli że nie będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku. Krócej: jeżeli dziś jest prawdą, że za rok będę w Warszawie, to prawdą jest, że będę za rok w Warszawie. Prawdziwość poprzednika jest gwarancją prawdziwości następnika, stąd wynikanie jest konieczne. Zarzut Haack wobec rozumowania Łukasiewicza polegałby więc na tym, że konieczność następstwa, nie pociąga konieczności następnika.

lozoficzna logiki wielowartościowej, czyli teza o nieuchronności fatalizmu, przy założeniu zasady dwuwartościowości⁴.

Sądzę jednakże, iż rozumowanie Łukasiewicza zrekonstruowane przez Haack na podstawie jego wypowiedzi z 1930 r. winno być rozważane w kontekście jego artykułu *O determinizmie* przygotowanego na podstawie mowy rektorskiej z 1922 r., a opublikowanego po raz pierwszy w tomie pism zebranych Łukasiewicza, już po jego śmierci w 1961 r. Do ustaleń tego artykułu, nawiązał Łukasiewicz właśnie w swoich uwagach filozoficznych do logiki modalnej dodanych w drugim, już pośmiertnym, wydaniu angielskim z 1957 r. *Sylogistyki Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*. Chronologia ta świadczy moim zdaniem o tym, że Łukasiewicz nie porzucił nigdy idei zawartych w wykładzie rektorskim z 1922r. Jest więc prawdopodobne, że wierzył w nie także wtedy, gdy formułował rozumowanie rozważane przez Susan Haack w opublikowanym po raz pierwszy po niemiecku artykule *Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls*, wydanym po polsku w 1961, a po angielsku w 1967 jako *Philosophical Remarks on Many-valued System of Propositional Logic* w zbiorze pod redakcją Storrs McCall *Polish Logic*. Właśnie na tej ostatniej publikacji oparte są uwagi Susan Haack o logice wielowartościowej Łukasiewicza. Wniosek końcowy, jaki należy, moim zdaniem, wyciągnąć z tych historycznych faktów jest taki, że rozumowanie Łukasiewicza z 1930 r. jest niekompletne wobec rozumowania z 1922 (nie uwzględnia wszystkich założeń Łukasiewicza). Jakież więc było to rozumowanie Jana Łukasiewicza w roku 1922 w porównaniu z tym z 1930 r.? Zanim odpowiemy na to pytanie, warto przypomnieć najważniejsze tezy artykułu Łukasiewicza z 1922. Otóż poddał on krytyce dwa główne

⁴ Trzeba pamiętać wszelako, że była jeszcze druga, czysto formalna, przesłanka stworzenia logiki wielowartościowej. Otóż po zapoznaniu się z matrycową metodą sprawdzania tez (jeszcze przed pierwszą wojną światową), Łukasiewicz rozważał sytuację, w której zamiast dwóch wartości logicznych, odpowiednia matryca zawierałaby trzy wartości: poza „0” oraz „1”, także wartość logiczną „2”. Nie mógł wtedy jednak jeszcze Łukasiewicz dla owej trzeciej wartości logicznej, znaleźć właściwej intuicyjnej interpretacji. I jak, sam przyznaje, gdyby jej nigdy nie znalazł, logika trójwartościowa, a ogólniej i wielowartościowa, również by nie powstała (przynajmniej, jako jego odkrycie). (J. Łukasiewicz, *Geneza logiki trójwartościowej*, w J. Łukasiewicz, *Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J. J. Jadacki, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1998, s. 243). Nieco później, w roku 1917 idea trzeciej wartości logicznej zyskuje intuicyjną interpretację jako „obiektywna możliwość”, o czym wspomina sam Łukasiewicz w swoim wykładzie pożegnalnym wygłoszonym w Uniwersytecie Warszawskim. w roku 1918, w którym informuje on o stworzeniu niearystotelesowskiej logiki, czyli logiki trójwartościowej (J. Łukasiewicz, *Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J.J. Jadacki, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1998, s. 40). Idea ta ponownie powraca wyraźnie w 1920 r. w związku z próbami utworzenia tabeli (matrycy) charakteryzującej niesprzecznie własności logiczne zdań modalnych. Łukasiewicz wprowadza wtedy trzecią wartość logiczną „2” i nazywa ją możliwością (Woleński, 1985, 117).

argumenty wysuwane w obronie determinizmu, czyli poglądu głoszącego, że Jeśli A jest b w chwili t^* , to prawdą jest w każdej chwili wcześniejszej od t , że A jest b w t^* . Pierwszy argument za determinizmem odwołuje się do prawa wyłączonego środka, a drugi do zasady przyczynowości. Nie ma potrzeby streszczać tej argumentacji, natomiast ważne jest spostrzeżenie Łukasiewicza, że oba te argumenty się uzupełniają, w ten sposób, że w argumencie pierwszym używa się zwrotu „prawdą jest w chwili t , że z ” lub „jest tak w chwili t , że z ”. Argument drugi (z przyczynowości) pozwala zaś ustalić znaczenie owego zwrotu: „jest tak w chwili t , że z ”. Otóż wyrażenie: „prawdą jest w chwili t , że z ” znaczy tyle, co istnieje w chwili t przyczyna przyszłego faktu (zdarzenia) z ⁵. Na podstawie tej oraz innych jeszcze wypowiedzi Łukasiewicza wolno twierdzić, że uznawał on tezę, że zdanie o pewnym przyszłym zdarzeniu z posiada wartość logiczną w dowolnej chwili t wcześniejszej wobec tego zdarzenia wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje w chwili t przyczyna przyszłego faktu (zdarzenia) z . Jednakże teza ta głosi tyle, co teza IT, czyli, że przyszłość jest aletycznie ustalona, wtedy i tylko wtedy, gdy jest ustalona przyczynowo. Z IT wynika, że jeżeli w chwili obecnej nie istnieją przyczyny zdarzenia z , czyli przyszłość nie jest ustalona przyczynowo, to również nie jest ustalona aletycznie, czyli zdanie o pewnym przyszłym zdarzeniu nie jest prawdziwe w danym czasie. Jeżeli zaś istnieje obecnie przyczyna danego zdarzenia, to ono samo *musi* również zaistnieć, czyli jest ono konieczne przyczynowo. Wynika to z natury związku przyczynowo-skutkowego. Zatem, jeżeli w chwili t istnieje przyczyna przyszłego wobec t zdarzenia z , to z jest konieczne (nie może się nie wydarzyć). W tym kontekście nie razi stwierdzenie Łukasiewicza: „Gdyby było dzisiaj prawdą, że będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku, to moja przyszła obecność w Warszawie byłaby konieczna”. Biorąc bowiem pod uwagę tezę IT, Łukasiewicz mówiłby po prostu: Gdyby dzisiaj istniała przyczyna mojej przyszłej bytności w Warszawie, to moja przyszła obecność w Warszawie byłaby konieczna.

Rozumowanie Łukasiewicza jest tedy poprawne, teza fatalizmu, że przyszłość jest konieczna, jeżeli zdania o przyszłości są prawdziwe (aletycznie ustalone), stoi. Nie dziwi więc, że Łukasiewicz, chcąc uniknąć fatalizmu, musiał odrzucić jakieś przesłanki swojego rozumowania. Kluczowe w tej dyskusji jest przekonanie, że teza IT jest prawdziwa. Ale dlaczego nie może być tak, że zda-

⁵ Łukasiewicz stwierdza: „Jest tak w chwili obecnej, że Jan będzie jutro w południe w domu, znaczy, że istnieje w chwili obecnej fakt będący przyczyną jutrzejszej bytności Jana w domu, a w przyczynie tej zawiera się ów przyszły skutek w podobny sposób, jak wniosek w przesłankach” (Łukasiewicz 1961, 122); oraz: „Zdanie więc: «Prawdą jest w chwili obecnej, czyli jest tak w chwili obecnej, że Jan nie będzie jutro w południe w domu» ma swój realny odpowiednik w przyczynie tego faktu, istniejącej obecnie” (Łukasiewicz 1961, 122).

nie o przyszłości jest w dowolnej chwili t wcześniejszej od chwili u (wydarzenia się z), czyli zanim przyszłość nastąpi, prawdziwe, pomimo że nie istnieją w chwili t przyczyny tego zdarzenia? Dlaczego prawdziwość zdań o przyszłości nie może być ugruntowana w tym, co się wydarzy, a musi być ugruntowana w tym, co jest (było). Innymi słowy, jakie są racje dla obrony semantyki persjańskiej, wyrażonej w tezie IT? Wydaje się, że sam Łukasiewicz nie przedstawił wystarczającego uzasadnienia dla IT, i nie rozważał racji przemawiających za semantyką ockhamistyczną (odrzucającą IT).

Otóż, odpowiedzi na ostatnie pytanie, można szukać w semantyce języka potocznego (drugim polem poszukiwań jest teoria czasu i teoria prawdy). Zasadnicze znaczenie ma tutaj analiza semantyczna czasowników dotyczących przyszłości. Mogą one spełniać różne funkcje: performatywną, erotetyczną i predyktywną (prewidystyczną). Funkcję performatywną realizuje czasownik „zwrócić” w zdaniu: „Jutro zwrócę ci pieniądze”. W zdaniu tym wyrażona jest obietnica wykonania pewnej czynności. W pytaniu „Czy za mnie wyjdiesz” zawarte jest pragnienie, aby pewien stan rzeczy zaistniał. W stwierdzeniu: „Jutro będzie padać deszcz” realizuje się za pomocą posiłkowego czasownika „będzie” funkcja predyktywna, które może być spełniana niezależnie od pozostałych funkcji. Dla uprawomocnienia tezy IT znaczenie ma jedynie funkcja predyktywna czasowników przyszłości. Polega ona na wyrażaniu przekonania mówiącego dotyczącego przyszłości, że prawdą jest teraz coś na temat przyszłości (Rhoda 2006, 443). W tej funkcji czasownik wskazuje na czas przyszły w stosunku do czasu, w którym przekonanie jest wyrażane. Zdaniem zwolenników semantyki persjańskiej czasowniki przyszłości zawierają w swoim znaczeniu również moc przyczynową (od *causal force*). Moc przyczynowa czasownika przyszłości jest stopniowalna i może mieć charakter deterministyczny lub probabilistyczny. W zdaniu: „Jeśli upuścisz kamień, on spadnie” w czasowniku „spadnie” wyrażone jest przekonanie mówiącego o nieuchronnym losie upuszczonego kamienia. Stopień wyrażanego prawdopodobieństwa zawarty w przekonaniu mówiącego jest równy 1. Natomiast inaczej jest w zdaniu: „Jeśli nie weźmiesz kurtki, przeziębisz się” (Rhoda 2006, 443). W tym ostatnim wypadku osoba mówiąca jest przekonana, że prawdopodobieństwo przeziębienia w danych warunkach jest znaczne, choć nie jest równe 1. Gdyby powiedziała zaś: „Jeśli nie weźmiesz kurtki, nie przeziębisz się” wyraziłaby przekonanie, że prawdopodobieństwo przeziębienia jest niewielkie. Racją przemawiającą za tym, że istotnie czasownik w funkcji predyktywnej posiada moc przyczynową jest pragmatyczna zasada życzliwości (*principle of charity*), której istotnym składnikiem jest zasada racjonalnej stwierdzalności (*rational assertibility*). Zasada życzliwości głosi, że twierdzenia danej osoby winny być interpretowane, o ile pozwala na to semantyka i kontekst jej wypowiedzi, w taki sposób, który

spełnia wymogi racjonalnej stwierdzalności. Chodzi tu o to, żeby interpretować twierdzenia o świecie wypowiediane przez kogoś w danym czasie i miejscu w kontekście zakładanej wiedzy osoby wydającej twierdzenia. U podstaw zasady życzliwości leży założenie o racjonalności podmiotu, którego wypowiedzi są interpretowane. Jeżeli ktoś wypowiada twierdzenia, których treść nie jest spójna z wiedzą na temat świata, jaką przypisujemy danej osobie, należy te wypowiedzi traktować nie jako rzetelne twierdzenia, ale wypowiedzi o innym charakterze, np. jako żart lub kłamstwo (Rhoda 2006, 447). Jeżeli więc ktoś wypowiada na serio dziś zdanie: „Jutro będzie padać deszcz”, to winniśmy interpretować tę wypowiedź w taki sposób, że wie on coś takiego na temat obecnego stanu świata, że skutkiem tego dzisiejszego stanu świata, będzie jutrzejszy opad deszczu. Ktoś taki ma dziś racjonalne przesłanki do formułowania takiej a nie innej prognozy na jutro. Mówiąc krótko: przypisujemy moc przyczynową czasownikom przyszłości użytym przez mówiącego w funkcji predyktywnej, interpretując wypowiedzi użytkownika języka w oparciu o zasady życzliwości i racjonalnej stwierdzalności. Gdy zdarzy się, że ktoś wypowie „na serio” zdanie o świecie (jego przyszłym stanie), którego treść jest niespójna z zakładaną wiedzą użytkownika języka na temat świata, wówczas nie należy wypowiedzi takich interpretować jako twierdzeń z funkcją predyktywną. Może tak się zdarzyć, gdy ktoś twierdzi, że np. w danej serii gry w ruletkę będzie wylosowany numer 20 (spośród wszystkich możliwych 36). Szanse na wylosowanie są więc jak $1/36$, zatem prawdopodobieństwo trafienia jest niewielkie. Jeżeli nie mamy podstaw, aby twierdzić, że osoba wypowiadająca zdanie, ma powody aby sądzić, że gra jest np. „ustawiona”, to bardziej racjonalne byłoby twierdzenie, że w danej serii gry w ruletkę nie będzie wylosowany numer 20, niż że zostanie on wylosowany. Zdaniem zwolenników semantyki persjańskiej należy interpretować tego rodzaju wypowiedzi jako wypowiedzi autobiograficzne, a nie twierdzenia z funkcją predyktywną i mocą przyczynową. Zatem, gdy ktoś wypowiada zdanie: „Będzie wylosowany numer 20” to albo ma na myśli „Obstawiam 20”, czyli zakłada się, że tak będzie, albo wyraża swoje usilne życzenie, żeby tak było, albo po prostu zgaduje. Jego wiedza na temat świata nie jest tu w ogóle zaangażowana, albo inaczej: osoba taka nie ma żadnych powodów, aby sądzić, że rzeczywiście będzie tak, jak głosi wypowiedziane przez nią zdanie. Jeżeli ta analiza znaczenia czasowników przyszłości jest poprawna, to teza IT wydaje się uzasadniona: zdania o przyszłości mają dziś wartość logiczną wtedy i tylko wtedy, gdy istnieją już dziś przyczyny tych przyszłych zdarzeń.

Warto tu jeszcze przytoczyć pochodzący również z analizy języka potocznego argument przeciwników semantyki persjańskiej (ockhamistów). Otóż, semantyka ockhamistyczna, polega na tym, że czasowniki przyszłości nie mają żadnej siły przyczynowej, a jedynie pełnią funkcję predyktywną. Argument za tym przema-

wiający jest wyprowadzony z potocznego sposobu mówienia, który polega na tym, że przypisujemy sądowi o przyszłości prawdziwość po tym, jak zdarzyło się zdarzenie, o którym sąd mówi. Wczoraj mówiłem, że jutro będzie zimno, i dziś się okazało, że jest zimno, zatem wczoraj miałem rację, czyli było wczoraj prawdą, że jutro będzie zimno. Wczoraj było prawdą, że jutro będzie zimno, ponieważ, tak było. Dokładniej: prawdziwość zdania o przyszłości wypowiedzanego, zanim przyszłość nastąpiła, ma podstawy w przeszłości, a nie w stanie świata w momencie wypowiedzenia zdania. Działa tu zasada „jest implikuje było będzie” (IIWW), czyli to, jak jest teraz (*is*) implikuje (*implies*), że było prawdą (*was*), jak będzie w przyszłości (*will*), stąd IIWW. Ale zasada ta, której szczególnym przypadkiem jest retrospektywne orzekanie prawdziwości zdań o przyszłości, nie jest logicznie oczywista, a zdaniem niektórych, jest fałszywa. Z tego, że dziś jest zimno, nie wynika bowiem, że już wczoraj było prawdą, że jutro będzie zimno, ale wynika jedynie, że wczoraj było prawdą, że *może* jutro będzie zimno, czyli że wczoraj było możliwe, że jutro będzie zimno.

Argumentacja z języka potocznego nie zadowoli jednakże każdego, kto powoła się na ustalenia językoznawstwa, według których nie we wszystkich językach istnieją czasowniki czasu przeszłego, czy nawet pojęcie przyszłości. Dlatego, dla obrony tezy IT, należy, ale też można, odwołać się do argumentacji filozoficznej wolnej (w dużym stopniu) od semantyki języka potocznego. Argumentacja filozoficzna opiera się tu na teorii czasu oraz prawdy, ma więc charakter metafizyczny i epistemologiczny. Chodzi tu o argument z teorii czasu A i teorii korespondencyjnej prawdy. Teoria czasu A (prezentyzm) głosi, że istnieje tylko to, co jest teraźniejsze. Przeszłe fakty i przyszłe albo w ogóle nie istnieją albo istnieją teraz. Eternalizm jako przeciwieństwo prezentyzmu głosi, że istnieją fakty przeszłe i przyszłe, ale nie istnieją one teraz, lecz w niedostępnych z teraźniejszości innych strefach czasowych. Te inne strefy czasowe istnieją poza teraźniejszością jako już ustalone i gotowe. Istnieją więc z tego punktu widzenia zarówno fakty przeszłe jak i przyszłe. Teoria korespondencyjna prawdy natomiast głosi, że sąd jest prawdziwy wtedy, gdy zachodzi stan rzeczy, o którym w sądzie jest mowa. Jeżeli uznamy prezentyzm, to sąd jest prawdziwy, gdy teraz zachodzi stan rzeczy, gdyż, jeżeli nie zachodzi on teraz, to w ogóle nie zachodzi. Zatem sąd o przyszłości jest prawdziwy teraz, jeżeli teraz zachodzi stan rzeczy, o którym sąd mówi, czyli przyszłość już jest obecna w teraźniejszości. Ale jak to jest możliwe? Otóż tylko w ten sposób, że obecnie istnieją przyczyny zdarzeń przyszłych, czyli że skutki są niejako zawarte w swoich przyczynach. Jeżeli więc sąd o przyszłości jest prawdziwy, to przyszłość jest przyczynowo ustalona, czyli jeśli przyszłość jest aletycznie ustalona, to jest przyczynowo ustalona, i odwrotnie, to zaś jest równoważne tezie IT.

Jeśli istotnie by tak było, wniosek Łukasiewicza, że odwieczność prawdy (i dwuwartościowość) pociąga fatalizm byłby prawdziwy, i wówczas, chcąc fatalizmu uniknąć, należałoby zrewidować założenia do fatalizmu prowadzące. Łukasiewicz postanowił odrzucić zasadę dwuwartościowości, czyli dokonać zmian w metalogice⁶. Początkowo, po opublikowaniu *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* w roku 1910, żywił przekonanie, podobnie jak Tadeusz Kotarbiński, że zachodzi związek pomiędzy prawem wyłączonego środka a tezą determinizmu. Obalenie determinizmu wiązałoby się z odrzuceniem prawa wyłączonego środka, czyli osłabieniem logiki klasycznej, lecz nie jej odrzuceniem. Rewizja metalogiki, jakiej dokonał Łukasiewicz, odrzucając dwuwartościowość, i proponując wprowadzenie trzeciej wartości logicznej $\frac{1}{2}$ interpretowanej jako możliwość, (lub niezdeterminowanie logiczne), pociągnęła za sobą jednakże również odrzucenie prawa wyłączonego środka i prawa sprzeczności. Rozwiązanie to okazało się wszelako bardzo kontrowersyjne i dość wcześnie spotkało się z surową krytyką. Już bowiem w roku 1938 F. Gosseth zauważył, że opis formalny spójników logiki Łukasiewicza nie daje się pogodzić z żadnym z sugerowanych sposobów rozumienia trzeciej wartości logicznej $\frac{1}{2}$, zarówno jako możliwości jak i niezdeterminowania (Malinowski 2006, 14). Jeśli bowiem rozważymy dwa zdania, argumentował Gosseth: p i $\sim p$, przy czym p jest logicznie niezdeterminowane (ani prawdziwe, ani fałszywe, tylko „trzecie”, właśnie niezdeterminowane), to również $\sim p$ jest niezdeterminowane. Zatem zgodnie z matrycą semantyczną dla koniunkcji ustaloną przez Łukasiewicza dla logiki trójwartościowej, p i $\sim p$, także powinno być niezdeterminowane, ale wynik taki jest niezgodny z intuicją, bowiem niezależnie od treści zdania p , p i $\sim p$ jest fałszywe, a skoro tak, to albo p , albo $\sim p$ winno być fałszywe. Podobnie nieintuicyjne rezultaty powstaną w wypadku interpretacji alternatywy: p lub $\sim p$.⁷

⁶ Zasada dwuwartościowości nie jest bowiem tezą klasycznego rachunku zdań, a należy do założeń metalogicznych tego rachunku.

⁷ Dla ilustracji tej kwestii rozważmy prosty przykład alternatywy: „Prezydentem RP w roku 2020 będzie kobieta lub Prezydentem RP w roku 2020 nie będzie kobieta”. Nie jest ona ani prawdziwa ani fałszywa, skoro żaden z dwóch logicznych składników tej alternatywy nie ma wartości logicznej. Nie ma jednakże innej możliwości: albo Prezydent RP w 2020 roku będzie kobietą, albo nie. Jedno z tych dwóch zdań musi być prawdziwe. Gdyby żadne z nich nie miało wartości logicznej, nie można byłoby uznać za fałsz zdania: „Prezydentem RP w roku 2020 będzie kobieta i Prezydentem RP w roku 2020 nie będzie kobieta”, skoro żadne ze zdań składowych nie jest prawdziwe ani fałszywe. Ale zdanie to jest fałszywe, ponieważ kobieta nie może jednocześnie być i nie być Prezydentem RP w 2020 roku. Na problemy z intuicyjną interpretacją logiki trójwartościowej zwracano uwagę wielokrotnie w kręgach różnych badaczy. Pisali o tym jeszcze A. Prior (1967), L. Borkowski (1977), J. Woleński (1990), W. L. Craig (1991). Warto w tym miejscu przypomnieć, że spór o rewizję logiki w związku z problemem determinizmu i wolności woli ludzkiej toczony był w Polsce przez logiczków ze szkoły lwowsko-warszawskiej na początku XX wieku po opublikowaniu wspomnianej rozprawy

Łukasiewicz wspomniał też o innym jeszcze rozwiązaniu kwestii fatalizmu w kontekście rozważanego rozumowania. Jeżeli IT jest prawdziwa, to, np. zdania: „Prawdą jest w chwili t , że Jana nie będzie jutro po południu w domu” i „Prawdą jest w chwili t , że Jan będzie jutro w domu po południu” nie mogą być prawdziwe (są oba fałszywe), o ile w chwili t nie istnieją przyczyny jutrzejszej bytności lub niebytności Jana w domu. Nie narusza to zarazem prawa wyłączonego środka, ponieważ zdania te nie są sprzeczne. Natomiast prawdziwa musi być alternatywa: „Jan będzie jutro po południu w domu lub nieprawda, że Jan będzie jutro po południu w domu”, gdyż albo w przyszłości pojawi się ciąg przyczynowy, którego skutkiem będzie bytność Jana w domu, albo ciąg przyczynowy, którego skutkiem będzie niebytność Jana w domu⁸.

To rozwiązanie nie odpowiadało wszelako Łukasiewiczowi, ponieważ nie rejestrowało różnicy pomiędzy przypadkiem, kiedy zdanie „Prawdą jest w chwili t , że Jan będzie jutro po południu w domu” jest fałszywe, ponieważ istnieje już teraz przyczyna niebytności Jana jutro w domu, a przypadkiem, kiedy nie jest jeszcze przesądzone, czy taka bytność lub niebytność będzie miała miejsce. I tylko w tym pierwszym przypadku, wolno uznać zdanie za fałszywe. W tym drugim przypadku natomiast nie można tego uczynić, i wartość logiczna zdania jest zawieszona (ani uznana, ani odrzucona,) i skutkiem tego również zaprzeczenie tego zdania jest zawieszone: „Nie jest prawdą w chwili t , że Jan będzie jutro w domu po południu”⁹. Sprostac tym intuicjom ma właśnie odrzucenie dwuwartościowości i wprowadzenie trzeciej wartości logicznej – możliwości, co jednak prowadzi z kolei do sprzecznych z intuicją konsekwencji. Można by ich uniknąć, albo poprzez zmianę wartościowania (innych semantycznych matryc dla spójników logicznych, niż te, jakimi się Łukasiewicz posługuje), albo poprzez wprowadzenie większej liczby wartości logicznych. Można też poświęcić tę niepokojącą, a wyżej wspomnianą, intuicję Łukasiewicza i mimo wszystko utrzymywać, że zdania asertoryczne o przyszłości są, dopóki przyszłość się nie ustali, fałszywe, prawdziwe są

Łukasiewicza *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Stanisław Leśniewski dowodził nawet, że zdania logicznie niezdeterminowane są niemożliwe (por. Woleński 1990). Dowód Leśniewskiego nie był jednak rozstrzygający dla tego sporu.

⁸ Łukasiewicz w krytyce determinizmu nie odrzuca zasady przyczynowości, ale tezę, że przyczyny zdarzeń istnieją odwiecznie. Według niego przyczyny niektórych zdarzeń przyszłych jeszcze nie istnieją, i dopóki one nie istnieją, zdarzenia te nie są przesądzone.

⁹ Wobec tego jednakże i alternatywa: „Prawdą jest w chwili t , że Jan będzie jutro w domu po południu lub nie jest prawdą w chwili t , że Jan będzie jutro w domu po południu” nie będzie ani prawdziwa ani fałszywa, podobnie koniunkcja: „Prawdą jest w chwili t , że Jan będzie jutro w domu po południu i nie jest prawdą w chwili t , że Jan będzie jutro w domu po południu”, nie będzie ani prawdziwa, ani fałszywa, co nie jest zgodne z intuicją. Intuicja bowiem mówi nam, że koniunkcja tych zdań jest fałszywa, zatem jedno z nich musi być fałszywe, a wobec tego, nie jest prawdą, że żadne z tych zdań nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe.

natomiast zdania modalne oparte na obustronnym rozumieniu możliwości: „Zdarzenie z może się wydarzyć” oraz „Zdarzenie z może się nie wydarzyć”¹⁰. Prawda i fałsz nie są w tym ostatnim wypadku wartościami absolutnymi, lecz zmiennymi; są funkcją czasu. Być może tedy kluczowe dla dyskusji nad zagadnieniem determinizmu i wielowartościowości jest samo pojęcie prawdy.

Jeżeli więc Susan Haack racji nie ma i rozważane przez nas rozumowanie Łukasiewicza jest poprawne, to, mając na względzie powyższe uwagi, w celu uniknięcia fatalizmu, nie należałoby odrzucać zasady dwuwartościowości, lecz wybrać inne rozwiązanie.

Bibliografia

- Borkowski L. (1977), *W sprawie intuicyjnej interpretacji logiki wielowartościowej Łukasiewicza*, „Roczniki Filozoficzne”, 25, s. 61–68.
- Craig W. L. (1991), *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism: Omniscience*, Leiden–New York–Köln–Ebenhausen–Köln, E. J. Brill.
- Haack S. (1997), *Logika wielowartościowa, Filozofia logiki*, tłum. C. Cieśliński, A. Sierszulska, Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia, s. 219–235.
- Łukasiewicz J. (1961) *Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań*, w Łukasiewicz 1961, s. 144–163.
- Łukasiewicz J. (1961) *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łukasiewicz J. (1961) *O determinizmie*, Łukasiewicz (1961), s. 114–126.
- Łukasiewicz J. (1988), *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, tłum. Adam Chmielewski, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łukasiewicz J. (1998) „Geneza logiki trójwartościowej” [w:] Łukasiewicz. *Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J. J. Jadacki, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 241–245.
- Malinowski G. (2006) *Logiki wielowartościowe*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- McCall, S. [red.] (1967), *Polish Logic 1920–1939*, Oxford, Clarendon Press.
- Prior A. (1967), *Past, Present, Future*, Oxford University Press.
- Rhoda A.R. , Boyd G, Bolt T.G. (2006), *Open Theism, Omniscience, and the Nature of the Future*, „Faith and Philosophy” 23, s. 432–459.
- Rhoda A. (2007), *The Philosophical Case for Open Theism*, „Philosophia”, 35, 301–311.

¹⁰ Propozycję taką sformułowali ostatnio Boyd, Belt i Rhoda (2005). W tym wypadku fałszywe będą zarówno zdania czasowe jak i ich beczasowe odpowiedniki (*future tensless propositions*). Według tej propozycji pary zdań o przyszłości, z których jedno jest negacją drugiego nie są sprzeczne, lecz logicznie przeciwne.

- Woleński, J. (1985) *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Woleński J. (1990), Kotarbiński, „Many-Valued Logic, and Truth”, w J. Woleński (red.) *Kotarbiński: Logic, Semantics and Ontology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, s. 191–197.

On critique of determinism and multi-quality of Jan Łukasiewicz

The article focuses on Jan Łukasiewicz's thesis that the truth or falsity of some propositions about the future – future contingents – entails determinism. According to Łukasiewicz, determinism could be avoided by rejecting the classical logic (two-valued logic) and replacing it with many-valued logic (three-valued logic). Łukasiewicz's position is taken under the examination from the point of view of Susan Haack's thesis. In her opinion, the truth values of future contingents do not entail any determinism. I argue in the paper that Haack's view is incorrect because it does not take into account all the premises accepted by Łukasiewicz. The most important of them concern the semantics of future verbs. Łukasiewicz, as I try to show, assumes the so called Peircean semantics and not the Ockhamist one. Next, I try to argue that it is possible to preserve the validity of Łukasiewicz's reasoning, which led him to the three-valued logic by taking into account his assumptions regarding the meaning of future verbs.

LIDIA OBOJSKA

O rachunku relacji Alfreda Tarskiego i o własnościach jako relacjach

1. Wprowadzenie

Dlaczego rachunek relacji może być tak interesujący? Posłużmy się słowami Alfreda Tarskiego¹:

Sądzę, że rachunek relacji zasługuje na o wiele większą uwagę, niż jest mu to przyznawane. Choćby z tego powodu, że pojęcia, którymi się operuje w tym rachunku są obiektywnie ważne oraz niezbędne w dyskusjach naukowych w dzisiejszych czasach. Rachunek relacji posiada swój wewnętrzny urok i piękno, które sprawia iż jest źródłem zachwyty intelektualnego dla tych, którzy się z nim zaznajomią.

Alfred Tarski to jedna z tych postaci nauki, której świat naukowo wiele zawdzięcza. Jak pisze Jan Woleński we wstępie do wydania polskiego książki *Alfred Tarski. Życie i logika*, to człowiek, który zrewolucjonizował wiele obszarów zarówno matematyki jak i filozofii. Jego rezultaty w podstawach teorii mnogości, geometrii, topologii i arytmetyki przyczyniły się do rozwoju metamatematyki, teorii modeli oraz różnych systemów logicznych. Jego semantyka wywarła ogromny wpływ także na współczesną filozofię, a niezwykła przejrzystość i precyzja wyrażania swoich myśli pociągnęły wielu. Pomimo tych wielu osiągnięć i tak bogatego dorobku naukowego, Tarski najbardziej jest znany ze swojego pojęcia prawdy. Badania te dały wkład do lepszego zrozumienia dlaczego język potoczny generuje paradoksy ale też wyjaśniły, kontynuując prace Gödla, dlaczego teorie aksjoma-

¹ A. Tarski, *On the calculus of relations*, „Journal of Symbolic Logic” 1941, nr 6, s. 73–89.

tyczne nie mogą definiować, w ramach swego własnego języka, predykatu prawdziwości².

W niniejszej pracy chcemy poruszyć zagadnienie istoty relacji, tej kategorii, która uważana jest czasami za najsłabszą i ostatnią w hierarchii kategorii. Zajmiemy się rachunkiem relacji binarnych Alfreda Tarskiego, teorii będącej częścią logiki algebraicznej, oraz niektórymi konsekwencjami, które z niego wypływają.

Algebraiczne podejście do logiki bierze swoje początki w pracach angielskich matematyków A. De Morgana i G. Boole'a. Modelując logikę metodami algebry, Boole pokazał, że do wyrażenia ogólnych praw logiki czy rachunku klas, wystarczają kombinacje niektórych działań: $+$, $\cdot$, $-$ oraz liczb $0, 1$. Takie podejście pozwoliło przekształcić tradycyjną teorię sylogizmów. Rozwinął je amerykański uczony, matematyk i filozof Ch. S. Peirce. Rozszerzył on język sylogistyki wprowadzając predykaty dwuargumentowe. Po wysiłkach Peirce'a niemiecki logik, Ernst Schröder zauważył, że wiele zależności ukazanych przez Peirce'a można wyrazić za pomocą równości. Myślał nawet, że każda elementarna własność relacji dwuargumentowej może zostać wykazana w postaci równania, ale dopiero Alfred Tarski zaproponował elegancką i skończoną aksjomatyzację równości algebr relacyjnych, a w latach 60. wykazał, że nie wszystkie algebry relacyjne mają reprezentacje w postaci algebr relacyjnych dwuargumentowych (słynne twierdzenie Tarskiego o reprezentacji)³.

Zatem pierwsza część tej pracy zostanie poświęcona teorii relacji w ogólności, podkreślając jednak jej formalne znaczenie wyrażone językiem matematyki, a dokładnie algebry. Ograniczymy się jednak do minimum formalizmu tylko po to, aby zrozumieć istotę pewnych pojęć. Następnie przedstawimy rachunek relacji binarnych, tak jak został on wprowadzony przez Tarskiego, po czym przeanalizujemy pojęcie „własności” w perspektywie relacji, za jakie uważa się je w matematyce. Pracę zakończymy propozycją zinterpretowania własności jako pewnego rodzaju relacji unarnych dynamicznych i przedstawimy bardzo prosty rachunek takich relacji, który potwierdza tylko część wyników otrzymanych przez Tarskiego, ale który może być źródłem nowych idei i interpretacji odnośnie samego pojęcia relacji.

2. Pojęcie relacji

Chociaż pojęcie relacji było używane już przez logików epoki Średniowiecza, to dopiero w XX wieku zostało ono systematycznie zbadane. Za synonim pojęcia

² A. B. Feferman, S. Feferman, *Alfred Tarski. Życie i logika*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

³ Tamże, s. 369–377.

„relacja” można uznać słowo „zależność” lub „związek”. Powiemy, że dwa obiekty są ze sobą w relacji jeśli istnieje pomiędzy nimi pewien związek. Prawie w każdym podręczniku akademickim dla studentów wydziałów nie matematycznych, tak rozpoczyna się właśnie rozdział poświęcony relacjom i funkcjom. Oczywiście jest to tylko potoczne rozumienie tego pojęcia, a nie formalna definicja.

Quine⁴ wprowadza relacje przez analogię do definicji klas. Ponieważ naturalnym jest, że każdy warunek nałożony na zmienną wyznacza klasę (jak wiemy Russell udowodnił, że jednak nie każda funkcja zdaniowa wyznacza dowolną klasę), podobnie można przypuszczać, że każdy warunek wyznaczony przez dwie zmienne wyznaczy relację. Tak jak w przypadku zbiorów musimy dopuścić jednak tylko te klasy, które mają elementy, wtedy unikniemy sprzeczności wewnątrz systemu. Zatem relacje możemy traktować jako klasy par elementów, pary natomiast jako pewne twory, w których ważna jest ich kolejność, zatem narzucamy na nie pewien porządek. Także Whitehead i Russell⁵ traktują relacje jako klasy pewnych par posługując się pojęciem Fregego funkcji zdaniowej.

2.1. Relacje binarne z matematycznego punktu widzenia

Aby mówić o relacjach z formalnego, a więc z matematycznego punktu widzenia musimy odwołać się do bardziej podstawowego pojęcia, a mianowicie do pojęcia „zbioru”. Pojęcie zbioru zawdzięczamy G. Cantorowi. Jego intuicja opierała się na traktowaniu wielości, mnogości „Menge” różnych obiektów jako pewnej całości⁶. Dzisiaj nikomu nie sprawia problemu stworzenie np.: zbioru liczb naturalnych. Intuicyjnie wskażemy od razu elementy należące do tego zbioru, którymi będą liczby 0,1,2,3, itd.

Zbiory możemy definiować w dwojaki sposób, albo przez wyróżnienie przedmiotów do nich należących, np.: zbiór składający się z koła kwadratu i trójkąta, albo też przez podanie własności elementów, czyli przez ekstensję danego pojęcia na klasę obiektów je posiadających, np.: zbiór liczb naturalnych mniejszych od 5 ($\{x: W(x)\}$, gdzie W – określa własność bycia liczbą naturalną mniejszą od 5).

Powiązanie pojęcia relacji z pojęciem zbioru zawdzięczamy Kazimierzowi Kuratowskiemu i jego definicji „pary uporządkowanej”⁷. Przez parę uporządkowaną rozumiemy parę: $(a,b) = \{\{a\}, \{a,b\}\}$ składającą się z dwóch elementów, z których pierwszy (nazywany poprzednikiem) jest zbiorem jednoelementowym

⁴ W. V. Quine, *Logika matematyczna*, PWN, Warszawa 1974, s. 195.

⁵ A. N. Whitehead, B. Russell, *Principia mathematica*, t. 1, Cambridge University Press, 1960, 2 wyd., s. 26.

⁶ S. Leśniewski, *O podstawach matematyki*, „Przegląd Filozoficzny” 1927, nr XXX, s. 191.

⁷ K. Kuratowski, A. Mostowski, *Teoria mnogości*, PWN, Warszawa–Wrocław 1952, s. 51.

– $\{a\}$, a drugi (nazywany następnikiem) jest zbiorem dwuelementowym – $\{a,b\}$, inaczej też uważanym za parę nieuporządkowaną.

Skoro relacja wyraża intuicyjnie pojęcie związku, a rozważamy w tym momencie związek pomiędzy dwoma przedmiotami, logicznym wydaje się wyrażenie tego związku przez pojęcie pary. Zatem relację dwuargumentową, inaczej nazywaną relacją binarną, można utożsamiać ze zbiorem tych wszystkich x i y , które są ze sobą w tej relacji. Symbolicznie zapiszemy to następująco:

$$(DF. 1) \quad (x,y) := x \text{ jest w pewnej relacji z } y$$

Mówiąc o zbiorach, często używa się pojęcia przynależności elementu do zbioru, mówimy, że coś jest elementem jakiegoś zbioru, albo że należy do tego zbioru, np.: liczba 1 jest elementem zbioru liczb naturalnych. Jeśli tę przynależność oznaczmy przez symbol „ ϵ ”, wtedy DF. 1 jest zgodna z interpretacją pary uporządkowanej, wyrażając fakt, że para (x,y) jest elementem pewnej klasy R^8 , tzn. $(x,y) \in R$. Zatem relacją dwuargumentową (binarną) możemy nazwać dowolny zbiór, którego elementami są pary uporządkowane. Czasami używa się też innej notacji a mianowicie: xRy , lub też Rxy . Te zapisy pozwalają na uogólnienie samego pojęcia relacji na wiele obiektów. Tak więc mając trzy elementy x,y,z będące w relacji trójargumentowej S , zapiszemy symbolicznie jako $(x,y,z) \in S$, czy też cztery elementy x,y,z,t będące w relacji czteroargumentowej P wyrazimy poprzez zapis $(x,y,z,t) \in P$, itd. W uogólnionym zapisie przez relacje n -argumentowe będziemy rozumieć ciągi n -elementowe.

3. Rachunek relacji Alfreda Tarskiego

Jak wspomnieliśmy we wstępie, za twórcę teorii relacji uznaje się Ch. S. Peirce’a. Zdziwiającym jest fakt, że nie było dużo naśladowców Peirce’a. A. N. Whitehead i B. Russell włączyli teorię relacji do ich dzieła *Principia Mathematica*, jako centralną część ich systemu logiki, aczkolwiek, jak przyznaje Tarski, „większość z tych pojęć nie należy do teorii relacji, lecz ustanawia relację pomiędzy samą teorią a innymi częściami logiki”⁹. I chociaż sama teoria relacji jest teorią uznaną, to znana jest wąskiemu gronu uczonych, albo algebraikom albo informatykom w relacyjnych bazach danych. Dlatego w tej części zajmujemy się krótkim przedstawieniem fragmentu części teorii relacji, a mianowicie rachunku relacji oraz pewnych wniosków metalogicznych z niego płynących przedstawio-

⁸ Odnosnie klas zob. przypis 16. Tutaj pary (x,y) są elementami pewnego zbioru będącego iloczynem kartezjańskim zbiorów $X \times Y$.

⁹ A. Tarski, *On the calculus of relations*, dz. cyt., s. 74.

nych przez Tarskiego. Kiedy będziemy używać pojęcia relacja, zawsze będziemy mieli na myśli relacje dwuargumentowe, czyli binarne.

Założmy, że mamy dwa rodzaje zmiennych: zmienne indywidualowe oznaczane małymi literami alfabetu łacińskiego oraz relacje, które będziemy oznaczać dużymi literami. Ponieważ, jak zobaczyliśmy, relacje są utożsamiane ze zbiorami, a zbiory to powszechniki, dlatego naturalną wydaje się właśnie taka notacja. Wyróżniamy też w tej teorii pewne funktory typu: $\wedge$, $\vee$, $\sim$, $\rightarrow$, $\equiv$, $=$, oraz operatory logiczne – $\forall$, $\exists$, nawiasy $()$, $[]$, $\{\}$, jednym słowem będziemy się posługiwać formalnym językiem logiki.

Przy pomocy zmiennych i stałych Tarski wyróżnił pewne zdania rachunku, i tak np.: zdanie typu xRy będziemy czytać: „obiekt x jest w relacji R z y ”, np. jeśli R oznacza relację „bycia dzieckiem”, to zapis xRy oznacza, że „ x jest dzieckiem y ”. Następnie wprowadzamy pewne stałe, typowe tylko dla rachunku relacyjnego. Jest tych stałych jedenaście. Część z nich jest dokładnymi odpowiednikami pojęć algebry klas. I tak symbol „ I ” będzie oznaczać relację uniwersalną, która zachodzi pomiędzy dowolnymi dwoma indywiduami naszego uniwersum. Symbol „ O ” – relację pustą, tzn. jeśli mamy zdanie typu: „ xOy ” oznacza ono, że obiekt x nie jest w relacji z żadnym obiektem y . Symbol „ I ” będzie oznaczać relację identyczności indywiduów, a zatem pisząc „ xIy ” wyrażamy stwierdzenie, że obiekt x jest tym samym przedmiotem, co obiekt y . Symbol „ O ” będzie oznaczać relację odrębności, różności, czyli by powiedzieć, że x jest różne od y wystarczy napisać: „ $xO'y$ ”. Następnie mamy dwa symbole oznaczające operacje unarne, tzn. szczególny typ relacji, która przekształca jeden obiekt w drugi. I tak symbol „ $\bar{R}$ ” będzie oznaczał dopełnienie relacji R , a symbol „ $\check{R}$ ” – relację przeciwną do relacji R . Zatem, np. założmy, że R jest relacją binarną na płaszczyźnie określającą wszystkie pary tych liczb, których poprzedniki są równe następnikom i są liczbami dodatnimi. $\bar{R}$ wyznacza wszystkie pary liczb na płaszczyźnie, które nie spełniają tego warunku, natomiast $\check{R}$ – pary tych wszystkich liczb, których poprzedniki są równe następnikom i są liczbami ujemnymi. Następnie wprowadzamy cztery symbole operacji binarnych odpowiadających kolejno „ $+$ ” – dodawaniu relacji, iloczynowi relacji – „ $\cdot$ ”, względnemu dodawaniu – „ $\dot{+}$ ” oraz względnemu iloczynowi – „ $\dot{\cdot}$ ” (ich własności określimy poniżej). Ostatni symbol, to symbol identyczności pomiędzy relacjami „ $=$ ”.

Dzięki zmiennym oraz stałym logicznym i wprowadzonym symbolom możemy tworzyć nowe wyrażenia, np. wyrażenie typu „ $R;S$ ” oznaczające względny iloczyn relacji R i S . Standardowo zakładamy, że w naszej teorii prawdziwe są klasyczne reguły wnioskowania, podstawiania, odrywania oraz reguły dotyczące

kwantyfikatorów¹⁰. Nowe postulaty, które zostają dodane będą wyjaśniały znaczenie nowych symboli. Zakładamy następujący zestaw postulatów:

1. $\forall x \forall y \ x1y$ – wyrażenie, które należy czytać następująco: każda zmienna x jest w relacji uniwersalnej z każdą zmienną y .
2. $\forall x \forall y \ \sim(x0y)$ – nieprawdą jest, że dowolna zmienna x nie jest w żadnej relacji ze zmienną y .
3. $\forall x \forall y \ x1'y$ – każde x jest identyczne tylko z samym sobą.
4. $\forall x \forall y \forall z \ (xRy \wedge y1'z \rightarrow xRz)$ – jeżeli x jest w relacji R z y oraz y jest tym samym obiektem co z , wtedy x jest w relacji R z z .
5. $\forall x \forall y \ [x0'y \equiv \sim(x1'y)]$ – jeżeli x jest różne od y -a, to nieprawdą jest, że x jest tym samym obiektem co y i odwrotnie: jeżeli nieprawdą jest, że x jest tym samym obiektem co y , to wtedy x jest różne od y -a.
6. $\forall x \forall y \ [x\bar{R}y \equiv \sim(xRy)]$ – x i y są w relacji dopełnienia $\bar{R}$ wtedy i tylko wtedy, gdy nieprawdą jest, że x i y są w relacji R .
7. $\forall x \forall y \ [x\check{R}y \equiv \sim(yRx)]$ – relacja przeciwna $\check{R}$ łączy x i y wtedy i tylko wtedy, gdy nieprawdą jest, że y i x są w relacji R .
8. $\forall x \forall y \ [xR + Sy \equiv xRy \vee xSy]$ – x i y są w relacji sumy $R+S$ wtedy i tylko wtedy, gdy albo x jest w relacji R z y -em, albo x jest w relacji S z y -em.
9. $\forall x \forall y \ [xR \cdot Sy \equiv (xRy \wedge xSy)]$ – x i y są w relacji iloczynu $R \cdot S$ wtedy i tylko wtedy, gdy x jest w relacji R z y -em oraz x jest w relacji S z y -em.
10. $\forall x \forall y \ [xR \dot{+} Sy \equiv \forall z (xRz \vee zSy)]$ – x i y są w relacji sumy względnej $R \dot{+} S$ wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnej zmiennej z albo x jest w relacji R z z albo z jest w relacji S z y -em.
11. $\forall x \forall y \ [xR; Sy \equiv \exists z (xRz \wedge zSy)]$ – x i y są w relacji iloczynu względnego $R;S$ wtedy i tylko wtedy, gdy dla pewnej zmiennej z , x jest w relacji R z z oraz z jest w relacji S z y -em. Jeśli skojarzymy, że funkcje jednoargumentowe to tak naprawdę relacje binarne, to wyrażenie to jest niczym innym jak określeniem składania funkcji.
12. $(R = S \equiv \forall x \forall y \ (xRy \equiv xSy)) \rightarrow S = T$ – dwie relacje R i S są równe wtedy i tylko wtedy, gdy dla dowolnych elementów x, y , x jest w relacji R z y wtedy i tylko wtedy, gdy x jest w relacji S z y -em.

¹⁰ G. Malinowski, *Logika ogólna*, PWN, Warszawa, 2010.

Są to podstawowe postulaty opisujące elementarną teorię relacji. Peirce podał także twierdzenia wypływające z aksjomatów 1–12. Tarski jednak stwierdził, że sam sposób zdefiniowania rachunku relacyjnego był za mało elegancki i prosty (twierdzenia I–XV), gdyż w dowodzeniu niektórych twierdzeń, trzeba było opierać się na stwierdzeniach i założeniach, które wychodzą poza sam rachunek relacji. Dlatego wprowadził pewne modyfikacje i zaproponował inne wyprowadzenie tej teorii. Przede wszystkim ograniczył się do przypadku, gdy nie mamy do czynienia ze zmiennymi indywiduowymi, ale mamy tylko relacje binarne. Podajmy jednak najpierw podstawowe twierdzenia rachunku wyprowadzone z teorii, które będą nam potrzebne do dalszych rozważań.

$$\text{I. } (R = S \wedge R = T) \rightarrow S = T$$

$$\text{II. } R = S \rightarrow (R + T = S + T \wedge R \cdot T = S \cdot T)$$

$$\text{III. } R + S = S + R \wedge R \cdot S = S \cdot R$$

$$\text{IV. } (R + S) \cdot T = (R \cdot T) + (S \cdot T) \wedge (R \cdot S) + T = (R + T) \cdot (S + T)$$

$$\text{V. } R + 0 = R \wedge R \cdot 1 = R$$

$$\text{VI. } R + \bar{R} = 1 \wedge R \cdot \check{R} = 0$$

$$\text{VII. } \sim 1 = 0$$

$$\text{VIII. } \check{\check{R}} = R$$

$$\text{IX. } R; S = \check{S}; \check{R}$$

$$\text{X. } R; (S; T) = (R; S); T$$

$$\text{XI. } R; 1' = R$$

$$\text{XII. } R; 1 = 1 \vee 1; \bar{R} = 1$$

$$\text{XIII. } (R; S) \cdot \check{T} = 0 \rightarrow (S; \check{T}) \cdot R = 0$$

$$\text{XIV. } 0' = \bar{1'}$$

$$\text{XV. } R \dot{+} S = \overline{\bar{R}; \bar{S}}$$

X, na przykład, opisuje własność łączności dla iloczynu względnego na relacjach, czyli na operacji składania relacji. V – fakt, że 0 jest elementem neutralnym względem dodawania relacji, a 1 względem iloczynu relacji. Łatwo zauważyć wśród tych twierdzeń, stwierdzenia opisujące algebry Boole’a (I–VII). W tej sytuacji Tarski jako pierwszą grupę aksjomatów przyjmuje postulaty rachunku zdań dla jego zmiennych relacyjnych. Zatem zdania elementarne będą typu „ $R=S$ ”.

Pozostałe aksjomaty, to twierdzenia I–XV. Są one na pewno prawdziwe, gdyż są twierdzeniami pierwszej teorii. Ich prawdziwości jednak Tarski dowodzi również geometrycznie. Mając w pamięci, że relacje binarne, to podzbiory płaszczyzny, postulat VIII, np., intuicyjnie odpowiada pewnemu oczywistemu faktowi: weźmy pewien zbiór na płaszczyźnie i obróćmy go o kąt 180° wokół danej prostej oraz następnie obróćmy go znowu o kąt 180° wokół tej samej prostej. W konsekwencji dostaniemy ten sam zbiór.

Korzystając tylko z dwóch reguł dowodzenia: reguły odrywania i zastępowania, Tarski dowodzi wszystkie pozostałe twierdzenia rachunku relacji¹¹. Na podstawie tych twierdzeń, dochodzi do metalogicznego wniosku, że każde zdanie rachunku relacji może zostać równoważnie przekształcone do zdania postaci „ $R=S$ ” albo „ $T=1$ ”, co tak naprawdę jest równoważne stwierdzeniu rachunku zdań, że wszystkie zdania można przedstawić za pomocą tylko dwóch funktorów: koniunkcji oraz negacji¹². Pociąga to za sobą wniosek, że rachunek relacji można przedstawić w postaci równań, omijając całkowicie twierdzenia rachunku zdań. Dlatego możliwym było przekształcenie wszystkich aksjomatów rachunku relacji do postaci równań. W ten sposób, idąc jeszcze dalej, można określić relacje zwrotne, symetryczne, wzajemnie jednoznaczne, czyli bijekcje w postaci równościowej, np. $(R;R)+R=R$ wyraża własność przechodniości dla relacji R . W tej perspektywie wiele twierdzeń rachunku relacji przypomina bardzo twierdzenia teorii grup, np. równania:

$$(1) \quad R; \check{R} = 1' \qquad \check{R}; R = 1'$$

Jeśli relacja R spełnia te dwa równania, można wykazać, że spełnia ona aksjomaty teorii grup. Dlatego można powiedzieć, że rachunek relacji (mamy zawsze na myśli relacje binarne) obejmuje elementarną teorię grup i jest połączeniem algebry Boole’a i teorii grup.

Tarski ograniczył się tylko do relacji binarnych, gdyż jest to podstawowe pojęcie matematyczne, (funkcje to także relacje binarne), lecz obok relacji stoi inne pojęcie: własności. Własności jednak nie mają tej mocy, co relacje (binarne). Gdybyśmy jednak spojrzeli na własności jako na szczególny typ relacji (zresztą za takie są one uważane przez matematyków), to można by zdefiniować pewnego rodzaju rachunek na relacjach unarnych.

¹¹ Tarski podaje takie przykłady w swojej pracy *On the calculus of binary relations*, dz. cyt., s. 80.

¹² Tamże, s. 86.

4. Własności jako relacje unarne i rachunek na relacjach unarnych

Skoro pojęcie relacji, tak jak je przedstawiliśmy na początku, można uogólnić na więcej obiektów, definiując w ten sposób relacje trzy-, cztero-, wielo-argumentowe, naturalnym wydaje się odwrócić tok naszego rozumowania. Relacje binarne to podzbiory zbiorów płaszczyzny, dlaczego więc nie traktować podzbiorów prostej, jako relacji jednoargumentowych (unarnych). I rzeczywiście w matematyce przyjęto, że podzbiory mogą być utożsamiane z pojęciem relacji jednoczłonowej (unarnej)¹³. Ponadto, wiadomym jest, że funkcja zdaniowa jednej zmiennej – ϕ wyraża pewną własność obiektu x , np.: jeśli za ϕ przyjmiemy predykat podzielności przez 2, wyrażenie $\phi(x)$ przyjmie wartość prawdziwą, jeśli liczba x jest rzeczywiście podzielna przez 2. Zatem ta funkcja zdaniowa wyznacza pewną klasę obiektów, i tylko tych obiektów, które ją spełniają. W ten sposób możliwym jest skojarzenie tej klasy wyznaczonej w sposób jednoznaczny przez swoje elementy z pojęciem własności. Z tego powodu wielu logików uważa, że nie jest konieczne wyodrębnianie pojęcia klasy od pojęcia własności¹⁴. Jest to również jeden ze sposobów definiowania zbiorów, oprócz tego, że można je określić przez podanie *explicite* elementów do nich należących, czyli przez wyróżnienie. Zbiory można zdefiniować przy pomocy pojęcia „własności” – W , jak wspominaliśmy wcześniej; przez ekstensję pojęcia na wszystkie obiekty, które je posiadają: $A = \{x: W(x)\}$. Zatem skoro zbiór może być utożsamiany z obiektami posiadającymi pewną własność, a zbiory z kolei – z relacjami jednoczłonowymi, naturalnym wydaje się utożsamiać własności z relacjami jednoczłonowymi.

Dość obszernie pisze również na ten temat Quine¹⁵ przyzwalając, by traktować klasy¹⁶ jako własności, jeśli jednak zaznaczymy, że dwie własności są takie same gdy mają te same elementy, tzn. jeśli klasy są własnościami w ekstensjonalnym sensie. Inaczej jest w przypadku, gdy własności są *ko-ekstensywne* – wcale nie muszą być identyczne, np. bycie parzystą liczbą pierwszą i bycie dodatnią liczbą parzystą mniejszą od 3¹⁷.

W perspektywie postrzegania własności jako relacji, nie pasuje tutaj obraz własności jako obiektów statycznych. Relacja kojarzy się z pewną dynamiką, ale też, wydaje się, że relacja powinna wiązać przynajmniej dwa obiekty, dlatego po-

¹³ H. Rasiowa, *Wstęp do matematyki współczesnej*, PWN, Warszawa, 2005, s. 21.

¹⁴ A. Tarski, *Introduction to Logic and to the Methodology of the Deductive Sciences*, Oxford University Press, Oxford, 1994, s. 67.

¹⁵ W. V. Quine, *Różności. Słownik prawie filozoficzny*, Fundacja Aletheia, Warszawa, 2000, s. 77.

¹⁶ Klasy są szerszym pojęciem niż zbiory. Zbiory to klasy będące elementami innych klas, a klasy właściwe, to te klasy, które są zbiorami.

¹⁷ W. V. Quine, *Logika matematyczna*, dz. cyt., s. 122.

jęcie relacji unarnej wcale nie jest tak oczywiste. Moglibyśmy potraktować własności jako relacje unarne cechujące swoje argumenty, tzn. jeśli x jest dowolnym obiektem, a q własnością, zapis „ qx ” będzie oznaczał, że obiekt x ma własność q , ale sam zapis mógłby sugerować, że te elementy nie mają ze sobą żadnego związku. Ponadto nie mamy tutaj dwóch obiektów oraz dodatkowo relacji pomiędzy nimi. Co więcej związek „ qx ” jest obiektem dwuelementowym, a więc sam w sobie może być traktowany jako relacja binarna i takie oznaczenie zostało przyjęte. Zatem własność w pewien sposób jest swoim własnym „pośrednikiem”, jeśli tak można powiedzieć. Aby zatem wyrazić ten dynamiczny charakter własności, zapiszmy go jako „ $|qx|$ ”, gdzie „ $|$ ” wyraża ten ścisły związek pomiędzy q i x , nie na zasadzie operatora czy relacji z zewnątrz, ale jako cecha istotna danego obiektu. W tej perspektywie, jeśli przyjmiemy, że q i x to relacje unarne dynamiczne, wtedy takie relacje unarne określałyby te relacje binarne, w których jeden obiekt jest zdefiniowany przy pomocy drugiego. Mamy zatem pewien schemat samoodnośności. Jeśli wyjdziemy od takiego pojęcia relacji unarnych, wtedy własności rzeczywiście mogą być traktowane jako obiekty relacyjne gdyż mogą być pojmowane tylko „w” jakimś obiekcie. Takie spojrzenie jest też w zgodzie z traktowaniem przez Arystotelesa własności jako predykatów.

4.1. Rachunek na relacjach unarnych

Przyjmijmy zatem, te same oznaczenia odnośnie stałych logicznych języka, jak i samego języka, jak w przypadku języka dla relacji binarnych, z tą jedynie różnicą, że nie mamy relacji binarnych, ale relacje unarne jako zmienne oznaczane małymi literami. Mamy zatem stałe logiczne: $\forall, \exists, \wedge, \vee, \sim, \rightarrow, \equiv, =$, nawiasy $()$, $\{ \}$, a także przyjmujemy istnienie dodatkowego operatora logicznego wyrażonego przez specjalne nawiasy – $|$, by podkreślić samoodnośność pomiędzy relacjami unarnymi.

Ponieważ wydaje się, że własności nie istnieją poza obiektami, zatem dany obiekt x można postrzegać zarówno pod kątem własności q , a zatem jako $|qx|$ oraz jako dowolny obiekt x . Naturalną zatem wydaje się równość (2):

$$(2) \quad |qx| = x$$

W ten sposób podkreślamy charakter własności jako relacji unarnych dynamicznych. Zatem, skoro tak mogło by być, naturalną wydaje się także następująca zależność, wyrażająca symetrię tego związku:

$$(3) \quad \forall x \quad |qx| = |xq| = x$$

Skoro mamy taką relację jak własność, dlaczego nie może istnieć inna relacja unarna dynamiczna. Oznaczmy ją przez $\bar{y}$. Z założenia $|\bar{y}x| \neq x$, gdyż w przeciwnym przypadku dostalibyśmy tożsamość $\bar{y} = q$. Jeśli istniałyby tylko q i $\bar{y}$,

mielibyśmy zależność (3). Załóżmy dodatkowo, że istnieje również trzecia relacja unarna dynamiczna – $\bar{z}$, taka że: $\bar{z} \neq q$, $\bar{y} \neq \bar{q}$, $\bar{z} \neq \bar{y}$. Gdyby $|\bar{z}q| = \bar{z}$ wtedy $\bar{z}$ mogłoby być dowolnym obiektem, niekoniecznie relacją unarną dynamiczną, zgodnie z regułą (3). Gdyby $|\bar{z}y| = \bar{y}$, wtedy na podstawie (3) otrzymalibyśmy:

$$(4) \quad |\bar{z}y| = \bar{y} = |\bar{y}q| = |\bar{q}y|$$

Co na mocy reguł wnioskowania oraz praw zastępowania i skracania dla „=” prowadzi do konkluzji, że $\bar{z} = q$. A zatem jedyną nietrywialną możliwością związania tych trzech relacji dynamicznych jest zależność:

$$(5) \quad |\bar{z}y| = q$$

Ostatecznie, dla trzech różnych relacji unarnych dynamicznych, jeśli za q podstawimy $\bar{x}$ dla jednorodności oznaczeń, oraz założymy symetrię dla relacji unarnych¹⁸, mamy dwa następujące równania:

$$(6) \quad |\bar{x}y| = |\bar{y}x| = \bar{y}$$

$$(7) \quad |\bar{z}y| = |\bar{y}z| = \bar{x}$$

Stworzyliśmy zatem pewnego rodzaju rachunek na trzech relacjach unarnych. Oczywiście można go rozszerzyć na dowolną ilość relacji, spróbujemy zobaczyć jednak najpierw czy istnieje jakiś związek pomiędzy tym rachunkiem, a rachunkiem dla relacji binarnych przedstawionych przez Tarskiego.

Założmy, że nie wiemy nic o relacjach dynamicznych unarnych, ani o abstrakcyjnym operatorze „|” oraz tak zinterpretujemy następujące symbole: niech $|$ oznacza operację iloczynu względnego dla relacji binarnych – $;$, $\bar{x}$ – relację binarną identyczności indywiduów – I' , $\bar{y}$ – dowolną relację binarną R , a $\bar{z}$ – relację $\check{R}$. Równania (6), (7) przyjmą następującą formę: $I'; R = R; I' = R$, $R; \check{R} = I'$, które są niczym innym jak formułami Tarskiego (1) oraz (XI) opisującymi strukturę algebraiczną grupy. Zatem hipotetycznie mógłby istnieć związek pomiędzy rachunkiem na relacjach unarnych, oraz rachunkiem na relacjach binarnych Tarskiego.

5. Podsumowanie

W niniejszej pracy przedstawiliśmy główne idee rachunku relacji binarnych Alfreda Tarskiego oraz próbowaliśmy sprawdzić, czy mógłby istnieć związek pomiędzy tym rachunkiem a pojęciem własności. Dlatego spróbowaliśmy zdefiniować przez analogię do pracy Tarskiego, pewnego rodzaju rachunek, bardzo uproszczony, na trzech relacjach unarnych, wychodząc od pojęcia własności. Do tego celu potrzebne było wprowadzenie pewnego abstrakcyjnego operatora, który

¹⁸ Nie widząc powodów dlaczego miałoby jej nie być.

byłby reprezentantem związku obiekt-własność. Gdybyśmy nic nie wiedzieli o interpretacji wprowadzonych symboli, a nadali im inne klasyczne znaczenia, okazuje się, że wyprowadzone równania są aksjomatami teorii grup, a zatem ten bardzo prosty rachunek podpada w pewnym sensie pod rachunek relacji Tarskiego.

Oczywiście jest to dopiero początek takiego rachunku na relacjach unarnych i bardzo uproszczone jego przedstawienie. Idea jednak leżąca u podstaw jest następująca: z jednej strony rachunek ten powinien podpadać pod algebrę zbiorów ponieważ mamy do czynienia z relacjami unarnymi, z drugiej strony w pewnym sensie odbiega od samej algebry zbiorów, otwierając możliwość istnienia innych obiektów niż zbiory, ale obiektów jakby tego samego typu (relacje jednoczłonowe). Takie myślenie nigdy nie było obce matematykom i znane są przypadki kiedy pewne pojęcia, np; liczby urojone, znajdowały swoje zastosowania dużo później w nauce. Istnienia pewnych obiektów takich jak relacje unarne dynamiczne, inne niż własności, mogłoby być użyteczne szczególnie na polu fizyki, czy informatyki¹⁹ mając na uwadze pewne własności cząstek elementarnych, które trudno jest zinterpretować klasycznie. Jest to jednak dopiero początek pewnej analizy, która na pewno wymaga dalszych badań i studiów.

On the calculus on relations of Alfred Tarski and on qualities as relations

The calculus on relations of Alfred Tarski is based on the primitive concept of binary relation. Tarski showed that it is possible to transform all the axioms of the theory of relations into equational form. Moreover, under certain conditions, it is possible to show that such theory fulfills axioms of the theory of groups. Hence, we can state that the theory of binary relations covers the elementary group theory, and join algebras of Boole and the theory of groups.

In mathematics it is known that qualities are considered as unary relations. Is it possible then to invent a kind of calculus on unary relations by analogy to Tarski's calculus on binary relations? The answer for this question is the topic of the presented paper.

¹⁹ Praca z zastosowaniem uogólnionego rachunku na relacjach unarnych i jej związku z teorią konkatenacji jest w recenzji.

DOMINIK KOWALSKI

Dwie logiki Jana Salamuchy. Definicja logiki w Kole Krakowskim

Definicja logiki

„Logika”, jak większość znanych terminów, jest terminem wieloznacznym zarówno w języku naukowym, jak i potocznym. Używa się terminu „logika” w dwóch podstawowych znaczeniach. Po pierwsze określa się nim samą naukę po drugie wyniki tej nauki – opis dziedziny, którą ona bada. W tym drugim sensie używa się terminu „logika”, gdy określa się jakiś wybrany system logiczny, na przykład: „logika intuicjonistyczna”, „logika Czeżowskiego”, w tym drugim znaczeniu używa się również tego terminu na określenie dziedziny badań z historii logiki, ponieważ historia logiki bada dawne systemy.

W języku potocznym wyrażenie „logika” ma wiele znaczeń, ale dają się wyróżnić trzy główne. Po pierwsze mianem „logiki” określa się pewną naukę, przy czym, to czym jest logika jako nauka, to znaczy: co i jak bada również nie jest nigdy określone jednoznacznie. Ważne jest to, że omawiany termin określa jakąś naukę. Po drugie za „logikę” uznaje się dziedzinę badań tej nauki, czyli jakieś prawidła myślenia. Jest ona w tym sensie synonimem słowa „rozsądek”. Po trzecie „logikę” względnie „logiczność” traktuje się jako cechę zdarzeń ze świata. W tym znaczeniu jest ona synonimem „racjonalności” lub „sensowności”. Większość przypadków używania terminu logika podpada pod któreś z tych znaczeń.

Chcąc zdefiniować jakąkolwiek naukę powinniśmy podać jej trzy charakterystyczne cechy: a) Jakie przedmioty badane są w danej nauce oraz jakie ich własności ta nauka wyróżnia, b) Jakie metody uznawania twierdzeń są w niej stosowane, c) Do czego wyniki tej nauki mogą być stosowane. Przedmiotem logiki są zdania, rozumiane jako wyrażenia, którym można przypisać prawdziwość lub fałszywość, ich własności, oraz zachodzące między nimi relacje. Inne przedmioty, jakie bada logika na przykład: pojęcia, nazwy, są badane z uwagi na rolę, jaką peł-

nią w powstawaniu relacji między zdaniem. Logika uzasadnia swe twierdzenia metodą dedukcyjną. Dziedziną zastosowania logiki jest kontrola i analiza rozumowań przeprowadzanych w dowolnej nauce lub innym procesie poznawczym¹.

Tak rozumiana logika dzieli się współcześnie na trzy podstawowe działy: syntaktykę, semantykę i pragmatykę. Syntaktyka traktuje o relacjach zachodzących pomiędzy częściami języka. Semantyka opisuje stosunek znaków języka do tego, co one oznaczają. Przedmiotem pragmatyki są relacje zachodzące pomiędzy wyrażeniami języka a osobami, które ich używają. Poza tym, za zadanie pragmatyki uznaje się badania wszelkich zastosowań logiki.

Niektórzy uważają, że można mówić o logice w węższym i szerszym sensie. Za logikę w węższym sensie uznaje się logikę formalną, czyli logikę wyrażoną w języku formalnym. Za logikę w szerszym sensie uznaje się naukę składającą się z: logiki formalnej, wyżej podanych części logiki to jest semantyki, syntaktyki i pragmatyki oraz z ogólnej metodologii nauk².

Efektom badań logicznych jest konstrukcja rachunku logicznego. Rachunek logiczny konstruuje się w celu wykrycia struktur poprawnego wnioskowania w danej dziedzinie i zastosowaniu ich do analizy poprawności takich wnioskowań³. Rachunek logiczny jest więc opisem dziedziny badanej przez logikę i przez nią dokonany.

Za znaczenie terminu „logika” w języku nauki należy uznać tylko „naukę badającą ogólne własności struktur relacji między zdaniem”. Efektom tego badania, czyli „logiką” w drugim znaczeniu tego terminu w języku nauki są rachunki logiczne.

Jan Salamucha pomimo, iż zapewne zna powyższe dystynkcje znaczeniowe, często o nich zapomina, przez co powstaje niekiedy zamieszanie w jego wywodach. Używa terminu „logika” zarówno w odniesieniu do nauki, jak i jej wyników oraz w szerszym znaczeniu jako ogólnej metodologii nauk. W ostatnim przypadku robi jednak często jasne rozróżnienie nazywając ogólną metodologię nauk kryteriologią lub krytyką poznania i wyraźnie ją oddziela od logiki rozumianej w dwóch pierwszych znaczeniach.

Logika jako nauka

Definicji logiki, jako nauki pojawia się w pismach Salamuchy kilka. Często różnie definiują one tę naukę. Rozdźwięk ten bierze się z zetknięcia się w myśli autora wątków zaczerpniętych z tradycji scholastycznej z nowymi nurtami po-

¹ Por. K. Pasenkiewicz, *Logika ogólna*, Warszawa 1979, s. 8.

² Por. T. Kwiatkowski, *Wykłady i szkice z logiki ogólnej*, Lublin 2002, s. 14–15.

³ Por. M. Porębska, W. Suchoń, *Elementarny wykład logiki formalnej*, Kraków 1996, s. 15.

wstałymi na gruncie logiki matematycznej. Ksiądz Jan Salamucha jest, jak sam to deklaruje, filozofem katolickim. Jako osoba duchowna, wykładowca w Wyższym Seminarium Kapłańskim jest zobowiązany do głoszenia i nauczania tez zgodnych z doktryną Kościoła. Oficjalna doktryna Kościoła Katolickiego nakazuje w owym czasie nauczać logiki tradycyjnej w ujęciu scholastycznym. Trudno powiedzieć, czy Salamucha uznawał średniowieczną definicję logiki za trafną. Wydaje się, że uważał, iż jest ona do pogodzenia z bardziej mu współczesnymi. W takim tonie jest napisany artykuł *O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*. W rozprawie tej autor przytacza średniowieczną naukę o stopniach abstrakcji i w oparciu o nią definiuje logikę. Stopni abstrakcji w średniowieczu znano trzy. Na pierwszym stopniu abstrakcji, zwanym abstrakcją fizyczną, znajdowały się pojęcia obejmujące wszystkie cechy przedmiotów jednostkowych z wyłączeniem ich cech indywidualnych. Na drugim stopniu abstrakcji znajdowały się pojęcia, w których ujmowano cechy ilościowe przedmiotów. Ten stopień abstrakcji zwano abstrakcją matematyczną. Na trzecim stopniu abstrakcji, abstrakcji metafizycznej umieszczano pojęcie przedmiotu i wszystkie pojęcia z nim równoważne⁴. Rozróżnienie stopni abstrakcji dotyczyło tylko terminów pierwszej intencji, logika nie mieściła się w tym podziale, ponieważ zajmowała się przedmiotami drugiej intencji i była wyrażona również w terminach drugiej intencji.

Intencja druga jest to stosunek umysłu poznającego do pewnego przedmiotu poznawalnego, o ile ten przedmiot poznawany jest pewnym ujęciem poznawczym (pojęciem) innego przedmiotu i jako takie ujęcie poznawcze (pojęcie) jest właśnie poznawany; intencja pierwszą jest stosunek umysłu poznającego do przedmiotu poznawanego, o ile ten stosunek nie jest intencją drugą. W związku z tymi przedmiotami intencji drugiej są wszelkie pojęcia jako pojęcia o innych przedmiotach; przedmiotami intencji pierwszej są rzeczy lub pojęcia, które nie są badane jako pojęcia o pewnych innych przedmiotach lecz po prostu jako pewne przedmioty⁵.

Po przeniesieniu tego rozróżnienia na grunt językowy Salamucha stwierdza, że wyrażeniami pierwszej intencji są wyrażenia języka przedmiotowego, wyrażeniami drugiej intencji są wyrażenia metajęzyka. Przedmiotami intencji drugiej są więc wyrażenia jakiegoś języka; przedmiotami intencji pierwszej nie są wyrażenia żadnego języka, chyba, że nie badane jako takie. Salamucha podaje przykład wyrażenia „człowiek”. Można je badać, jako wyrażenie pewnego języka i mające jakieś znaczenie – wtedy jest brane w intencji drugiej, lub jako kształt graficzny –

⁴ Por. J. Salamucha, *O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, [w:] Jan Salamucha. *Wiedza i Wiara wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 205–206.

⁵ Tamże, s. 209.

wtedy jest brane w intencji pierwszej⁶. Logika w związku z tym jest nauką o terminach jakiegoś języka wyrażoną w metajęzyku wobec języka, który bada.

W przypisie do tej definicji Salamucha zawiera implicite pewną sugestię co do swojego rozumienia relacji pomiędzy językiem potocznym a językiem sformalizowanym. Stwierdza tam bowiem, że scholastycy nie zdawali sobie jasno sprawy z różnicy pomiędzy językiem a metajęzykiem. Pomimo to tezy logiki zdań formułowali w terminach metajęzyka. Działo się tak, ponieważ nie znali oni zmiennych zdaniowych. Znali za to zmienne nazwowe, dzięki czemu sylogistykę Arystotelesa mogli wyklądać w „terminach zmiennych języka”⁷. Jak można rozumieć sformułowanie „terminy zmiennych języka”? Wiadomo, że zmienne są to symbole, za które można podstawić dowolne wyrażenia języka odpowiedniej i zawsze tej samej kategorii syntaktycznej. Wynikałoby z tego, że Salamucha myślał, iż skoro zmienne na przykład nazwowe zastępują po prostu nazwy, to nie ma różnicy stopni pomiędzy językiem zastępowanym i zastępującym. Kilka linijek wcześniej w omawianym przypisie Salamucha stwierdza: „wiemy dzisiaj dobrze, że wszystkie tezy logiczne można formułować w terminach metajęzyka (...)” „a przecież logikę na ogół buduje się w języku”⁸ sugeruje to, że uważał on, iż współczesna mu logika nie jest sformułowana w metajęzyku. Sformalizowany język dowolnego rachunku zdań nie znajduje się na żadnym meta poziomie wobec języka, w którym rozumowania opisuje. Zasadność przypisywania Salamusze takiego stanowiska jest o tyle większa, że omawiany przypis dotyczy wątpliwości co do trafności definicji scholastycznej.

Logika zdefiniowana jako nauka badająca język, względnie języki innych nauk znajduje się poza stopniami abstrakcji i można jej używać do analizy rozumowań dokonywanych na dowolnym z nich. Jest ona narzędziem dla innych nauk. Na tej podstawie w dalszych częściach artykułu Salamucha udowadnia zasadność i możliwość stosowania logiki w analizie pojęć analogicznych. Traktowanie logiki na podstawie tej definicji, jako wygodnego narzędzia analizy dla dowolnej dziedziny pojawia się bardzo często w innych pracach Salamuchy. „Normatywne konsekwencje logiki obejmują wszystkie dziedziny naukowe i nawet życie potoczne, jeśli chcemy, żeby ono było choć trochę logiczne”⁹ – pisał na zakończenie swoich wywodów w popularyzatorskim artykule. W szczególności posługuje się on tego rodzaju argumentacją w polemikach z przeciwnikami stosowania logistyki w filozofii chrześcijańskiej. Argumentował, iż stosowanie najściślejszych narzędzi

⁶ Tamże, s. 209.

⁷ Tamże, przypis.

⁸ Tamże.

⁹ J. Salamucha, *Zza kulis filozofii chrześcijańskiej*, [w:] Jan Salamucha. *Wiedza i Wiara*, dz. cyt., s.184.

logicznych jest zgodne z tradycją filozofii chrześcijańskiej a nawet duch tomizmu nakazuje takie postępowanie. Zgodnie z duchem tomizmu, ponieważ logika jest nauką o przedmiotach drugiej intencji¹⁰ i jako taka może być stosowana z powodzeniem do kontroli rozumowań przeprowadzanych we wszystkich naukach, należy takie najściślejsze kontrole rozumowań przeprowadzać, aby uchronić się od błędów, zapewnić poprawność wywodów i przez to uzyskać wiedzę pewną i obiektywną. Najściślejszym dostępnym współcześnie narzędziem takiej kontroli jest logistyka. Stosunek logistyki do innych nauk jest taki sam, jak logiki tradycyjnej, ponieważ ta pierwsza jest kontynuatką tej drugiej. Więc należy stosować logistykę do przeprowadzania analiz rozumowań w filozofii i innych naukach¹¹.

Druga definicja logiki, jaką podaje Salamucha jest zupełnie inna, dotyczy innych aspektów logiki i ma również inne zadania. Nie jest jednak sprzeczna z poprzednią. Można powiedzieć, że ją uzupełnia. Jest ona również zbieżna z współczesnym ujęciem logiki. Definicję tę Salamucha przytacza przeważnie w pracach z zakresu historii logiki. Najbardziej jasne jej sformułowanie pochodzi z pracy o pojęciu dedukcji.

Praca logika to nie jest wysuwanie jakichś sztucznych reguł z własnej głowy. Polega ona na tym, że bada on różne sposoby rozumowania, które są już używane w naukach czy poza naukami, układa je w jakiś system i ewentualnie uzupełnia, przez systematyczne uporządkowanie dokładniej rozróżnia sposoby poprawnego rozumowania od rozumowania błędnego¹².

Logika jest więc w myśl tej definicji nauką badającą procedury rozumowania stosowane w innych naukach, systematyzuje te procedury i dostarcza tym samym narzędzi do odróżniania poprawnych rozumowań od wadliwych.

Prace Salamuchy z zakresu historii logiki miały dwa zadania. Pierwszy cel należy przypuszczać był czysto poznawczy. Chodziło o podjęcie badań nad zagadnieniem i uzyskanie jak najlepszych i najdokładniejszych wyników naukowych. Zapoznać się z dorobkiem dawniejszych logików i w ten sposób przyczynić się do rozwoju dyscypliny. Drugi cel, jaki przyświecał Salamusze, był związany z programem i działalnością Koła Krakowskiego. Głównym postulatem tej grupy, której Salamucha był inicjatorem, było odnowienie tomizmu za pomocą najnowszych narzędzi logicznych. Prace Salamuchy i innych członków koła podejmujące za

¹⁰ Omawiana powyżej definicja w pierwotnym sformułowaniu pochodzi od Jana od świętego Tomasza: *Ars logica*, Taurini 1930, 259b – 269a.

¹¹ Por. teksty Jana Salamuchy: *Zza kulis filozofii chrześcijańskiej, Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logicystycznymi, O mechanizacji myślenia* zamieszczone w: *Jan Salamucha Wiedza i Wiara...*, dz. cyt.

¹² J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu. Studium historyczno-krytyczne*, [w:] *Jan Salamucha. Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 329.

pomocą najnowszych narzędzi logicznych analizy średniowiecznych tekstów filozoficznych i logicznych pokazywały, że tego rodzaju odnowienie tomizmu jest możliwe oraz były zarazem dowodem ciągłości pomiędzy logiką tradycyjną a logistyką¹³. W pracach: *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu. Studium historyczno-krytyczne*¹⁴, *Logika zdań u Wilhelma Ockhama*¹⁵, *Dowód ex motu na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji*¹⁶ Salamucha wprost stwierdza, że omawiani dawni logicy znali współczesne narzędzia logiczne i potrafili z nich korzystać, nie umieli ich tylko wyrazić.

Poprzednia scholastyczna definicja logiki uzupełniona o tę z prac historyczno-logicznych miałyby mniej więcej takie brzmienie: logika jest nauką badającą procedury rozumowania stosowane w innych naukach, systematyzuje te procedury i dostarcza tym samym narzędzi do odróżniania poprawnych rozumowań od wadliwych. Jest przy tym wyrażona w języku będącym metajęzykiem odnośnie języków tych nauk. Te dwie definicje przeplatają się w pismach Salamuchy i wzajemnie się uzupełniają służąc za źródło istotnych argumentów w propagowaniu programu Koła Krakowskiego. Sam ich autor często stosuje je w argumentacji na rzecz ciągłości logiki. Argumentuje na przykład tak: nie można przeciwstawiać systemu logiki Arystotelesa systemowi logistyki, jako dwóch ukończonych systemów, ponieważ w logice Stagiryty są pewne braki, błędy, niedociągnięcia i nierozwiązane do końca problemy w związku z tym nie można jej traktować jak systemu wykończonego i zamkniętego. Wiadomo to stąd, że po poddaniu dorobku Arystotelesa analizie za pomocą współczesnych narzędzi logicznych owe braki i problemy udało się wykryć i sformułować, czego Stagiryta z powodu braku tych narzędzi nie był w stanie dokonać. Z drugiej strony logistyka, podejmując tego typu analizy stale się rozwija i również nie można jej traktować jak ukończonego systemu¹⁷. Obie logiki (perypatetycka i matematyczna) zrodziły się z analiz rozumowań dokonywanych na polu matematyki i ich wyniki są uniwersalne, co oznacza, że można je stosować do badań wszelkiego typu rozumowań dedukcyjnych¹⁸.

Trzecia spośród definicji logiki, jakie podaje Salamucha znajduje się w artykule na temat nauczania tego przedmiotu w seminariach duchownych. Po raz pierwszy w artykule tym autor definiuje logikę jako część filozofii.

¹³ Z. Wolak, *Neotomizm a szkoła lwowsko-warszawska*, Kraków 1993, s. 88–89.

¹⁴ J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu...*, dz. cyt. s. 235.

¹⁵ Tenże, *Logika zdań u Wilhelma Ockhama*, [w:] Jan Salamucha. *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 389.

¹⁶ Tenże, *Dowód ex motu na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji*, [w:] Jan Salamucha. *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 334

¹⁷ Por. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu...*, dz. cyt., s. 326.

¹⁸ Por. tamże, s. 327.

Logikę wyklada się w seminariach duchownych jako pewną część filozofii i stąd – niezależnie od tego, czy się ją uznaje za pewną część filozofii, czy też tylko za wstęp do filozofii – przy nauczaniu logiki należy się liczyć z tym, jaką rolę wyznacza się w kursie seminaryjnym filozofii w ogóle¹⁹.

Role, jakie ma spełniać filozofia w wykształceniu przyszłych duchownych Salamucha widzi trzy. Po pierwsze filozofia ma być przygotowaniem do teologii. Jej wykład w seminarium ma obejmować kwestie i pojęcia niezbędne do zrozumienia zagadnień teologicznych. Po drugie filozofia ma uwzględniać różne zagadnienia intelektualne, z którymi boryka się każdy inteligentny człowiek, przy czym w miarę możliwości powinna podawać pozytywne rozwiązania tych problemów. Po trzecie filozofia ma być szkołą krytycznego myślenia, ma przygotować przyszłych księży do zrozumienia i odparcia różnych stanowisk, z którymi mogą się spotkać w pracy duszpasterskiej²⁰.

Logika w tym ujęciu będzie sztuką poprawnego myślenia. W dalszych częściach programu, który zarysowuje Salamucha zwraca uwagę przede wszystkim na kulturę logiczną alumnów. Podkreśla wagę jasnego wysławiania się, poprawnego uzasadniania swoich poglądów, definiowania na różne sposoby używanych pojęć. Zwraca również uwagę na wątki pragmatyczne w logice, mianowicie pisze o możliwości przekładania rozumowań z języka naturalnego na język sformalizowanych teorii logicznych. Szczególny nacisk kładzie Salamucha na nauczanie zaksjomatyzowanych teorii dedukcyjnych i w ogóle na wnioskowania dedukcyjne. Teologia jest bowiem nauką dedukcyjną i bez znajomości narzędzi dedukcyjnych nie można jej kompetentnie uprawiać²¹.

Definicji logiki jako nauki podanych *explicite* można się w pismach Jana Salamuchy doszukać trzech. Pierwsza najczęściej podnoszona jest definicją scholastyczną i określa ona logikę, jako naukę o języku wyrażoną w metajęzyku. Druga definicja charakteryzuje zakres badań i zadania logiki w sposób bardziej ścisły i jednoznaczny. Zgodnie z nią logika jest nauką badającą procedury rozumowania w innych naukach i ma za zadanie wypracowanie narzędzi do kontroli tych rozumowań pod względem poprawności. Te dwie definicje wzajemnie się uzupełniają i stają się bazą dla argumentacji na rzecz programu Koła Krakowskiego, którego Salamucha jest orędownikiem.

Trzecia definicja, jaką podaje Salamucha określa logikę jako sztukę poprawnego myślenia i każe ją traktować jako część filozofii. Z zadań, jakie stawia przed tak zdefiniowaną logiką, wynika, że Salamucha traktuje ją, jak naukę przygo-

¹⁹ J. Salamucha, *Nauczanie logiki w seminariach duchownych*, [w:] Jan Salamucha. *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 469.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże, s. 470–475.

towującą do uprawiania filozofii i teologii. Logika w tym ujęciu jest umiejętnością – sztuką mającą związek raczej z działalnością praktyczną, zawodową niż naukową. „Seminarium duchowne ma być dobrą szkołą zawodową a nie akademią naukową w ścisłym tego słowa znaczeniu”²² – pisze.

Logika jako wiedza

Poza definiowaniem logiki jako nauki Salamucha określał mianem logiki coś, co można nazwać wiedzą, wiedzą logiczną, osiągnięciami i efektami prac logiczków – naukowców. Często definiował logikę ostensywnie wskazując właśnie na jakiś zakres wiedzy logicznej. Owa wiedza logiczna była w mniemaniu Salamuchy podzielona na dwie części. Właściwie Salamucha jest bardzo ambiwalentny w swoim poglądzie na dotychczasową spuściznę logiczną. Z jednej strony uparcie dzieli ją na logikę tradycyjną i logistykę, z drugiej strony stale próbuje ten podział przewyciężyć.

Kryteria podziału na logikę tradycyjną i logistykę są trzy. Pierwsze jest to kryterium historyczne. Logika tradycyjna jest to logika zapoczątkowana przez Arystotelesa, rozwijana przez okres starożytności i średniowiecza do czasów Immanuela Kanta, który uznał ją za wykończoną, pomimo, iż później został do niej dołączony wykład na temat kanonów Milla. Logistyka jest to nowo powstała na przełomie XIX i XX wieku nauka zrodzona na gruncie badań nad podstawami matematyki. Za właściwe narodzenie logistyki uważa Salamucha opublikowanie *The Principles of Mathematics* Bertranda Russella w 1903 roku.

Drugie kryterium jest to kryterium języka. W logice tradycyjnej jedynie sylogistyka zdań asertorycznych jest wyrażona w języku symbolicznym. Pozostałe jej partie opisane są językiem potocznym, co gorsza przeważnie bez świadomości różnicy między stopniami języka. Logistyka za to w całości jest wyrażona w języku symbolicznym oraz w całości jest sformalizowana. Oznacza to, że wszelkich operacji w niej dokonuje się tylko na podstawie różnic i podobieństw kształtu symboli, działania te w przeciwieństwie do operacji dokonywanych w logice tradycyjnej nie mają żadnego związku z treścią wyrażen jedynie z ich kształtem.

Trzecim kryterium jest kryterium zawartości. Materiał logiki tradycyjnej dzieli się zwykle na trzy części: o pojęciach, o sądach i o rozumowaniach. O zawartości dwóch pierwszych części pisze Salamucha, że nazbierały one mnóstwo naleciałości kantowskich i kartezjańskich, są tam rozważania natury psychologicznej i semantycznej. Z materiału czysto logicznego są tam informacje o związkach pomiędzy zakresami pojęć i o prostych zależnościach pomiędzy zdaniami, wykład na temat klasycznej definicji realnej i o klasyfikacji logicznej. Całą tę za-

²² Tamże, s. 469.

wartość Salamucha opisuje z pewnym zażenowaniem²³. W trzeciej części o rozumowaniach znajduje się dział o indukcji i dedukcji. Ten pierwszy Salamucha w rozważaniach z rozmysłem pomija, co do drugiego stwierdza, iż jego zawartość ogranicza się do sylogistyki Arystotelesa i kilku schematów sylogizmów hipotetycznych, których i tak się nie da zrozumieć, a już na pewno nie da się zrozumieć, czym jest wnioskowanie dedukcyjne korzystając z materiału logiki tradycyjnej.

Logistyka stanowi odpowiednik tej części naszych podręczników, która mówi o rozumowaniach. Ale materiał jest tu bez porównania bogatszy. Zamiast kilkunastu formułek tradycyjnych znajdujemy tu trzy wielkie działy logicznie uporządkowane: teorię zdań, ogólną teorię zmiennych nazwowych i teorię relacji²⁴.

„Naszych” odnosi się do wcześniej omawianych, czyli scholastycznych podręczników logiki tradycyjnej. Zawartość logistyki opisuje Salamucha poprzez porównanie z zawartością logiki tradycyjnej. Odpowiednikiem teorii zdań jest w niej to, co się tam mówi o sylogizmach hipotetycznych. Sylogistyka stanowi niewielką część teorii zmiennych nazwowych. Odpowiednikiem teorii relacji jest w logice tradycyjnej wykład na temat kategorii relacji, tyle, że wykład ten porusza głównie kwestie metafizyczne a materiału logicznego jest tam niewiele. Teoria relacji rozważa rozmaite typy relacji, związki pomiędzy relacjami a ich elementami i tworzy się w niej logiczną relację porządku. Na końcu tego porównania Salamucha zaznacza, że logika matematyczna jest wzorem porządnie zaksjomatyzowanej nauki dedukcyjnej i dopiero na jej gruncie można zdobyć rozeznanie, czym w ogóle jest rozumowanie oraz rozpoznać rolę definicji w systemie dedukcyjnym²⁵.

Kryteria podziału są jasne i wiadomo, czym logistyka różni się od logiki tradycyjnej. Przewyciężenie tego podziału polega w wydaniu Salamuchy na uznaniu tej drugiej za część tej pierwszej. Aneksja logiki tradycyjnej przez matematyczną odbywa się równocześnie na dwa sposoby. Pierwszym sposobem jest zinterpretowanie zagadnień i rozwiązań tej pierwszej w języku i teoriach drugiej. To rozwiązanie jest zgodne z programem Koła Krakowskiego oraz z ogólnym nastawieniem szkoły lwowsko-warszawskiej wobec badań z historii logiki²⁶. Wydatnie mu służy druga z przytoczonych wcześniej definicji logiki, jako nauki.

Drugim sposobem wchłonięcia logiki tradycyjnej przez matematyczną zaproponowanym przez Salamuchę jest nowy systematyczny wykład całości logiki zawierający dedukcyjnie uporządkowany i odpowiednio wzbogacony materiał logiki tradycyjnej. Tego rodzaju kompendium Salamucha prawdopodobnie uznaje,

²³ Por. J. Salamucha, *Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logicystycznymi*, [w:] Jan Salamucha. *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s.188.

²⁴ Tamże, s. 190.

²⁵ Por tamże, s. 194.

²⁶ Por. Z. Wolak, *Neotomizm a szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt., s. 114.

za najlepszy sposób zbliżenia tych dwóch logik i proponuje go w kursie logiki dla seminarium duchownego²⁷. Napisanie podręcznika do logiki zawierającego wykład zarówno logiki tradycyjnej, jak i matematycznej nie jest już aneksją jednej przez drugą a zrównaniem ich obu. Jest zrównaniem tych dwóch wyraźnie przez Salamuchę odróżnianych ujęć logiki przede wszystkim, jako narzędzi. Nauczaniu logiki w seminariach duchownych przyświecają bowiem zdaniem Salamuchy przede wszystkim cele pragmatyczne. Nie wiadomo na ile zawartość podręcznika jest zgodna z samym zapatrywaniem autora, ani na ile jest ona wypadkową jego poglądów i oficjalnych ustanowień Kościoła odnośnie programu nauczania w seminariach duchownych. Wiadomo, że jako wykładowca logiki w Warszawskim Wyższym Seminarium Kapłańskim dr Salamucha był przywoływany do porządku z powodu odstępstw w programie nauczania²⁸. Zawartość jego skryptu – zgodnego z programem kursu²⁹, może zilustrować dokonaną przez Salamuchę próbę godzenia logiki tradycyjnej z logistyką dokonaną ze stanowiska tej pierwszej.

Skrypt zaczyna od powtórzenia potocznej definicji logiki mówiącej, iż jej celem jest analiza poprawnego myślenia. Następnie następuje krótki zarys historii logiki, po czym jest wykład o znakach, wyrażeniach i nazwach. Następne strony poświęcone są zagadnieniu pojęć analogicznych i ich roli w teologii. Następnie znajdują się tam uwagi o supozycjach, przy czym Salamucha podaje scholastyczny podział na supozycje zwykłe, materialne i formalne. Nie ma w skrypcie więcej rozdziałów o nazwach, jest za to omówionych szereg zagadnień związanych z pojęciami. I tak podział pojęć dokonuje się ze względu na genezę i na zakres, a logiczna klasyfikacja pojęć (tak autor nazywa podział logiczny) uzupełniona jest o klasyfikację scholastyczną wraz z obszernymi uwagami na temat najwyższych rodzajów i orzeczników. Przy omawianiu genezy pojęć Salamucha odwołuje się do krytykowanego przez siebie wielokrotnie jako przestarzałego podziału na stopnie abstrakcji. Poza definicjami realnymi omówione zostają cztery typy nominalnych: słownikowe, semantyczne, aksjomatyczne (przez postulaty) i funkcjonalne. Najbardziej jawnym przejściem od zagadnień logiki tradycyjnej do logistyki jest część o podziale zdań (sądów). Zostaje tu przytoczony podział zdań ze względu na ilość i jakość znany z sylogistyki oraz dodany podział zdań złożonych ze względu na rodzaj łączących je spójników.

²⁷ Por. J. Salamucha, *Wykłady z logiki*, [w:] Jan Salamucha. *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 477–513

²⁸ Por. L. Koj, *Uwagi o życiu księdza Jana Salamuchy*, [w:] *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Kraków 1995, s. 5–6 oraz: Jan Salamucha *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 18.

²⁹ Por. J. Woleński, *Informacja o spuściźnie księdza Jana Salamuchy w archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego*, [w:] *Logika i metafizyka*, dz. cyt., s. 78.

Podział zdań złożonych jest wstępem do zagadnień logiki matematycznej. Przy tej okazji Salamucha podaje semantyczną charakterystykę prawdziwościową stałych logicznych i rozpoczyna wykład klasycznego rachunku zdań. Rachunek ten jest wyłożony metodą semantyczną, autor podręcznika tłumaczy się, że z braku czasu nie przedstawi aksjomatycznej. Wykład ten poprzedza podaniem opartej na wnioskowaniu dedukcyjnym klasyfikacji rozumowań ze względu na kierunek wynikania i ze względu na cel rozumowania. Wykład samego KRZ ogranicza się do podania listy czternastu tez, definicji tezy (tautologii), oraz metody tabelkowej sprawdzania tautologiczności formuł. Metoda ta jest wyłożona jednak w sposób pozostawiający wiele do życzenia, w szczególności nie jest jasno podana procedura sprawdzania przy pomocy tak skonstruowanej tabelki oraz nie ma omówionego żadnego przykładu. Wśród podanych czternastu tez KRZ znajdują się: prawa: sprzeczności, wyłączonego środka, tożsamości, podwójnego przeczenia, przechodniości implikacji oraz transpozycji prostej, aksjomaty definiujące implikację, dylematy: konstrukcyjny i destruktoryjny oraz cztery tryby: ponendo ponens, ponendo tollens, tollendo tollens, tollendo ponens.

Wykład sylogistyki jest podany w sposób tradycyjny ze szczególnym naciskiem jednak na dedukcyjny charakter teorii. W wykładzie Salamucha pokazuje wtórność logiczną sylogistyki wobec KRZ, wykorzystuje na przykład niektóre tezy KRZ do udowadniania niepoprawności trybów sylogizmów. Wbrew wcześniejszym deklaracjom³⁰ autora nie jest to wykład sylogistyki w postaci ściśle zaksjomatyzowanej według wzoru na przykład Łukasiewicza. O teorii zmiennych nazwowych ani o teorii relacji Salamucha w swoim skrypcie nie wspomina. Na zakończenie znajduje się za to wykład kanonów Milla o indukcji pomimo, iż wcześniej kilkakrotnie sam autor indukcję uznawał za bezwartościowy sposób rozumowania³¹. Co dziwniejsze wykład ten jest opatrzone obfitym komentarzem na temat bezwartościowości indukcji właśnie. Argumenty przeciwko indukcji Salamucha podaje trzy. Pierwszy mówi, iż wbrew wskazaniom Milla nie jest możliwe wyizolowanie żadnego poszczególnego zjawiska. Drugi, że na drodze rozumowań redukcyjnych (a sprawdzania w szczególności) można dojść jedynie do wyników prawdopodobnych. Trzeci przeczy temu jakoby na drodze indukcji przyrodnik wykrywał jakieś prawa ogólne.

Uwagi na temat sposobu przewyciężenia podziału na logikę tradycyjną i logikę polegającego na zebraniu materiału ich obu w jednym kompendium wygłasza Salamucha również w swoim artykule o współczesnej neoscholastyce wło-

³⁰ Por. J. Salamucha, *Nauczanie logiki w seminariach duchownych*, dz. cyt., s. 472, 475.

³¹ Por. tenże, *Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logicystycznymi*, dz. cyt., s. 189 oraz tenże, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu...*, dz. cyt., s. 234.

skiej³². Wspomina tam o profesorze rzymskiego *Universitatis Gregorianae*, który opublikował podręcznik do logiki tradycyjnej³³, w którym zawarł również wykład współczesnej mu logiki matematycznej prawidłowo oceniając tą drugą jako kontynuację pierwszej.

Interpretacji logiki tradycyjnej w matematycznej dokonuje Salamucha we wszystkich swoich pracach z zakresu historii logiki. W pracach tych stosuje tylko najnowsze dostępne mu narzędzia logiczne do opracowania zagadnień traktując zgodnie ze swoimi deklaracjami³⁴ logikę tradycyjną, jako część logistyki. Właściwą logiką dla Salamuchy jest to, co zostało zawarte w dziele *The Principles of Mathematics* Bertranda Russella. Za każdym razem powołuje się na tę rozprawę omawiając narzędzia logiczne, jakich ma zamiar użyć w danej pracy³⁵. Korzysta ze zwykłego dwuwartościowego rachunku zdań, węższego rachunku funkcyjnego z prawem: $f(a) \cdot \downarrow x f(x)$, korzysta również z pojęć: należenia, relacji i zbioru. Przy czym relacji nie sprowadza do pojęcia zbioru par uporządkowanych zgodnie z jej definicją w teorii mnogości, wylicza za to wszystkie własności relacji i przy ich pomocy definiuje porządek w zbiorze. Korzysta również z pochodzącej od Łukasiewicza podziału na rodzaje rozumowań ze względu na kierunek i na cel rozumowania. W tym drugim przypadku posługuje się jednak psychologicznymi kategoriami pewności i niepewności co do uznania prawdziwości zdań czyniąc tym samym rozróżnienie na rozumowania uzasadniające i odkrywcze mętnym i niejasnym³⁶. Całą logikę traktuje przy tym podobnie jak Rudolf Carnap, jako naukę przedmiotową wyrażoną w języku przedmiotowym, a nie w metajęzyku.

Nie sięga Salamucha po żadne rachunki wielowartościowe, ani po rachunki z implikacją ścisłą (znane już wtedy), chociaż na przykład w pracy „Logika zdań u Wilhelma Ockhama” chwilami, aż się prosi, aby wprowadzić pojęcie implikacji ścisłej, zwłaszcza we fragmentach omawiających różnicę pomiędzy implikacją materialną a formalną³⁷. Nie posługuje się również logiką modalną pomimo, iż wiele tomistycznych zagadnień nie da się ująć bez spójników modalnych. Jednocześnie nie widać, aby Salamucha odczuwał ich brak³⁸. Faktycznie Salamucha

³² Por. J. Salamucha, *Współczesna neoscholastyka włoska*, „Przegląd Filozoficzny” r. 39, z. 1, s. 87.

³³ C. Boyer, *Cursus Philosophiae ad Usum Seminariorum*, t. I, Parisiis 1935.

³⁴ Por. J. Salamucha, *Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logicystycznymi*, dz. cyt., s. 190.

³⁵ Por. na przykład: *Dowód ex motu na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji*, dz. cyt., s. 335–341.

³⁶ Por. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu...* dz. cyt., s. 233.

³⁷ Por. tenże, *Logika zdań u Wilhelma Ockhama*, dz. cyt., s. 376–378.

³⁸ Por. L. Koj, *Jana Salamuchy koncepcja logiki*, dz. cyt., s. 18.

nie omawia zagadnień, w których ich użycie byłoby niezbędne. Poza tym prawdopodobnie logikę modalną uważał za sprzeczną, jak to wykazywał w swym doktoracie³⁹ i traktował ją jako narzędzie jeszcze niewykończone. Stosunek Salamuchy do logiki modalnej nie jest zresztą jasny. W 1934 roku, wbrew temu, co pisał Leon Koj⁴⁰, Salamucha znał zapewne rachunek L/3 Łukasiewicza (ogłoszony w 1920) oraz twierdzenie o pełności dla niego (udowodnione przez M. Wajsberga w 1931)⁴¹.

Logika jako narzędzie

Definicji, przez siebie podanych używa Salamucha głównie w dyskusjach na temat stosunku logiki tradycyjnej do logistyki oraz w dyskusjach z przeciwnikami stosowania subtelnych narzędzi logicznych w analizie filozoficznej. Robi to konsekwentnie, z dużym powodzeniem. Definicje te wzajemnie się uzupełniają i w warstwie deklaracji nie ma u Salamuchy żadnych niedomówień.

Niekonsekwencje pojawiają się jednak w zestawieniu tego, co Salamucha deklaruje, z tym jak faktycznie postępuje. Główna niekonsekwencja jest związana ze scholastyczną definicją logiki. Zdefiniowanie logiki jako nauki wyrażonej w metajęzyku badającej wyrażenia języka przedmiotowego jest kluczowe dla argumentacji uzasadniającej możliwość jej stosowania do analizy wszelkich zagadnień, na wszystkich stopniach abstrakcji. Tymczasem Salamucha faktycznie traktuje logikę jako naukę wyrażoną w języku przedmiotowym i taką się też posługuje, języka formalnego używa jako tak samo opisującego rzeczywistość, jak język naturalny. Niekonsekwencję tę ujawnia już omawiany powyżej przypis do tej definicji scholastycznej. Przypis ten jest również jedynym miejscem w pismach Salamuchy, gdzie autor niekonsekwencję tę jakoś wyczuwa i próbuje się z niej usprawiedliwić. Jest to również jedyne miejsce, gdzie autor wysławia w tym kontekście swoje zapatrywania na temat stosunku języka sformalizowanego do naturalnego. W innych miejscach wypowiada się tylko na temat większej precyzji tego pierwszego⁴².

Nikt z oponentów Salamuchy i innych przedstawicieli Koła Krakowskiego nie podniósł tego rodzaju zarzutu. Prawdopodobnie nie mieli oni kompetencji pozwalającej na wykrycie tego rodzaju rozbieżności⁴³. Również żaden z późniejszych

³⁹ Por. Jan Salamucha. *Wiedza i Wiara...*, dz. cyt., s. 531.

⁴⁰ Por. L. Koj, *Jana Salamuchy koncepcja logiki*, dz. cyt., s. 18.

⁴¹ Por. M. Porębska, W. Suchoń, *Elementarny wykład logiki formalnej*, Kraków 1996, s. 78.

⁴² Por. J. Salamucha, *O mechanizacji myślenia*, [w:] Jan Salamucha. *Wiedza i Wiara...* dz. cyt., s. 200–202.

⁴³ Por. Z. Wolak, *Neotomizm a szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt., s. 24, 33–57.

komentatorów nie zwraca uwagi na ten możliwy zarzut. Skupiają się oni raczej na ocenie poprawności analiz Salamuchy i trafności interpretacji oryginalnych tekstów w języku symbolicznym⁴⁴. Trudno jest również odpowiedzieć na pytanie, czy sam autor z rozmysłem godzi się na taką niekonsekwencję. Faktem jest, że logikę tradycyjną traktował nieco po macoszemu, co widać chociażby w konkluzji na temat porównania jej z logiką matematyczną. „Bilans wypada skromnie, kiedy się porówna logikę scholastyczną z najnowszym wspaniałym ewolucyjnym, czy nawet w pewnym sensie rewolucyjnym stadium rozwoju logiki”⁴⁵ – pisał. W żadnej swojej pracy nie stosuje w analizach narzędzi właściwych dla logiki tradycyjnej. Zgodne z intencjami Salamuchy byłoby zapewne odejście od logiki tradycyjnej na rzecz matematycznej, zinterpretowanie w terminach i teoriach tej drugiej osiągnięć tej pierwszej oraz odejście od scholastycznych definicji logiki. Za wszelkie kłopoty, jakie pojawiłyby się w tym przedsięwzięciu Salamucha winiłby błędy rodzące się na gruncie logiki tradycyjnej.

John Salamucha's two items of logic. A definition of logic in the Cracow circle

John Salamucha perceives logic on the one hand as the science describing terms of a language expressed in meta-language in the face of language which examines. On the other hand, it is the science investigating procedures of understanding that are implemented in other sciences. He devoted less attention to traditional logic than to mathematical logic. In his analyses he has never used devices characteristic for traditional logic. His idea is to abandon the scholastic definition of logic.

⁴⁴ Por. B. F. Rivetti, *Logiczna struktura pierwszej drogi w dowodzeniu istnienia Boga. Zastosowania logiki formalnej a związki treściowe*, [w:] *Miscellanea Logica*, t. 1 (1980), tłum. E. Nieznański; B. F. Rivetti, *Jeszcze raz o pierwszej drodze w dowodzeniu istnienia Boga*, [w:] *Miscellanea Logica*, t. 1, dz. cyt.; B. Johannes, *O logicznej strukturze dowodów na istnienie Boga*, [w:] *Miscellanea Logica*, t. 1, dz. cyt.; J. M. Bocheński, *J. Salamucha Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu* (rec.) [w:] *Miscellanea Logica*, t. 1, dz. cyt.; tenże, *J. Salamucha, Dowód ex motu na istnienie Boga* (rec.), [w:] *Miscellanea Logica*, t. 1 oraz E. Żarnecka-Biały, *Jan Salamucha – historyk logiki*, [w:] *Logika i metafizologia*, dz. cyt., s. 33–47.

⁴⁵ J. Salamucha, *Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logicystycznymi*, dz. cyt., s. 195.

STEFAN KONSTAŃCZAK

Zygmunta Zawirskiego niedokończony projekt

Zygmunt Zawirski (1882–1948) to jedna z mniej znanych, choć bardzo znacząca osobowość kształtująca w pewnej mierze oblicze filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej. Zbliżająca się 130 rocznica jego urodzin jest okazją, aby przypomnieć tego filozofa, słusznie zaliczanego do pierwszego pokolenia tej szkoły.

Zygmunt Zawirski urodził się w rodzinie lekarskiej w Berezowicy Małej niedaleko Zbaraża (dzisiejsza Ukraina). Studia na kierunkach matematyka, fizyka i filozofia ukończył na Uniwersytecie Lwowskim (1901–1906), a następnie kontynuował naukę za granicą w Berlinie (1909) oraz w Paryżu (1910)¹. Po powrocie do Lwowa jeszcze w tym samym roku doktoryzował się pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego na podstawie rozprawy *Ilość praw kojarzenia przedstawień*². Roman Ingarden stwierdził, że rozprawa ta była jeszcze charakterystyczną dla tzw. szkoły lwowskiej niekiedy wyodrębnianej w polskiej filozofii międzywojennej jako przeciwwaga dla logiczującej szkoły warszawskiej. Dopiero później Zawirski miał przejść na pozycje zbliżone do warszawskich logicystów³.

Początkowo doktorant Twardowskiego pracował tylko w lwowskich gimnazjach jako nauczyciel, dopiero w 1922 r. rozpoczął pracę naukową w charakterze wykładowcy filozofii na Politechnice Lwowskiej. „W roku 1924 otrzymał jako docent wykłady z filozofii na Uniwersytecie Lwowskim oraz w Państwowym Studium Pedagogicznym”⁴, co było logiczną konsekwencją faktu, że w tym samym

¹ K. Ajdukiewicz, *Zawirski Zygmunt Michał*, hasło [w:] *Słownik Filozofów*, PWN, Warszawa 1966, s. 492. Zob. także: B. J. Gawecki, *Zygmunt Zawirski, (1882–1948)*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, z. 4, s. 436–437.

² Z. Zawirski, *Ilość praw kojarzenia przedstawień: szkic historyczno-psychologiczny*, Drukarnia J. A. Pelar, Rzeszów 1910.

³ R. Ingarden, *Wspomnienie o prof. Zawirskim*, „Dziennik Literacki” 1948, nr 18, s. 7.

⁴ S. Dziamski, *Zarys świeckiej myśli filozoficznej w Poznaniu w XIX i XX wieku*, PWN, Poznań 1971, s. 56.

roku na Uniwersytecie Jagiellońskim obronił swą rozprawę habilitacyjną „Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo”⁵.

We współczesnej historii filozofii polskiej nie brak jest już opracowań na temat ewolucji poglądów filozoficznych Zygmunta Zawirskiego. Z założenia mają one jednak nieusuwalną wadę punktu wyjścia, gdyż koncentrują się na publikacjach, które wydał on już jako profesor Uniwersytetów w Poznaniu i Lwowie. Oczywiście jest zatem, że ukazują one Zawirskiego wyłącznie jako filozofa przyrody. Pomijają jednak fakt subtelnej ewolucji poglądów tego filozofa, co w znaczącym stopniu było determinowane przez jego związki z określonymi osobami i poglądami filozoficznymi. W podjętym opracowaniu właśnie ten aspekt stanowić będzie punkt wyjścia dla ukazania jego twórczości filozoficznej jako pewnego ciągu myślowego, który był realizowany nader konsekwentnie. Kwintesencją tej dość nietypowej jak na ówczesną epokę drogi rozwoju naukowego był opracowany samodzielnie *Słownik filozoficzny*, który był przygotowywany przez Zawirskiego nie tylko jako pomoc dla studiujących filozofię, ale głównie jako podręczna pomoc dla wszystkich zainteresowanych problematyką filozoficzną. Autorski charakter *Słownika* spowodował jednakże, że niezamierzenie stał się on odzwierciedleniem jego drogi naukowej, wskazaniem obszarów eksploracji naukowej, a także podejmowanych starań na rzecz zbudowania konsekwentnego systemu filozoficznego. W świetle przeprowadzonych badań naukowej spuścizny oraz zachowanych materiałów archiwalnych wydaje się bowiem, że Zawirski przez całe życie naukowe konsekwentnie podążał w tym kierunku. Szczupłość ram niniejszego artykułu nie pozwala na oddanie wszystkich uwarunkowań rozwoju naukowego Zawirskiego, ani też wahań i fascynacji, jakie towarzyszyły mu na tej drodze. W konsekwencji podjętych badań zasadnym wydaje się przyjęcie stanowiska, że jego droga naukowa miała jednak charakter wtórny, gdyż mimo ogromnej erudycji, wytężonej pracy i wnikliwej analizie dzieł filozoficznych publikowanych w różnych językach, nie pokusił się o opracowanie własnego systemu filozoficznego od podstaw, a raczej starał się ten system zbudować na zasadzie syntezy przyczynkarskich prac, które wcześniej wykonali inni filozofowie i przedstawiciele nauk przyrodniczych.

Trafną charakterystykę pracy Zawirskiego znajdziemy we wspomnieniu pośmiertnym pióra Bolesława Gaweckiego:

Zygmunt Zawirski nie należał do (nielicznego zawsze) grona pracowników – tych, co dokonywując nieoczekiwanych odkryć i rozwijając oryginalne pomysły teoretyczne odsłaniają przez to nowe horyzonty i wskazują nieznane dotąd drogi nauce i filozofii. Był on natomiast jednym z szeregu tych pracowników naukowych, bez których nauka w ogóle nie mogłaby żyć i rosnąć. To prawda, że jego

⁵ Z. Zawirski, *Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1923, z. 1.

działa mają przede wszystkim wartość informacyjną, sprawozdawczą; pamiętać się jednak godzi, że takie prace są niezbędne. Wyjątkowo pracowity i w dążeniu badawczym wytrwały, bardzo czytany w literaturze naukowej, był w swych sądach raczej ostrożny i skłonny do godzenia, do kompromisów; pragnął zapewnić sobie spokój do pracy, która była jego namiętnością i wypełniała mu życie. [...] Przez całe życie ucząc się i ucząc innych, pozostawił po sobie wartościowy dorobek naukowy i dobre wspomnienie⁶.

Trudno dziś orzec na ile Kazimierz Twardowski wpłynął na wybór tematu pracy doktorskiej Zygmunta Zawirskiego. Wpływ ten był jednak oczywisty, bo przecież nie od razu sytuowano doktoranta Twardowskiego w gronie filozofów przyrody. Irena Szumilewicz-Lachman w swej książce *Zygmunt Zawirski: His Life and Work* podkreśliła wpływ, jaki koncepcje Franza Brentano wywarły na jego uczniu Kazimierz Twardowski. Ten wpływ został niejako przekazany pokoleniu jego uczniów, do którego zaliczał się niewątpliwie Zygmunt Zawirski, co wcześniej podkreślił dobitnie także Roman Ingarden:

Kazimierz Twardowski sam był uczniem Franciszka Brentano i zgodnie ze swym nauczycielem za podstawę wszelkich dociekań filozoficznych uważał psychologię opisową, stosunek zaś jego do nauk przyrodniczych i do matematyki był raczej luźny⁷. Dalej zaś wskazał, że ten wpływ jednak nie był bezgraniczny ani trwały: „Uczniowie jego częściowo obrali ten psychologiczny i psychologistyczny kierunek badań, częściowo jednak wyłamali się spod wpływów swego nauczyciela⁸”.

Moment przezwyciężenia psychologizmu przez promotora rozprawy doktorskiej Zawirskiego, Kazimierza Twardowskiego, wydaje się mieć przy tym zasadnicze znaczenie. Choć nie brak w literaturze wskazań, że Twardowski już w swej rozprawie habilitacyjnej „O treści i przedmiocie przedstawień” (1894) odszedł od psychologizmu, to przecież jednak jeszcze przez wiele lat pobytu we Lwowie psychologia stanowiła dla niego w pewnym sensie wiodący dział filozofii. Był zatem typowym przedstawicielem austriackiej szkoły filozoficznej z jej psychologistycznym nastawieniem. Bolzanowska koncepcja przedstawień bezprzedmiotowych, która stanowiąc próbę przezwyciężenia właśnie psychologizmu w filozofii, przez co opuszczała nawet możliwość pojawiania się przedstawień nie przedstawiających żadnych przedmiotów⁸, stanowiła przecież przedmiot dogłębnej, aczkolwiek nie zawsze trafnej krytyki podjętej w jego rozprawie habilitacyjnej. Twardowski

⁶ B. J. Gawęcki, *Zygmunt Zawirski (1882–1948)*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, z. 4, s. 443.

⁷ R. Ingarden, *Wspomnienie o prof. Zawirskim*, dz. cyt., s. 10.

⁸ P. Nowara, *Bolzanowska koncepcja przedstawień bezprzedmiotowych a jej interpretacja w rozprawie „O treści i przedmiocie przedstawień” Kazimierza Twardowskiego*, „Diametros” 2006, nr 8, s. 73.

znał więc dobrze argumenty dotyczące krytyki psychologizm, co jednak nie zmieniło jego orientacji filozoficznej. Z tej racji trafna wydaje się krytyka jego rozprawy, w której stwierdza się, że w istocie „w swej rozprawie habilitacyjnej Twardowski dokonał pewnej psychologizacji poglądów Bolzana”⁹. Oczywiście nie wynika z tego, że w pracy habilitacyjnej nie da się dostrzec prób przezwyciężenia psychologizmu, taką próbą jest np. sugestia wyodrębnienia nauk, których przedmiotem są właśnie przedmioty psychiczne, oraz nauk, których przedmiot nie jest zależny od psychiki. Tym niemniej zarzut hołdowania psychologizmowi przez Twardowskiego zostaje jeszcze wiele lat później podniesiony w czasie zwalczania dziedzictwa szkoły lwowsko-warszawskiej przez marksistów polskich w latach 50. XX wieku.

Rozprawa habilitacyjna Twardowskiego nie może być zatem potraktowana jako moment zwrotu ku antypsychologizmowi, bo zaledwie trzy lata później opublikował rozprawę „Psychologia wobec fizjologii i filozofii”, w której dowodził że „nie można nawet wyobrazić sobie filozofa, któryby nie opierał swych badań na danych psychologicznych”¹⁰. Twierdził także, iż: „Nauki filozoficzne zajmują się faktami danymi w doświadczeniu wewnętrznym, takimi jak prawda i fałsz, piękno i brzydota itp.”¹¹.

Trafniejszym wydaje się jednak przyjęcie założenia, że Twardowski zmienił swój stosunek do psychologizmu na skutek odejścia z kręgu tworzonej przez niego szkoły przez większość jego uczniów, którzy ze Lwowa głównie przeszli na Uniwersytet Warszawski. Jednym z tych, którzy to uczynili, ale na własną rękę był Zygmunt Zawirski. Świadczy o tym choćby fakt, że rozprawę habilitacyjną bronił nie we Lwowie ale już w Krakowie, z którym był potem szczególnie związany. Stosunek Zawirskiego do Twardowskiego był jednak pełen szacunku i wdzięczności ucznia względem swego mistrza, choć jak się wydaje nie cenił szczególnie jego dorobku swego naukowego. W swym *Słowniku filozoficznym* charakterystyce osiągnięć twórczych założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej poświęcił zaledwie dwa zdania: „filozof polski niesłychanie zasłużony jako wychowawca całego szeregu filozofów polskich doby powojennej”. Przytaczając dalej jego dorobek publicystyczny przy pracy *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* zamieścił zaledwie dopisek: „praca ta wywarła pewien wpływ na rozwój fenomenologii Husserla”¹²).

⁹ Tamże, s. 77.

¹⁰ K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 111.

¹¹ K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Książnica-Atlas, Lwów 1927, s. 23.

¹² Twardowski Kazimierz – hasło w: Z. Zawirski, *Słownik filozofii* – Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, sygn. III-101, j. nr 51, k. 419.

Zawirskiego do studiowania historii filozofii zainspirował niewątpliwie Kant, gdy zajmował się apriorycznymi regułami poznania, czego dowodem jest nie tylko jego rozprawa doktorska, ale także opracowanie *O modalności sądów* (1909), które potem rozrosło się do wymiarów odrębnej publikacji książkowej (1914). Opracowanie *Przyczynowość a związek funkcjonalny* (1912), które przyniosło mu „nagrodę na III Konkursie Przeglądu Filozoficznego”¹³ jest także nie tylko wyrazem kontynuacji podjętych wówczas poszukiwań, ale również wpływu, jaki na młodego doktora wywierał jeszcze Kazimierz Twardowski. W każdej późniejszej publikacji odchodził jednak od linii swego nauczyciela, gdyż nie zadawała go już rozważania na temat relacji łączących ludzki umysł z rzeczywistością, ale szukał rozwiązań uniwersalnych, niezależnych od zmiennych stanów psychicznych. Do swojego nauczyciela zachował jednak wielki szacunek i zwracał się do niego w rozmaitych kwestiach, w tym także dotyczących podejmowanych decyzji o charakterze naukowym. Co istotne, zwracał się nie tylko ze swoimi dylematami naukowymi, ale również w sprawach życiowych. Świadczy o tym choćby zachowana odpowiedź Kazimierza Twardowskiego na wcześniejszy list Zawirskiego, który stanowił zarazem korektę jego artykułu *Über das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung*¹⁴. Dawny doktorant przy tej okazji uważał się w nim przed swym Mistrzem i powiernikiem na przeszkody w jego pierwszej próbie przeniesienia się do Krakowa na Uniwersytet Jagielloński. Wedle samego zainteresowanego jego starania nie zostały zaakceptowane przez Władysława Heinricha kierującego wówczas Katedrą Filozofii UJ, który miał dać posłuch informacjom osoby nieprzychylnej Zawirskiemu. Twardowski w swym liście nie krytykował Zawirskiego a raczej przyjął ton ojcowski, czyli pocieszał go i starał się nie zniechęcić w dalszych staraniach. Swe stanowisko sformułował następująco:

Rzecz jasna, że nazwisko osoby, która mogła udzielić Profesorowi Heinrichowi w wiadomej sprawie mylną informację, zachowam wyłącznie dla siebie. Sądzę, że całkiem niepotrzebnie Kochany Pan Kolega odczuwa w sposób przykry formę, w jakiej dokonało się pożądanе zresztą – odroczenie nominacji. Wszak Kochany Pan Kolega i osoba jego wcale tu nie wchodzi w grę. Dziwię się tylko, jak już pisałem w poprzedniej kartce swej, władzom Uniwersytetu Jagiellońskiego. One powinny odczuwać przykrość i to wielką z powodu popełnienia takiego nieco skandalicznego przeoczenia¹⁵.

¹³ B. J. Gawecki, *Zygmunt Zawirski (1882–1948)*, dz. cyt., s. 436.

¹⁴ Chodziło tu o korektę autorską artykułu Zygmunta Zawirskiego, *Über das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung*, „*Studia Philosophica*” 1935, vol. I, s. 407–442.

¹⁵ *List K. Twardowskiego do Z. Zawirskiego z 16.X.1935 r.*, Archiwum PAN, Zbiory Zygmunta Zawirskiego III-101, j. 80, k. 2.

Zajęcie się problematyką filozofii przyrody nie oznaczało jednak, że Zawirski przestał zajmować się psychologią. Tadeusz Czeżowski w swoim wspomnieniu pośmiertnym po Zawirskim przypominał, że: „W 1927 jako docent Politechniki objął kierownictwo Poradni Psychologicznej we Lwowie”¹⁶. Wydaje się trafnym spostrzeżenie, że bliski kontakt z psychologią owocował nieco odmienną drogą naukową od tej, którą podążali pozostali przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej. Roman Ingarden podzielił szkołę Twardowskiego na dwie odmienne frakcje naukowe, z których pierwsza, bliższa swemu mistrzowi, obrała kierunek „psychologiczny i psychologistyczny”, zaś druga „za przewodnictwem Jana Łukasiewicza” zajęła się logiką matematyczną¹⁷. W pewnym sensie Zawirski obrał drogę środka wykorzystując do swej pracy osiągnięcia jednej i drugiej frakcji, choć sam utożsamiał się z kierunkiem logistycznym uznając go za jedyny naukowy kierunek filozofii. Taka opinia Ingardena o szkole Twardowskiego jest w pewnym sensie odzwierciedleniem własnych poglądów Zawirskiego na jej temat. Podobne stanowisko zajął bowiem, gdy jako wiceprezes III Zjazdu Filozoficznego w Krakowie z 1936 r. na prośbę „Kuriera Poznańskiego” przedstawił jego przebieg i dokonania. Zjazd nie zgromadził zdaniem Zawirskiego jednolitego środowiska polskiej filozofii, ale wykazał, że utworzyły się w nim dwie „frakcje filozoficzne”, z nieformalnymi przywódcami Janem Łukasiewiczem i Romanem Ingardenem. Charakterystycznym rysem prezentowanego Zjazdu była próba uchwycenia tendencji we współczesnej filozofii oraz ocena możliwości dokonania syntezy prezentowanych stanowisk „ze szczególnym uwzględnieniem stosunku logiki do filozofii”¹⁸. Takie ukierunkowanie obrad było niejako naturalną konsekwencją składu personalnego Komitetu Ogólnego Polskich Zjazdów Filozoficznych, w skład którego wchodziło poza samym Twardowskim aż sześciu innych przedstawicieli jego szkoły (Błachowski, Czeżowski, Kotarbiński, Łukasiewicz, Witwicki i właśnie Zawirski)¹⁹. Stanowili oni większość składu Komitetu i niejako narzucili swoje podejście do filozofii pozostałym. Zawirski twierdził dalej, że opcja, którą reprezentował zmierzała „do rewizji problemów filozoficznych z punktu widzenia tej ścisłości, do jakiej nas przymusza współczesna logika matematyczna”. Nazwał ją

¹⁶ T. Czeżowski, *Zygmunt Michał Zawirski*, „Ruch Filozoficzny” 1948, nr 3–4, s. 213. Wspomniana już wcześniej Irena Szumilewicz-Lahman w swej pracy, *Zygmunt Zawirski: His Life and Work*, zdaje się też podzielać przekonanie, iż tak naprawdę Zawirski nigdy nie zerwał całkowicie z psychologizmem. W zestawie bardzo licznych jego lektur psychologia zawsze zajmowała poczesne miejsce o czym świadczą choćby dwa przetłumaczone przez niego podręczniki z psychologii: Alvisa Hoefflera, *Zasady psychologii*, Lwów 1922 oraz Leona Walthera, *Psychologia pracy*, Poznań 1932.

¹⁷ R. Ingarden, *Wspomnienie o prof. Zawirskim*, dz. cyt., s. 10.

¹⁸ Z. Zawirski, *Po Krakowskim Zjeździe Filozoficznym*, „Kurier Poznański” 1936, nr 460, s. 13.

¹⁹ *Księga Pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego Kraków 1936*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, z. IV, s. 319.

frakcją „rewizjonistów filozoficznych”. Konkurencyjna frakcja została nazwana tradycyjną. „Rewizjoniści zostali w artykule uznani za reprezentantów filozofii naukowej, co jednocześnie tego miana pozbawiało „tradycjonalistów”. Ingarden bowiem „obstawał za odrębnością metod filozofji, która winna się, zdaniem jego, opierać na bezpośrednim poznaniu apriorycznym i na intuicji”. Konsekwentnie „zarzucał obozowi przeciwnemu lekceważenie, a nawet pogardę dla intuicji, nominalizm, wynoszenie metody aksjomatycznej oraz formalizacji”²⁰. Zawirski w swoim artykule podkreślał także tematykę własnych wystąpień zjazdowych, które wychodząc z postulatu podnoszenia „poziomu ścisłości naukowej” koncentrowały się na możliwości zastosowania logiki wielowartościowej do rozstrzygania „zagadnień empirycznych”. Drugim zagadnieniem, o którym się wypowiadał na Zjeździe, były „badania nad znaczeniem wyrażen języka”. Podkreślił oczywiście w konkluzji swego tekstu własne przekonanie wsparte autorytetem Łukasiewicza, że „Metoda dedukcyjna i aksjomatyczna oraz formalizacja są niezbędnymi środkami kontrolowania danych intuicyjnych, które nadto muszą szukać odpowiedników w doświadczeniu”²¹. Była to oczywiście zarazem polemika ze stanowiskiem reprezentowanym przez „tradycjonalistów”.

W świetle powyższych rozważań można zaobserwować pewną konsekwencję w stanowisku zajmowanym przez Zawirskiego co najmniej od czasów jego rozprawy doktorskiej. Inspirowała go zawsze teza logiki Kanta, że „Wszystko w przyrodzie, zarówno w świecie martwym, jako też ożywionym, dzieje się według reguł, jakkolwiek my nie zawsze te reguły znamy”²². Stąd też podobnie jak filozof z Królewca był przekonany, że istnieje możliwość może nie tyle całkowitego poznania, co zrozumienia świata. „Podobnie tedy jak wszystkie nasze siły ogółem wzięte, tak też i w szczególności rozum w swoich czynnościach podlega regułom, które możemy badać. Ba, nawet rozum należy uważać za źródło i władzę do pomyślenia reguł w ogóle. Bo podobnie jak zmysłowość jest zdolnością do wyobrażeń, tak rozum jest zdolnością do myślenia, tj. podciągania przedstawień zmysłów pod reguły”²³. Nie wydaje się zatem w pełni słuszne tak często zajmowane stanowisko, jakoby Zawirskiego studia z historii filozofii warunkowane były głównie przez kursy na prace filozoficzne, w których wielokrotnie z powodzeniem brał udział. Podążając za myślą Kanta raczej starał się znaleźć owe reguły nie tyle samodzielnie, co właśnie poprzez wnikliwe studia nad myślą innych myślicieli.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² *Immanuela Kanta logika. Podręcznik do wykładów wydany (po raz pierwszy) przez Gottloba Benjamina Jäschego*, przeł. Z. Zawirski, „Filo-Sofija” 2002, nr 12, s. 131.

²³ Tamże, s. 132.

Zdobyta w trakcie studiów nad tradycją filozoficzną wiedza w pewnym momencie osiągnęła już takie rozmiary, że Zawirski zaczął na własną rękę gromadzić i opracowywać nie tylko życiorysy poszczególnych filozofów oraz definicje podstawowych pojęć filozoficznych, ale także precyzować pojęcia, które jemu samemu wydawały się niejasne, względnie ich językowe brzmienie nie oddawało istoty tego, o czym miały orzekać. Taki zabieg jest logiczną konsekwencją przekonania Zawirskiego, że „wszystkie pojęcia naukowe dadzą się do danych empirycznych, sprowadzić, zredukować”²⁴. Nic zatem dziwnego, że próbując dokonać syntezy wiedzy ludzkiej odwoływał się nie tyle do filozofii i psychologii ale zwłaszcza do nauk szczegółowych. Starał się zatem za pomocą empirycznych uzasadnień wyłożyć sens takich pojęć jak „zachowanie”, „sankcja”, „obowiązek”, „wartościowanie”, „wola” itp. Tak właśnie narodziła się idea słownika z nazwy filozoficznego, ale tak naprawdę oddającego niezamierzenie przekonanie o możliwości dokonania takiej syntezy, której opracowaniu Zawirski poświęcił kilka lat swego życia. Słownik dziś jest dostępny tylko w formie niekompletnego rękopisu przechowywanego w Archiwum Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Lektura jego haseł stanowi nie tyle kompendium wiedzy filozoficznej, co historię zmagania filozofa o takie ich opracowanie, które oddawałoby jego stanowisko filozoficzne, a także czyniło zadość zasadom opracowania publikacji o charakterze leksykonu. Takie nieustanne „uzgadnianie” treści obiektywnych z własnymi przekonaniem sprawiło, że słownik Zawirskiego wykazuje spore wewnętrzne zróżnicowanie. Większość haseł biograficznych ma charakter stricte informacyjny, z rzadka takie hasła są rozbudowywane. Podobnie rzecz ma się z hasłami rzeczowymi.

Projekt słownika filozoficznego

Zawirski swoje prace nad *Słownikiem filozoficznym* rozpoczął jeszcze przed 1938 r., choć redaktorzy tekstu zamieszczonego w „Przeglądzie Filozoficznym” uznali, że w tym roku prace redakcyjne dopiero zostały rozpoczęte²⁵. Zachowana korespondencja z Tadeuszem Czeżowskim w tej sprawie potwierdza to w całej rozciągłości. Wymianę informacji na temat *Słownika* rozpoczął Czeżowski, który w grudniu 1938 r. pisał w swym liście: „Dochodzą do mnie wiadomości pocztą pantoflową, że Pan kolega przygotowuje w porozumieniu z jedną z firm

²⁴ Z. Zawirski, *W sprawie syntezy naukowej*, „Przegląd Filozoficzny” 1936, z. IV (Księga Pamiątkowa Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego Kraków 1936), s. 348.

²⁵ Zob. Z. Zawirski, *Ze Słownika Filozoficznego (1938–1941)*, „Przegląd Filozoficzny–Nowa Seria” 1993, nr 3, s. 71–79.

krakowskich podręczny słownik filozoficzny”²⁶. Zainteresowanie wileńskiego filozofa było naturalne z dwóch powodów, o czym napisał w swym liście. Po pierwsze na swoim seminarium filozoficznym rozpoczął realizację podobnego projektu, a uczestnicy tego seminarium opracowali już kilkadziesiąt dzieł filozoficznych i, jak wzmiankuje, „mamy już koło 5000 kart z wypisów”. Drugim powodem były praca, jaką właśnie rozpoczął: „W jednym z najbliższych numerów „Ruchu Filozoficznego” ma się ukazać mój artykuł o przygotowaniach do polskiego słownika filozoficznego”²⁷. Pragnął więc swój tekst uzupełnić o informacje o słowniku Zawirskiego. Liczył na osobiste spotkanie przy okazji organizowanego na 11 lutego 1939 r. we Lwowie zjazdu uczniów Kazimierza Twardowskiego w rocznicę jego śmierci. Niestety Zawirski na to spotkanie nie przyjechał tłumacząc się potem obowiązkami dydaktycznymi i organizacyjnymi.

W swojej odpowiedzi na pismo Czeżowskiego autor *Słownika* starał się wyjaśnić różnicę pomiędzy projektem realizowanym na wileńskim seminarium filozoficznym a swoim zamysłem. Odpowiedział zatem bardzo szczegółowo pisząc na temat swojej pracy następująco:

Mój słownik filozofii nie robi konkurencji Pańskiej gruntownej pracy nad polskim słownikiem filozoficznym, gdyż ma objąć nie tylko terminy filozoficzne, ale także wiadomości o filozofach, a wszystko razem ma nieprzekroczyć 25 arkuszy druku małego formatu, tak iż na każdą literę wypada zaledwie 1 arkusz t.j. 16 stron. Nie podobieństwem zatem jest dla mnie zamieszczać w ogóle jakieś cytaty. Obecnie robię już nad literą P a całość będzie gotowa do końca kwietnia. Mój słownik jest przeznaczony nie tyle dla fachowców, ale dla szerszego ogółu inteligencji, młodzieży itp. Będzie on wyglądał mniej więcej tak, jak niemiecki słownik (Taschenbuch der Begriff und Denker) Schmidta (Kröners Taschenausgabe, tom. 13, 1934, wyd. 9-te)²⁸, albo Thormayera w wydaniu Teubners kleine Fachwörterbücher 1930, 4-wyd.)²⁹ i okazało się bowiem, że takie popularne wydawnictwa nie mają większego zbytu aniżeli większe słowniki specjalne /exemplum/: *Systematisches Wörterbuch der Philosophie* Clauberga i Dubisława³⁰ pomimo wyczer-

²⁶ List T. Czeżowskiego do Z. Zawirskiego z 7.12.1938 r. – Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Archiwalia T. Czeżowskiego, t. 194/V, k. 23. (Czeżowski zachował kopię tego pisma w korespondencji przychodzącej).

²⁷ Tamże. (Godna uwagi jest szybkość pracy ówczesnej Poczty Polskiej, gdyż mimo, że list musiał pokonać niebagatelną odległość pomiędzy Wilnem a Krakowem, to odpowiedź Zawirskiego jest datowana już na 10.12.1938 r.).

²⁸ Zawirskiemu chodziło o słownik Heinricha Schmidta, Kröners Taschenausgabe, Band 13, Stuttgart 1934 (9. neubearbeitete Auflage) liczący sobie w tym wydaniu 772 strony.

²⁹ Chodzi o publikację Paula Thormayera, *Philosophisches Wörterbuch*, Teubners, Leipzig 1930, który w tym wydaniu liczył 231 stron.

³⁰ Chodzi tu o słownik Karla Wilhelma Clauberga i Waltera Dubisława, *Philosophisches Wörterbuch*, F. Miner, Leipzig 1923.

pania nie może się doczekać drugiego wydania, gdy tymczasem wymienione wyżej, rzeczowo stojące znacznie niżej, liczą 9-te wydanie, 4-te wydanie. Przypuszczam, że mój słownik będzie miał pewną wartość na polu, w którym u nas dotąd taka panowała pustka³¹.

Czeżowski przygotowywał swój artykuł o polskich słownikach filozoficznych bardzo skrupulatnie. I dlatego niebawem wrócił w korespondencji z Zawirskim do podjętego wątku:

Zobowiązałem się do napisania dla Ruchu Filozoficznego artykułu w sprawie polskiego słownika filozoficznego. W artykule tym pragnąłbym wspomnieć o słowniku opracowanym przez Pana kolegę, korzystając z łaskawie udzielonych mi informacji ułożyłem sobie na podstawie tych informacji tekst następujący: „W ostatnich czasach jedna z krakowskich firm wydawniczych zwróciła się do prof. Zygmunta Zawirskiego z zaproszeniem do opracowania podręcznego słownika filozoficznego, zawierającego także wiadomości historyczne o głównych przedstawicielach filozofii. Słownik jest pomyślany mniej więcej tak, jak niemiecki słownik Schmidta (*Taschenbuch der Begriff und Denker*, Kröners, Taschenausgabe, wyd. IX, 1934) lub Thormayera (*Teubners Kleine Fachwörterbücher*, wyd. IV, 1930), będzie on przeznaczony dla szerszego ogółu inteligencji i uczącej się młodzieży, ma ukazać się jeszcze w roku bieżącym”. Proszę o łaskawą aprobatę powyższego tekstu oraz o ewentualne zmiany i uzupełnienia, jakie Pan kolega uzna za potrzebne. Będę wdzięczny za rychłą odpowiedź. Redakcja Ruchu Filozoficznego chciałaby mieć artykuł u siebie do końca bieżącego miesiąca³².

Zawirski odpowiedział szybko na ten list, a swą odpowiedź sformułował następująco:

Tekst informacji, którą Pan kolega pragnie podać do Ruchu jest zasadniczo dobry. Przepisuje go tedy wraz z kilkoma niezręcznymi uzupełnieniami: „W ostatnich czasach jedna z krakowskich firm wydawniczych zwróciła się do prof. Zygmunta Zawirskiego z zaproszeniem do opracowania słownika filozoficznego, zawierającego także wiadomości historyczne o głównych przedstawicielach filozofii. Słownik jest pomyślany mniej więcej tak, jak niemiecki słownik Schmidta (Philosophisches Wörterbuch, Taschenbuch der Begriff und Denker, Kröners, Taschenausgabe, wyd. IX, 1934) lub Thormayera Philosophisches Wörterbuch (Teubners Kleine Fachwörterbücher, wyd. IV, 1930), będzie on przeznaczony dla szerszego ogółu inteligencji i młodzieży uniwersyteckiej, sfer nauczycielskich i każdego, kto potrzebować będzie wiadomości ze świata pojęć filozoficznych.

³¹ List Z. Zawirskiego do T. Czeżowskiego z 10.XII.1939 r. – Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Archiwalia T. Czeżowskiego, t. 194/V, k. 24. (zachowano pisownię oryginału).

³² List T. Czeżowskiego do Z. Zawirskiego z 7.03.1939 r. – Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Archiwalia T. Czeżowskiego, t. 194/V, k. 25.

Słownik ma ukazać się jeszcze w roku bieżącym i obejmować będzie około 25. arkuszy druku”³³.

W ostatecznej wersji artykułu informacja o słowniku przygotowywanym przez Zawirskiego ukazała się tylko w postaci przypisu.

Czeżowski stosownie do uwag Zawirskiego umieścił informację o słowniku w „Ruchu Filozoficznym”, dzięki czemu stała się ona powszechnie znana w polskim środowisku filozoficznym. Tuż przed wydaniem nr 3 „Ruchu Filozoficznego”, ostatniego, jaki udało się wydać przed wybuchem wojny, wprowadzał jeszcze ostatnie korekty do treści swego artykułu. W liście kierowanym do Danieli Gromskiej, która wówczas redagowała wspólnie z Izdorą Dąmbką „Ruch Filozoficzny” napisał:

Proszę o dołączenie do odsyłacza przy końcu mego artykułu *W sprawie polskiego słownika filozoficznego*, po informacji o słowniku prof. Zawirskiego następującego ustępu: „W czerwcu br. ukazał się nakładem »Mathesis Polskiej« w Warszawie zeszyt I wydawnictwa *Świat pojęć – słownik encyklopedyczny pojęć z dziedziny filozofii, psychologii, filozofii przyrody, socjologii etc.* Według prospektu wydawnictwa ma ono podawać informacje »opracowane w sposób przystępny dla każdego inteligentnego człowieka«, całość obejmie 3 zeszyty o łącznej objętości 300 stron. Wyjdą do września br. Redaktorem jest dr Gustaw Ichheiser, wśród współpracowników występują: dr. Janina Hosiasson-Lindenbaum, dr. Bolesław Sobociński i inni³⁴.

Słownik ten oczywiście nie miał szans na ukazanie się w całości i pozostał tylko projektem wydawcy. Podzielił zatem los podręcznego słownika Zawirskiego.

To zaiste interesujące zjawisko, że praca tak obszerna i po części fundamentalna jak *Podręczny słownik filozofii* przygotowany przez Zygmunta Zawirskiego nigdy nie ukazał się drukiem. W 110 rocznicę urodzin tego filozofa w „Przeglądzie Filozoficznym”³⁵ ukazały się niewielkie fragmenty tego słownika obejmujące fragmenty kilku zaledwie haseł wyłożonych w duchu „polskiej filozofii nauko-

³³ List Z. Zawirskiego do T. Czeżowskiego z 16.III.1939 r. – Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Archiwalia T. Czeżowskiego, t. 194/V, k. 26. (zachowano pisownię oryginału – podkreślenia autora listu).

³⁴ List T. Czeżowskiego do D. Gromskiej, Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Archiwalia T. Czeżowskiego, t. 194A/V, k. 199. List ten nie jest datowany. Zawarta w nim sugestia Czeżowskiego o poszerzenie tekstu artykułu o tę informację nie została jednak uwzględniona przez redaktorki zapewne ze względu na brak możliwości wprowadzenia tych zmian w trakcie druku czasopisma. Artykuł Czeżowskiego, *W sprawie polskiego słownika filozoficznego*, ukazał się w „Ruchu Filozoficznym” 1939, nr 3, s. 93–95. Przedruk tego artykułu zamieścił także „Ruch Filozoficzny” 2011, nr 4, s. 760–762 (numer specjalny z okazji 100-lecia istnienia tego czasopisma).

³⁵ Z. Zawirski, *Ze słownika filozoficznego (1938–1941)*, „Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria” 1993, nr 3, s. 71–79. Hasłem, które w tym tekście zajmuje najwięcej miejsca jest „prawda”.

wej”, do której sam siebie zaliczał. Hasła osobowe są w nim opracowane nader skromnie i obejmują tylko zasadnicze dane biograficzne poszczególnych filozofów oraz ich dorobek naukowy obejmujący tylko podstawowe prace opublikowane drukiem. Inaczej rzecz się ma z hasłami rzeczowymi, które zajmują nieraz po kilkanaście stron rękopisu. W *Przewodniku po zasobie Archiwum PAN* dość nietrafnie scharakteryzowano zawartość archiwaliów Zawirskiego obejmujących rękopis słownika: „nie publikowany *Słownik filozoficzny* obejmujący historię filozofii światowej od starożytności do czasów najnowszych (oprócz haseł osobowych hasła pojęć, zagadnień, szkół i kierunków – ok. 3600 k. rękopisu, hasła od B do Z, brak haseł na literę A, zagubionych za życia Z.Z.)”³⁶. Słownik nie ma bowiem charakteru historycznego, a jeśli już, to koncentruje się na zagadnieniach współczesnej autorowi „filozofii naukowej”.

Mimo zawikłanych dziejów projektu Zawirskiego nie można jednak twierdzić, że nie wywarł on żadnego wpływu na filozofię polską. Zawarte w nim charakterystyki i rozróżnienia wywarły bowiem niezatarty wpływ na jego ucznia Zbigniewa Jordana, co odnajdujemy choćby w jego fundamentalnej pracy *Philosophy and Ideology*³⁷, w której polska filozofia została scharakteryzowana i przedstawiona wedle rozróżnień, które spotkamy nie tylko w stricte historycznych pracach samego Zawirskiego jak *O współczesnych kierunkach filozofii*³⁸ czy *Les tendances actuelles de la philosophie polonaise*³⁹, ale również w samym słowniku.

Nasuujące się pytanie, czy warto dziś zrealizować zamysł Zawirskiego w praktyce i wydać w formie książkowej trud jego wieloletniej pracy, w zasadzie straciło już rację bytu. Słownik jest już w znacznej części zdezaktualizowany, a ponadto wiele haseł biograficznych dotyczy osób zupełnie nieznanymi współczesnym filozofom, choć były popularne w czasach, w których opracowywano hasła. Decydujące znaczenie ma jednak brak opracowanych haseł na literę „A”. Tym niemniej trud autora słownika zasługuje na upamiętnienie w historii filozofii polskiej nie tylko jako pewna synteza, ale zwłaszcza źródło wiedzy o tym, jak się zmieniają poglądy filozoficzne w rytm przemian historycznych.

³⁶ *Przewodnik po zasobie Archiwum PAN*, oprac. Pod kierunkiem H. Krajeńskiej i A. Kuleckiej, Polska Akademia Nauk – Archiwum, Warszawa 1999, s. 290–291.

³⁷ Z. Jordan, *Philosophy and Ideology: The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland Since the Second World War*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1963.

³⁸ Z. Zawirski, *O współczesnych kierunkach filozofii*, Wyd. Wiedza-Zawód-Kultura, Kraków 1947.

³⁹ Z. Zawirski, *Les tendances actuelles de la philosophie polonaise*, „Revue de Synthèse” 1935, vol. 10, s. 129–144.

Unfinished project of Zygmunt Zawirski

Zygmunt Zawirski (1882–1948) is one of the less known but very significant personality in shaping the face of philosophical Lvov-Warsaw School. A text presented here has an anniversary character and the upcoming 130-year anniversary of his birth is a great opportunity to remind the philosopher of the first generation of Lvov-Warsaw School to students.

In the first years of his scientific work he was clearly influenced by his teacher, Kazimierz Twardowski, who represented (at that time) the mainstream of psychologism in philosophy. In the research of Immanuel Kant's achievements, he has been profoundly known for the philosophical tradition and modern studies of determinants of human perception and understanding reality. Resources which he has collected during these studies, led him to write the author's Handy Dictionary of Philosophy. It was created before the World War II but it has never been published. The article presented here reconstructs the process of developing the Dictionary and presents some conditions, which gave it the specific structure and arrangement of passwords offered there. In conclusion, the author evaluates the validity of any modern edition of this dictionary, which still maintains many of cognitive qualities, especially for Polish historians of Polish philosophy.

Kazimierz M. Wolsza

Filozofia Boga w późnej twórczości ks. Franciszka Sawickiego
(1877–1952)

Philosophy of God in Franciszek Sawicki's late artistic work

Krzysztof Kamiński

Fides et ratio a fideizm i racjonalizm u Stefana Swieżawskiego

Fides et ratio versus fideism and rationalism

in Stefan Swieżawski's work

KAZIMIERZ M. WOLSZA

Filozofia Boga w późnej twórczości ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952)

Jego [F. Sawickiego] zainteresowania,
obok teologii, antropologii, aksjologii i historii filozofii,
obejmowały także filozofię Boga.
Stanisław Kowalczyk¹

Ks. Franciszek Sawicki (1877–1952) zajmował się filozofią Boga przez niemal cały okres twórczości. Pełna rekonstrukcja poglądów pelplińskiego filozofa z obszaru filozofii Boga wymagałaby więc odwołania się do większości jego pism. Stanisław Kowalczyk wskazuje na to, że problematyka ta występowała u Sawickiego w pracach o różnym charakterze, bowiem „idea Boga jest częstym przedmiotem jego rozważań: historycznych i systematycznych”². Dodajmy, że oprócz prac historycznych i systematycznych, dotyczących wprost problemu Boga, różne przyczynki do filozofii Boga można odnaleźć także w publicystyce oraz w szeregu dygresji lub w konkluzjach prac dotyczących innych zagadnień.

Niniejszy artykuł dotyczyć będzie filozofii Boga, rozwijanej przez Sawickiego w ostatnich latach życia, która znalazła wyraz w pracach polskojęzycznych, głównie z lat 1947–1952 (będzie też kilka odwołań do polskojęzycznych tekstów z okresu międzywojennego). Ks. Janusz S. Pasierb (1929–1993) pisze o późnym, powojennym okresie życia i pracy Sawickiego następująco:

Kiedy wstępowałem 21 września 1947 do Seminarium Duchownego w Pelplinie, ks. Sawicki był już wiekowy. Spośród naszych profesorów był najstarszy – i najslawniejszy. Miał za sobą ponad trzydzieści książek w różnojęzycznych wydaniach, nieprzeliczoną ilość artykułów i rozpraw, i miejsce w panteonie współ-

¹ S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, s. 386.

² Tamże.

czesnej myśli teologicznej [...]. Ks. Sawicki był więc dla nas właściwie pomnikiem dawnego, nieistniejącego już Pelplina sprzed pierwszej i drugiej wojny światowej, miasteczka uczonych duchownych, wymordowanych w pierwszych dniach okupacji hitlerowskiej. [...] Z reguły przychodził [na wykłady] trochę wcześniej, zatrzymywał się na podeście pierwszego lub drugiego piętra i przez witrażowe okno patrzył na park nad rzeką. Takim go widzę, gdy sięgnę najdalej w czas: wysoka, tęga sylwetka w czarnym płaszczu do kostek, nieruchomo kontemplująca pory roku wpisujące się kolejno zielenią, złotem, czerwienią i szarością w seminaryjnym witrażu³.

W czasie, o którym pisze J. S. Pasierb, Sawicki nie wykladał już przedmiotów filozoficznych w swym jedynym miejscu pracy dydaktycznej – seminarium duchownym diecezji chełmińskiej w Pelplinie, a jedynie przedmioty teologiczne: teologię dogmatyczną i fundamentalną. Jego piśmiennictwo – tak zróżnicowane tematycznie we wcześniejszym okresie – zdominowały teraz dwa główne tematy: filozofia egzystencjalna (w różnych odmianach) oraz właśnie filozofia Boga, której także starał się nadać egzystencjalną postać⁴. Spostrzeżenie to odpowiada nakreślonemu przez J. S. Pasierba obrazowi sędziwego mędrca, spokojnie kontemplującego rzeczywistość i wypowiadającego się w sprawach najważniejszych.

Analiza późnych poglądów Sawickiego na tematy związane z filozofią Boga zostanie poprzedzona ogólną charakterystyką poglądów wcześniejszych w tej materii, co wymaga także wglądu w niektóre dawniejsze prace niemieckojęzyczne. Zostaną tu przede wszystkim wyeksponowane najbardziej oryginalne cechy filozofii Boga Sawickiego, wyróżniające jego twórczość w tej dziedzinie na tle ówczesnego piśmiennictwa neotomistycznego.

1. Rozwój filozofii Boga w pismach Franciszka Sawickiego

Problematyka filozofii Boga – przede wszystkim istnienia i pojęcia Boga – obecna była w piśmiennictwie Sawickiego od najwcześniejszych publikacji. Już w 1905 r., w krótkim artykule na temat modlitwy, poruszył on problem porządku panującego w przyrodzie (*Naturordnung*). Problem ów – analizowany jako podstawa argumentacji teistycznej – będzie się przewijał w późniejszych pracach jeszcze wielokrotnie, aż do artykułów z ostatnich lat⁵.

³ J. S. Pasierb, *Ksiądz Franciszek Sawicki*, [w:] J. S. Pasierb, *Miasto na górze*, Pelplin 2000, s. 61–62.

⁴ Problematyce filozofii egzystencjalnej w ujęciu Sawickiego poświęcony był poprzedni artykuł: K. Wolsza, *Egzystencjalny charakter filozofii chrześcijańskiej według ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952)*, „Studia z Filozofii Polskiej” 5 (2010), s. 161–191.

⁵ F. Sawicki, *Gebetserhörung und Naturordnung*, „Theologische Quartalschrift” 87 (1905), s. 580–592; por. tenże, *Co przyroda mówi o Bogu*, „Przegląd Powszechny” 230 (1950), s. 400–401.

Od 1907 r. Sawicki publikował w czasopiśmie „Der Katholische Seelsorger” cykl artykułów apologetycznych (seria: *Apologetische Grundfragen*), w których podejmował także problematykę argumentacji za istnieniem Boga, a więc problematykę zaliczaną na ogół do filozofii Boga. Autor w kolejnych odcinkach przedstawiał problem Boga we współczesnej filozofii, zarysował typologię argumentacji za istnieniem Boga („dowody” kosmologiczne, teleologiczne i psychologiczne), omawiał też kwestię relacji Boga do świata (stanowiska teizmu i panteizmu)⁶. Wszystkie te wątki znajdziemy także w późniejszych pracach Sawickiego, a zaproponowana typologia argumentacji stanie się dla niego schematem, w którym będzie przedstawiał różne dyskursy teistyczne. Publikacje z serii *Apologetische Grundfragen* przygotowywały go do napisania jednej z najbardziej popularnych książek o charakterze apologetycznym: *Die Wahrheit des Christentums*, mającej w latach 1911–1924 aż osiem wydań, w której występują wspomniane wyżej tematy⁷.

Szczególne znaczenie w twórczości Sawickiego, gdy chodzi o filozofię Boga, miała monografia z 1926 r.: *Die Gottesbeweise*⁸. Zalicza się ją dziś do klasyki dwudziestowiecznej literatury z obszaru filozofii Boga. Jest nie tylko cytowana przez niemieckich i polskich myślicieli, zajmujących się tą dyscypliną, ale niektóre jej tezy stały się przedmiotem żywych dyskusji i polemik, toczonych jeszcze kilkadziesiąt lat po jej wydaniu⁹. Kwestia recepcji książki Sawickiego *Die Gottesbeweise* w polskiej filozofii Boga zasługiwałaby zresztą na odrębne opracowanie, jako że odnosili się do niej najważniejsi myśliciele neotomistyczni, zajmujący się tą dyscypliną. Akcenty polemiczne pod adresem pracy Sawickiego pojawiły się już w pierwszych (niemieckich i polskich) jej recenzjach. Książka odbiegała bowiem

⁶ F. Sawicki, *Erkenntnistheoretische Voraussetzungen der Gottesbeweise*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 291–301; tenże, *Der Weg zu Gott nach moderner Auffassung*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 339–350; tenże, *Der kosmologische Gottesbeweis*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 387–401; tenże, *Der theologische Gottesbeweis*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 435–450; tenże, *Der psychologische Gottesbeweis*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 483–490; tenże, *Theismus und Pantheismus*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 541–553.

⁷ F. Sawicki, *Die Wahrheit des Christentums*, Paderborn 1911 (cyt. wyd. VIII: Paderborn 1924).

⁸ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926.

⁹ O. Muck, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1990, s. 129; R. Löw, *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994, s. 205; K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I: *Argumentacja za istnieniem Boga z początku trwania czasowego wszechświata i z początku życia organicznego*, Warszawa 1955, s. 13–17, 96–97, 213–214; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II: *Argumentacja za istnieniem Boga z zależności treściowej poznawanych przez nas prawd, z porządku panującego w biokosmosie, z przygodności rzeczy oraz z ruchu, jaki występuje w przyrodzie*, Warszawa 1957, s. 207–212, 293–298; W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968, s. 87–88, 139–140, 471–472; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 17; tenże, *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, s. 386–393; K. Wolsza, *Argumentacja za istnieniem Boga w ujęciu Hansa Künga. Analiza metodologiczna*, Opole 1994, s. 28–29, 90–92, 191–192.

od większości ówczesnych neotomistycznych wykładów filozofii Boga¹⁰. Polski recenzent, ks. Ludwik Wasilkowski, dogmatyk z Włocławka, w recenzji z 1926 r. komplementował erudycję Sawickiego, ale zarazem stwierdzał:

Większość rozumowań przeprowadzona jest według zasad, na które, jako zwolennik filozofii św. Tomasza, nie zgodziłbym się. [...] Ks. Sawicki w kwestii podstaw dowodów istnienia Boga stoi na stanowisku podobnym do wielu innych filozofów katolickich, zwłaszcza niemieckich. [...] Staje więc ks. Sawicki na stanowisku przeciwnym do szkoły panującej w większości katolickich uczelni, stanowisku jednak, które posiada za sobą poważne argumenty, a częściowo tradycję¹¹.

Recenzent stara się, jak widać, oddać sprawiedliwość pracy Sawickiego. Jego opinie są dość celne. To prawda, że filozofia Boga u Sawickiego wykraczała poza ramy nurtu tomistycznego, niemniej jednak miała oparcie w szerszej tradycji chrześcijańskiej, i to nawet w tradycji scholastycznej (scholastyka bowiem to nie tylko Tomasz z Akwinu). Sawicki, owszem, nawiązywał do Tomasza (1225–1274), ale także do: Augustyna (354–430), Bonawentury (1217–1274), Mistra Eckharta (1260–1327/28), Franciszka Suareza (1548–1617), Blaise Pascala (1623–1662), Johna Henry’ego Newmana (1801–1890). Wzorem innych współczesnych katolickich pisarzy, zwłaszcza niemieckich, starał się o uwspółcześnienie filozofii chrześcijańskiej, a wymagało to – ich zdaniem – także wyjścia poza niektóre zasady i język tomizmu. Czy samotny myśliciel z Pelplina, w którym spędził niemal całe życie, pracujący poza jakimś ukształtowanym środowiskiem filozoficznym, może być zaliczony do szerszego nurtu myślowego, czy też (jak się czasem twierdzi) był eklektykiem? Jest to kolejne pytanie, które należałoby podjąć w osobnym, bardziej interpretacyjnym opracowaniu. Sam Sawicki dostrzegał, przynajmniej w filozofii niemieckiej, nowy (czy może odnowiony) nurt swoistego chrześcijańskiego egzystencjalizmu (egzystencjalnego „przebudzenia” filozofii chrześcijańskiej), do którego zaliczał m.in.: Theodora Haeckera (1879–1945), Petera Wusta (1884–1940), Romana Guardiniego (1885–1968), Ericha Przywarę SJ (1889–1972). Wyróżniającą się w tym nurcie pracą była książka Przywarę *Christliche Existenz*¹², o której pisał:

Systematycznie, choć w krótkim zarysie, przedstawił egzystencję w oświele-
niu wiary jeden tylko E. Przywara (*Christliche Existenz*, Leipzig 1934)¹³.

¹⁰ Zob. np. L. Feutscher, *Rec.* (F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Paderborn: Schöningh 1926), „Zeitschrift für Katholische Theologie” 1926, s. 553–561; L. Wasilkowski, *Rec.* (F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Paderborn: Schöningh 1926), „Ateneum Kapłańskie” 18 (1926), s. 537–542.

¹¹ L. Wasilkowski, art. cyt., s. 539 (w cytacie uwspółcześniam pisownię).

¹² E. Przywara, *Christliche Existenz*, Leipzig 1934.

¹³ F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948), t. 225, s. 346; por. tenże, *Teologia egzystencjalna*, „Homo Dei” 27 (1958), nr 1, s. 66–67.

Sawicki chyba sam chętnie umieściłby się w tym nurcie współczesnej mu filozofii chrześcijańskiej. Identyfikował się z wieloma opiniami, formułowanymi m.in. przez Przywarę, i znajdował w nich inspiracje. Można ponadto wskazać wiele analogii pomiędzy niektórymi ujęciami Sawickiego oraz poglądami takich autorów niemieckich, jak: Karl Adam (1876–1966) i Johannes Hessen (1889–1971)¹⁴.

Na czym jednak polegała zasygnalizowana przez L. Wasilkowskiego odmienność książki *Die Gottesbeweise* w stosunku do „szkoły panującej w większości katolickich uczelni”? Otóż można wskazać kilka najbardziej charakterystycznych punktów. Większość z nich stanowiła przedmiot uwag i polemik, jakie prowadzili z książką Sawickiego m.in. tacy autorzy polscy, jak: Jan K. Dorda SJ (1891–1971), Wincenty Granat (1900–1979), Kazimierz Kłósak (1911–1982), Stanisław Kamiński (1919–1986), Zofia J. Zdybicka USJK, Antoni B. Stępień, Stanisław Kowalczyk, Stanisław Ziemiański SJ¹⁵. Przybliżmy niektóre z owych charakterystycznych punktów.

Stanowisko Sawickiego chyba najbardziej różniło się od opracowań neotomistycznych interpretacją zasady racji dostatecznej, zakładanej w metafizycznych argumentacjach za istnieniem Boga. Sawicki nie uznawał jej za jedną z *principia per se nota* (zasad bezpośrednio oczywistych i intuicyjnie poznawanych), nie uważał jej też za zdanie analityczne ani za zasadę, którą można by wyprowadzić z zasady niesprzeczności. Traktował ją raczej jako postulat ludzkiego rozumu, oparty na zaufaniu do niego i do rzeczywistości. Ponieważ zasada racji posiada fundamentalne znaczenie w argumentacjach metafizycznych, takie właśnie jej uprawomocnienie (podmiotowe – przez akt zaufania) wnosi do metafizycznych argumentacji za istnieniem Boga element irracjonalny, o którym zresztą Sawicki pisał wprost¹⁶. I to właśnie ten punkt spotkał się z najostrzejszymi krytykami ze

¹⁴ Por. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, s. 104–106.

¹⁵ J. K. Dorda, *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniami w kosmologii i w teodycei*, Kraków 2001, s. 81–89; W. Granat, *Teodycea*, dz. cyt., s. 140; K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. I, dz. cyt., s. 96, 232–233; S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, t. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 64; Z. J. Zdybicka, *Poznanie Boga dziś*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 435–446; A. B. Stępień, *Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki*, „Więź” 4 (1961), z. 9, s. 28–36; S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 122–123; tenże, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 92–93; S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 2008, s. 51–52, 127.

¹⁶ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926, s. 27–38; 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–

strony autorów neotomistycznych, broniących racjonalnego, a nawet naukowego, charakteru metafizycznych dyskursów teistycznych. W. Granat pisał np.:

Stanowisko ks. Sawickiego w tłumaczeniu zasady dostatecznej racji jest aż nadto irracjonalne i wiedzie do sceptycyzmu; jeśli bowiem akt wolnej i ufającej woli jest konieczny, aby uznać wartość obiektywną zasady dostatecznej racji, to dlaczego jest on racjonalny i obowiązuje? U podstaw zasady dostatecznej racji mielibyśmy więc irracjonalizm, gdyż przed jej uzasadnieniem ufalibyśmy jej obiektywnej wartości. Ufność taka byłaby czynnikiem natury emocjonalnej i jeśli uprzedzałaby zasadę dostatecznej racji, to by należało wnioskować, że cała zasada posiada charakter jakiegoś ślepego posłuszeństwa; ostatecznie popadlibyśmy w swoisty fideizm. [...] Argumenty metafizyczne i racjonalne oparte na ufności, a nie na oczywistości zasad rozumowych, wydają się bezcelowe i właściwie tracą swój racjonalny charakter, a nadto propagują intuicjonizm, i to dosyć trudny: ufność i wiara w rozumność całego bytu są właściwie próbą dopatrzenia się w nim rozumności, a więc jakąś załączkową intuicją¹⁷.

Podobny wydźwięk miały opinie innych rodzimych autorów, którzy nie mogli się zgodzić z podejściem Sawickiego do zasady racji i z jego oceną argumentacji metafizycznych, zawierających element irracjonalny. Zarzuty irracjonalizmu, fideizmu, intuicjonizmu, sceptycyzmu, jakie pojawiły się w tekście Granata, wystąpiły także w opiniach m.in. J. K. Dordy, K. Kłósaka, S. Kamińskiego, Z. J. Zdybickiej, A. B. Stępnia, S. Kowalczyka. Wymowne i reprezentatywne dla środowiska polskich neotomistów jest zdanie K. Kłósaka: „Nic nas [...] nie zmusza do pójścia drogą wyznaczoną przez ks. Sawickiego”¹⁸.

Innym oryginalnym i spornym punktem filozofii Boga Sawickiego było odrzucenie przez niego metafizycznej zasady ruchu (*Omne quod movetur, ab alio movetur*), a w konsekwencji – pierwszej drogi Tomaszowej (*ex motu*)¹⁹. Uważał on (inaczej niż wielu neotomistów), że zasada ruchu, sformułowana przez Arystotelesa, wykracza poza zasadę przyczynowości (*Der aristotelische Satz geht über das Kausalgesetz hinaus*)²⁰. Tacy neotomiści, jak m.in.: Régis Jolivet (1850–1955), Kazimierz Wais (1865–1934), Reginald Garrigou-Lagrange OP (1877–1964), Joseph de Vries SJ (1898–1989), uważali natomiast zasadę ruchu za wyraz zasady przyczynowości²¹. Sawicki twierdził, że nie ma konieczności, by pierwszego po-

418 (przekład polski: *Element irracjonalny w podstawach naszego poznania a sprawa dowodów na istnienie Boga*, tł. M. Michalski, „Życie i Myśl” 6 [1956], nr 3, s. 3–10); tenże, *Das Irrationale im Weltgrund*, „Philosophisches Jahrbuch” 52 (1939), s. 369–383.

¹⁷ W. Granat, *Teodycea*, dz. cyt., s. 140.

¹⁸ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. I, dz. cyt., s. 96.

¹⁹ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., s. 58–63.

²⁰ Tamże, s. 58–59.

²¹ Por. K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, dz. cyt., s. 195.

ruszyciela pojmować w sposób maksymalistyczny i utożsamiać go z Bogiem. Jego zdaniem bowiem, nie można wykluczyć możliwości „autokinezy”, czyli istnienia bytu, który do swego ruchu nie potrzebowałby czynnika zewnętrznego, a zarazem nie byłby bytem absolutnym²². K. Kłósak tak pisał o stanowisku pelplińskiego filozofa:

Ks. Sawicki wysunął zastrzeżenia nie tylko co do założeń metafizycznych tradycyjnego argumentu kinetycznego, ale również co do rezultatu, do jakiego ten argument prowadzi. Zdaniem naszego myśliciela, analiza pojęcia pierwszego motoru nie narzuca nam wniosku, iż ten motor musi być Bogiem. Istota, która w całej pełni realizuje w sobie uzdolnienie do autokinezy, nie musi być utożsamiana z bytem *a se*²³.

W późnych tekstach Sawickiego, stanowiących podstawę niniejszego opracowania, nie znajdujemy niemal żadnych odwołań do argumentacji kinetycznej. Swym krytycznym stanowiskiem wobec drogi *ex motu* Sawicki uprzedzał, a nawet – obok pracy Jana Salamuchy (1903–1944)²⁴ – zainspirował wielką debatę na jej temat, jaka przetoczyła się przez polską filozofię neotomistyczną po drugiej wojnie światowej. K. Kłósak pisze o tym wprost w drugim tomie dzieła *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*²⁵. W debatę tę, obok K. Kłósaka, zaangażowali się najważniejsi przedstawiciele myśli neotomistycznej w Polsce, m.in.: Witold Pietkun (1911–1981), Tadeusz S. Wojciechowski (1917–2000), Mieczysław A. Krąpiec (1921–2008), Stanisław Ziemiański SJ²⁶.

W dalszej charakterystyce pracy Sawickiego, *Die Gottesbeweise*, można zwrócić uwagę na oryginalną typologię argumentacji za istnieniem Boga. Jej zarys spotykamy także we wcześniejszych publikacjach, przede wszystkim w: *Die Wahrheit des Christentums*. Sawicki podzielił argumentacje za istnieniem Boga na dwie grupy: argumenty kosmologiczne (z istnienia świata przygodnego, ze stawiania się rzeczy w świecie, z układu rzeczy w świecie) oraz argumenty psycholo-

²² F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., s. 126–128, 156–166.

²³ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, dz. cyt., s. 211; por. tamże, s. 26, 74, 195, 203–208; 293–298; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 70; S. Ziemiański, *Teologia naturalna*, dz. cyt., s. 175.

²⁴ J. Salamucha, *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 15 (1934), z. 1–2, s. 53–92.

²⁵ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, dz. cyt., s. 298; por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 83–84.

²⁶ J. Woźny, *Zagadnienie ruchu w dyskusji nad argumentacją kinetyczną za istnieniem Boga w Polsce w latach 1949–1968*, Nysa 1984 (mps w archiwum Katedry Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii UO). Wykaz najważniejszych prac można też znaleźć w tekście: H. I. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga w polskiej powojennej literaturze filozoficznej (1945–1980)*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, dz. cyt., s. 455–581, zwł. s. 571–577.

giczne (z praw życia duchowego, z celowego stosunku między naturą a światem ducha, z celowego dążenia ludzkiego ducha ku Bogu).

Pierwsza grupa argumentów – argumenty kosmologiczne – zawierała zreinterpretowane drogi Tomasza z Akwinu oraz argumenty odnoszące się do nauk przyrodniczych. Sawicki najpierw wymienił argument z istnienia świata przygodnego (*Kontingenzbeweis*) i uznawał go za najbardziej wartościowy. Twierdził też, że do niego sprowadza się argument z przyczynowości sprawczej, który jest po prostu szczególną formą argumentu przygodnościowego (*In gewissen Sinne ist also Kausalitätsbeweis nur eine besondere Form Kontingenzbeweis*)²⁷.

Następnie Sawicki omawiał wśród argumentów kosmologicznych te, które dotyczyły procesów w świecie i odwoływały się do wiedzy naukowej. Chodziło tu przede wszystkim o argument ze wzrostu entropii (prawo wzrostu entropii miało wskazywać na czasowy początek wszechświata, a pośrednio na istnienie Stwórcy). Był on w owym czasie dość popularny, miał różne wersje, dziś jednak jest najczęściej pomijany w podręcznikach filozofii Boga, m.in. ze względu na zastrzeżenia, jakie pod jego adresem formułował również Sawicki. Warto tu zauważyć, że stanowisko Sawickiego odnośnie do argumentu z entropii uległo zasadniczej zmianie. W pierwszym wydaniu pracy *Die Wahrheit des Christentums* z 1911 r. przyjmował on jeszcze ów argument bez zastrzeżeń²⁸. W wydaniu drugim (1913) nadal go akceptował, uwzględniał jednak zastrzeżenia, jakie zrodziły się pod wpływem krytyki, podniesionej przez fizyka i filozofa z Trewiru, Caspara Isenkrahego (1844–1921)²⁹. Autor ten twierdził m.in., że wzrost entropii mógł być zapoczątkowany wielokrotnie lub też mógł się zacząć bez określonego punktu początkowego („asymptotycznie”). W trzecim wydaniu *Die Wahrheit des Christentums* (1918) Sawicki właściwie odrzucił ten argument. Podobnie było w kolejnych wydaniach oraz w książce *Die Gottesbeweise*³⁰. Zmiana stanowiska wobec argumentu entropologicznego była rezultatem m.in. korespondencji, jaką Sawicki prowadził z jej krytykiem – C. Isenkrahem. Korespondencja ta została potem opublikowana przez C. Isenkrahego, a Sawicki wspominał o niej w swej autoprezentacji, jaka ukazała się w zbiorze, wydanym przez Erwina Stangea³¹.

²⁷ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., s. 128.

²⁸ F. Sawicki, *Die Wahrheit des Christentums*, Paderborn 1911, s. 54–57.

²⁹ F. Sawicki, *Die Wahrheit des Christentums*, wyd. II, Paderborn 1913, s. 60; C. Isenkrahe, *Energie, Entropie, Weltanfang, Weltenden*, Trier 1910.

³⁰ F. Sawicki, *Die Wahrheit des Christentums*, wyd. III, Paderborn 1918, s. 60–61; tenże, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., s. 129–136.

³¹ C. Isenkrahe, *Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche mit Ausblicken auf die philosophische Apologetik*, cz. III: Briefwechsel zwischen Prof. Dr. Sawicki – Pelplin und Prof. Dr. Isenkrahe – Trier über eine Unendlichkeitsfrage, die für den apologetischen Entropiebeweis grundlegend ist, Bonn 1920; F. Sawicki, *Selbstdarstellung*, [w:] *Die Religionswissenschaft der*

W grupie argumentów kosmologicznych Sawicki omówił jeszcze argumenty z układu rzeczy. Największe znaczenie miał tu argument z celowości. Sawicki odróżniał celowość wewnętrzną (*innere Zielstrebigkeit*) oraz zewnętrzną (*äußere Zweckmässigkeit*). Celowość wewnętrzna wyraża się w funkcjonalnej całości organizmu żywego, natomiast zewnętrzna – w prawach przyrody i uporządkowaniu naturalnych procesów³². Nowością, jaką wprowadził nasz autor do rozważań nad argumentem z celowości, było podzielenie go na dwa: na argument z praw przyrody (nomologiczny) i z ich celowości (teleologiczny)³³. Wśród argumentów z układu rzeczy Sawicki omówił także drugi z argumentów odwołujący się do nauk przyrodniczych – tzw. argument „biologiczny”, czyli z początku życia organicznego na ziemi. Nie zyskał on jednak jego uznania, podobnie jak argument ze wzrostu entropii³⁴.

Wśród argumentów psychologicznych – z drugiej grupy argumentów w typologii Sawickiego – pewną nowością było sformułowanie wywodu na temat harmonii pomiędzy prawami ducha a światem zewnętrznym (np. między prawami myślenia a prawami przyrody). Harmonia ta miałaby wskazywać na istnienie Stwórcy ducha. Sawicki zebrał też poglądy filozofów, którzy w oparciu o analizę życia duchowego, przede wszystkim w oparciu o istnienie prawa moralnego, formułowali postulaty istnienia bytu absolutnego (I. Kant, J. H. Newman)³⁵. Argument „moralny” – z istnienia prawa moralnego – był ważnym składnikiem filozofii Boga rozwijanej przez Sawickiego.

Książka z 1926 r. wyznaczyła Sawickiemu drogi późniejszego myślenia w obszarze filozofii Boga. Pomimo krytyk nie zmodyfikował on ani nie zmienił najbardziej charakterystycznych dla siebie rozwiązań, np. podejścia do zasady racji dostatecznej. W artykule z 1950 r., *Bóg filozofii a Bóg religii*, napisał m.in.:

Filozofii chodzi li tylko o poznanie prawdy, pragnie więc ona udowodnić, że Bóg istnieje, wykazać, jaka jest jego istota i jaki stosunek do człowieka³⁶.

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; por. K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. I, dz. cyt., s. 13–14.

³² F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., 144–156; por. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 169–180.

³³ Por. W. Granat, *Teodycea*, dz. cyt., s. 87–88; Z. Ziemiański, *Teologia naturalna*, dz. cyt., s. 207.

³⁴ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., s. 139; por. K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. I, dz. cyt., s. 213–214; S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 40.

³⁵ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., s. 184–193; por. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 243; tenże, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 243.

³⁶ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, „Przegląd Powszechny” 67 (1950), t. 230, s. 214.

W przytoczonych słowach autor wskazał trzy cele, jakie powinna, jego zdaniem, realizować filozofia Boga. Są nimi: (1) wykazywanie (środkami filozoficznymi), że Bóg istnieje; (2) charakterystyka pojęcia (istoty) Boga; (3) omówienie kwestii relacji Boga do świata i człowieka. Te trzy bloki zagadnień były obecne w pracy *Die Gottesbeweise*, w innych tekstach Sawickiego, odpowiadają też one strukturze tradycyjnych wykładów filozoficznej nauki o Bogu. Dwoma podstawowymi traktatami, składającymi się na te wykłady, są bowiem traktaty o istnieniu i o naturze Boga. Czasem dodawana bywa również charakterystyka relacji Boga do świata (problem teizmu, deizmu, panteizmu), a szczególnie do człowieka³⁷. Przytoczone słowa i cele mogą nam także posłużyć jako schemat do dalszej analizy poglądów Sawickiego w zakresie filozofii Boga.

2. Argumentacje za istnieniem Boga

W późnych pismach Sawickiego na tematy związane z filozofią Boga można dostrzec założony podział argumentacji za istnieniem Boga na dwie grupy: argumentacje kosmologiczne (odwołujące się do świata zewnętrznego) i argumentacje psychologiczne (odwołujące się do przeżyć człowieka). Taki podział wystąpił już, jak pamiętamy, w książce *Die Gottesbeweise*. Używając bardziej współczesnej terminologii, te pierwsze nazwalibyśmy raczej argumentacjami metafizycznymi, drugie – antropologicznymi. W omawianym okresie Sawicki nie napisał książki, która (jak *Die Gottesbeweise*) stanowiłaby całościowe opracowanie problematyki filozofii Boga (trzech wymienionych wyżej grup zagadnień). Poszczególne tematy są rozproszone w artykułach lub w ich fragmentach. Spróbujmy obecnie wydobyć te wątki, które dotyczą argumentacji tak z jednej, jak i z drugiej grupy.

2.1. Argumentacje metafizyczne

Sawicki przyjmował jako swój pogląd przekonanie „filozofii katolickiej” o możliwości argumentowania za istnieniem Boga na podstawie istnienia i własności świata. Dodajmy, że pogląd taki został wyrażony w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej (*Dei Filius*) Soboru Watykańskiego I³⁸. Stanowisko Sawickiego wyrażają m.in. takie jego wypowiedzi na ten temat:

³⁷ Zob. np. W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, dz. cyt., cz. I: *Istnienie Boga*, s. 31–359; cz. II: *Natura Boga*, s. 361–448; Z.J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, art. cyt., cz. II: *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 130–153; cz. III: *Poznanie natury Boga (Kim Bóg jest?)*, s. 153–157; cz. IV: *Bóg a świat*, s. 157–160.

³⁸ Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej (Dei Filius)*, p. 45, kan. I. 1, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: *Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 903, 907.

Przeprowadzenie naukowych dowodów na istnienie Boga wymaga, rzecz jasna, rozważania głębokich i trudnych zagadnień metafizycznych. Ale prosta myśl o Bogu Stwórcy narzuca się rozumowi ludzkiemu niejako samorzutnie³⁹.

Filozofia katolicka podtrzymuje, że rozum zdolny jest poznać Boga i możliwe są nawet naukowe dowody istnienia Boga⁴⁰.

Sawicki nie używał tu słowa „dowód” w ścisłym, logiczno-metodologicznym znaczeniu, ale raczej jako synonimu szerzej rozumianej argumentacji, w której da się wskazać przesłanki i schematy rozumowania (podobnie używa się nazwy *die Gottesbeweise* w literaturze niemieckojęzycznej). W apologetycznej pracy, *Dlaczego wierzę?*, Sawicki pisze, że „dowody same nie są tak jasne i oczywiste, jak elementarne dowody matematyczne”⁴¹. Jego zdaniem, możliwe są różne drogi myślowe, przebiegające od refleksji nad światem do afirmacji istnienia Boga. Może to być droga spontaniczna, w której nie zakłada się jakichś złożonych procedur argumentacyjnych ani narzędzi metafizycznych. O takiej drodze – twierdzi nasz autor – mówi np. biblijna Księga Mądrości, w słowach: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Sprawcę” (Mdr 13, 5)⁴². Oprócz spontanicznej drogi istnieje jeszcze droga „naukowa”, tzn. taka – powiedzielibyśmy dziś raczej – w której próbuje się uzasadnić prawdziwość przesłanek, zobiektywizować rozumowania i nadać im możliwe znamiona naukowe. Odnosi się wrażenie, że Sawicki (szczególnie w omawianym okresie) przywiązywał mniejszą wagę niż inni neotomiści – zwłaszcza J. Salamucha i autorzy do niego nawiązujący – do wykazywania racjonalnego czy „naukowego” charakteru argumentacji metafizycznych, a zwłaszcza ich struktury logicznej⁴³. Jego teksty z lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. są raczej opisem drogi spontanicznej. Argumenty metafizyczne są w tych pismach przedstawione w sposób dość skrótowy, bez szczegółowej rekonstrukcji przesłanek i procesów rozumowań. Jest to raczej – by użyć tu sformułowania Tomasza z Akwinu – wskazywanie „drogi”. S. Kowalczyk dostrzega tę cechę także we wcześniejszych publikacjach naszego autora, pisze

³⁹ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, „Przegląd Powszechny” 67 (1950), t. 231, s. 393.

⁴⁰ F. Sawicki, *Poznanie wartości*, „Polonia Sacra” 5 (1952), z. 3, s. 188.

⁴¹ F. Sawicki, *Dlaczego wierzę?*, Poznań 1935; cyt. wyd. II: Kraków 1948, s. 94; por. tenże, *Wiera religijna i nauki przyrodnicze*, art. cyt., s. 71–72.

⁴² F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 394; por. K. Romaniuk, *Biblijna teologia przyrody*, Warszawa 1999, s. 3.

⁴³ Por. J. Salamucha, *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, art. cyt., s. 53–92. Dyskusje wokół propozycji Salamuchy zawierają m.in. prace: *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. E. Nieznański, Warszawa 1980; *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Kraków–Tarnów 1995; K. Wolsza, *O polskim „tomizmie analitycznym”*, „Arcana” 1995, nr 5, s. 160–164.

bowiem, że „ks. Franciszek Sawicki nie był zamiłowany w spekulatywnych rozważaniach, dlatego ontologiczne atrybuty Boga omówił skrótowo”⁴⁴.

Można odnieść wrażenie, że w okresie po II wojnie światowej Sawicki nieco więcej uwagi niż wcześniej poświęcił filozofii przyrody i naukom przyrodniczym, choć znamy teksty na ten temat także z okresu przedwojennego⁴⁵. Jak wiemy, wcześniej odrzucił on argumenty odwołujące się wprost do wyników tych nauk, szczególnie argumenty ze wzrostu entropii oraz z początku życia organicznego. Nawet wtedy jednak, gdy krytykował te argumentacje, to dostrzegał psychologiczną wartość odwoływania się w filozofii Boga do nauk przyrodniczych⁴⁶. W okresie powojennym jeszcze wyraźniej widział potrzebę poruszenia kwestii relacji nauk do metafizyki i religii. Być może miał na to wpływ nowy kontekst – propagowanie światopoglądu ateistycznego, często zwanego naukowym. W jednym z powojennych tekstów Sawickiego czytamy:

Głosi się znowu z zadziwiającą nieraz pewnością, że wiara religijna sprzeczna jest z nauką, szczególnie z wiedzą przyrodniczą. Nietrudno jest wykazać, że zasadniczej sprzeczności między nimi nie ma. Więc przyrodnik jako taki nie ma jeszcze powodów, by być ateistą⁴⁷.

Sawicki nie napisał żadnego metafizycznego tekstu, w którym zajmowałby się relacją metafizyki i filozofii Boga do nauk przyrodniczych, nie opracował też metafizycznego traktatu, z którego moglibyśmy zrekonstruować jego stanowisko w kwestii relacji nauk przyrodniczych do metafizyki i filozofii Boga. Pomimo to na podstawie kilku jego rozproszonych uwag możemy wnosić, że dopuszczał możliwość uprawiania takiej metafizyki i filozofii Boga, która w punkcie wyjścia przyjmowałaby twierdzenia i teorie nauk przyrodniczych. Stanowiska samych przyrodników wobec problemu Boga są zróżnicowane, co Sawicki poka-

⁴⁴ S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, dz. cyt., s. 388.

⁴⁵ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., s. 179–184; tenże, *Naturforscher und Christ (I)*, „Katholisches Sonntagsblatt” 1938, nr 41, s. 624–644; tenże, *Naturforscher und Christ (II)*, „Katholisches Sonntagsblatt” 1938, nr 43, s. 659–661; tenże, *Przyrodnik a chrześcijanin*, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej” 1938, nr 8, s. 624–635; tenże, *Wiara religijna i nauki przyrodnicze*, „Wiara i Życie” 19 (1939), nr 3, s. 66–72; tenże, *Zagadnienie cudu w świetle wiary i wiedzy*, „Wiara i Życie” 19 (1939), nr 9, 246–253. Problematykę szerzej omawia: Z. Pawłowicz, *Religijne doznawanie przyrody i dziejów przez człowieka według Franciszka Sawickiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 18 (1980), nr 1, s. 73–95.

⁴⁶ Dokładną analizę tych argumentów, stanowiska różnych autorów neoscholastycznych, w tym także Sawickiego, zawiera praca: K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. I: *Argumentacja za istnieniem Boga z początku trwania czasowego wszechświata i z początku życia organicznego*, dz. cyt.; por. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 40–41.

⁴⁷ F. Sawicki, *Przyrodnik wierzący i niewierzący*, „Przegląd Powszechny” 228 (1949), s. 134; por. tenże, *Dlaczego wierzę?*, dz. cyt., s. 98, 102–103; tenże, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 392.

zuje w artykule o André M. Ampèrze (1775–1836) i Marii Skłodowskiej-Curie (1867–1934), czyli o „przyrodniku wierzącym i niewierzącym”⁴⁸. Píše, że wśród uczonych, uprawiających nauki przyrodnicze, są bez wątpienia ateści i sceptycy:

Inna jednak część najsłynniejszych przyrodników chyli czoła przed Majestatem Stwórcy, i to nie wbrew, lecz właśnie dzięki swej głębokiej wiedzy. Do nich zaliczają się: Newton, Linné, Pasteur, Galvani, Volta, Ampère, Faraday, Gilberts, Leverrier, Eddington, Reinke, Planck⁴⁹.

Samo naukowe poznawanie świata nie wymusza, rzecz jasna, takiej czy innej postawy wobec kwestii istnienia Boga. Jest tu potrzebny choćby minimalny namysł filozoficzny, dotyczący dwóch (wyżej sygnalizowanych) kwestii: pochodzenia materii i celowości. Czytamy też na ten temat:

Tam [...], gdzie przyrodnik kończy swoje dociekania, rozpoczyna filozof dalsze badania, szukając praprzyczyny i ostatecznego celu wszechrzeczy. Jako człowiek myślący stawiać sobie powinien i przyrodnik pytanie: Skąd pramateria bierze swój początek i skąd bierze się pierwotny jej układ, z którego wyłonił się ten przedziwny wszechświat? A ponieważ przyrodnik lepiej niż inny poznaje cuda tego świata, przyroda staje się dla niego księgą wszechmocy i mądrości Stwórcy⁵⁰.

Dodajmy jednak, że w omawianych tu tekstach Sawicki odwoływał się do nauk przyrodniczych dość ogólnikowo, nie podejmując analizy metod ani szczegółowych treści teorii naukowych.

W książce *Die Gottesbeweise* Sawicki uznał za najważniejsze argumenty teistyczne dwa: argument z niekonieczności istnienia świata, zwany argumentem aliojologicznym lub przygodnościowym (*Kontingenzbeweis*), a także argument celowościowy (w wersji nomologicznej i teleologicznej). W przytoczonych wyżej słowach występują wyraźne nawiązania do tych właśnie dwu argumentów: przygodnościowego („skąd pramateria bierze swój początek?”) i celowościowego („skąd bierze się pierwotny jej układ, z którego wyłonił się ten przedziwny wszechświat?”). W innych miejscach można także wykryć nawiązania bądź aluzje do obu argumentów. Oto dwa przykładowe fragmenty na ten temat:

Do subtelniejszego teizmu dochodzi badawcza myśl filozofów, którzy uzasadniają rozumowo istnienie Boga tym, że przyroda sama z siebie nie tłumaczy swego istnienia ani swej celowej struktury [podkr. – K.M.W.] i przez to wskazuje na istnienie ponadświatowej istoty boskiej, stanowiącej praprzyczynę świata⁵¹.

⁴⁸ F. Sawicki, *Przyrodnik wierzący i niewierzący*, art. cyt., s. 134.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 141; por. tenże, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 345–346.

⁵¹ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 393–394.

Filozofia natomiast – i zwykła myśl ludzka – nie zadowala się samym wynikiem badań przyrodniczych, lecz stawia sobie dalsze pytania: Skąd ta dziwna struktura pramaterii, z której wyłonił się wspaniały kosmos? Skąd tyle sił, które się w niej utaiły? I skąd sama pramateria? Co więcej, skąd prawa [podkr. – K.M.W.], które kierują rozwojem materii i rządzą jej siłami? I niepokojna, żadna wiedzy myśl ludzka nie zatrzyma się, dopóki nie dojdzie do źródła materii, jej sił i rządzących nią praw⁵².

Podstawy obu argumentacji przytaczane są więc przez Sawickiego zawsze razem, jak w powyższych cytatach. Argument przygodnościowy opiera się na pytaniu o źródło istnienia czegoś, co istnieć nie musi (modalność przygodności jest negacją konieczności)⁵³. Sawicki pytał przede wszystkim o źródło istnienia pramaterii, uznanej za byt przygodny. Dla egzystencjalnej odmiany neotomizmu argument przygodnościowy (*ex contingentia*) jest naczelnym, a nawet – jak twierdził np. M. A. Krapiec – jedynym prawomocnym argumentem za istnieniem Boga. W tym ujęciu podstawą tej argumentacji jest „dostrzeżenie” różnicy (złożenia) pomiędzy istotą a istnieniem w bycie przygodnym. M. A. Krapiec pisze, że różnica ta dotyczy samego rdzenia filozofii. Od jej stwierdzenia (lub niestwierdzenia) zależą wszystkie podstawowe twierdzenia filozoficzne, łącznie z afirmacją bytu koniecznego, w którym nie ma realnej różnicy między istotą a istnieniem⁵⁴. Tymczasem w pracach Sawickiego kwestie różnicy pomiędzy istotą a istnieniem w bycie przygodnym, charakteru tej różnicy, a wreszcie tożsamości istoty i istnienia w bycie absolutnym, zostały niemal zupełnie pominięte⁵⁵. Autor eksponował raczej egzystencjalny aspekt przygodności, który związany jest z faktem utracalności istnienia i zależnością w istnieniu⁵⁶. Wydaje się, że uważał on, iż wielkie pytania – „skąd?” i „dokąd?” – rodzą się w umyśle myślącego człowieka bez konieczności przyjmowania poglądów metafizycznych na temat struktury bytu. Ważniejsze dla niego było raczej pobudzenie umysłu do głębszej refleksji. Umysł powierzchowny, dotknięty „daltonizmem przyrodniczym”, „nie dziwi się, że sam istnieje, [...], że istnieje ziemia, słońce i gwiazdy”, [...] że każdy organizm jest tak celowo urządzony”⁵⁷.

⁵² Tamże, s. 401.

⁵³ Por. K. Wolsza, *Pojęcia przygodności we współczesnej filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 58 (2001), nr 3–4, s. 573–580; tenże, *O kilku współczesnych interpretacjach pojęcia przygodności*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 23 (2003), s. 7–20.

⁵⁴ M.A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 353; tenże, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 161; por. K. Wolsza, *O kilku współczesnych interpretacjach pojęcia przygodności*, art. cyt., s. 7–20.

⁵⁵ Por. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 388.

⁵⁶ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., s. 94; por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 123–124.

⁵⁷ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 400.

Gdy chodzi o analizę celowości, to Sawicki przyjmował jej określenie od Tommasza. Celowe jest każde działanie, nakierowane na osiągnięcie skutku (STh I-II, q. 1, a. 1). W późnych tekstach Sawickiego trudno się doszukać szczegółowego uzasadniania przekonania o istnieniu celowości w przyrodzie. Autor i tu ograniczał się do ogólnego, spontanicznego oglądu zjawisk przyrodniczych, a także do praw, odkrytych przez nauki, świadczących – jego zdaniem – o celowym urządzeniu świata. Pisze, że „siły przyrody są bez wątpienia potężne i w swym rodzaju celowe”⁵⁸.

Jak wspomniano, w analizowanych pracach Sawickiego oba wątki – pytanie o źródło istnienia i o cel – przeplatały się ze sobą. Prawdopodobnie (jak sugeruje S. Kowalczyk) Sawicki uważał, że sama celowość nie dowodzi jeszcze istnienia transcendentnego intelektu. Na taki wniosek pozwala dopiero połączenie celowości z przygodnością. Takie przekonanie występowało już w pracy *Die Gottesbeweise* i najpewniej wpłynęło na to, że Sawicki obecnie nie omawiał argumentu z celowości w oderwaniu od argumentu przygodnościowego⁵⁹. Potrzeba „wzmocnienia” argumentacji z celowości wynikała też zapewne z przekonania Sawickiego o istnieniu sił o charakterze „irracjonalnym”, które człowiekowi mogą przesłonić celowość. Czytamy:

Siły przyrody działają jako twory mądrości boskiej zasadniczo celowo [podkr. – K.M.W.], ale działając ze ślepą koniecznością, mogą w danym wypadku działać niekorzystnie⁶⁰.

W książce *Deus caritas est* autor wyraził ten pogląd jeszcze bardziej dobitnie:

I teizm przyznaje, że w świecie działają pierwiastki irracjonalne, tj. pierwiastki pozbawione rozumu albo działające wprost w sprzeczności z prawdziwymi prawami i celami rozumu⁶¹.

Sawicki ze zrozumieniem podchodził więc do stanowiska tych filozofów, do których nie docierała argumentacja z celowości, nawet wtedy, gdy była ona sformułowana bez zarzutu. Sam co prawda uważał, że „poważna, a nawet godna podziwu celowość [...] nawet doraźne zło wyrównuje”⁶², a wszechświat i „z lewej strony jest doskonały (Augustyn)”⁶³. Rozumiał jednak, że stała obecność „pier-

⁵⁸ Tamże, s. 395.

⁵⁹ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., s. 166; por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 165.

⁶⁰ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 398.

⁶¹ F. Sawicki, *Deus caritas est*, Włocławek 1948; cyt. wyd. III, pt. *Bóg jest miłością*, Pelplin 1990, s. 73; por. s. 88, 90; tenże, *Dlaczego wierzę?*, dz. cyt., s. 77–79; tenże, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 395, 398.

⁶² F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 397.

⁶³ Tamże, s. 399.

wiastków irracjonalnych” może sprawiać, że widzieć się będzie świat przyrody tylko jako „zasadniczo celowy” lub wręcz jako pozbawiony celowości. Przyjęcie konkluzji argumentacji metafizycznych – twierdzenia o istnieniu Boga – jest uzależnione od szeregu jeszcze innych czynników. Sawicki miał świadomość ich roli, jaką odgrywają w rozumowaniach teistycznych⁶⁴. Z tego też powodu metafizyczne argumentacje za istnieniem Boga nie wyczerpywały jego filozofii Boga.

2.2. Argumentacje antropologiczne

Zdaniem Sawickiego, element antropologiczny (egzystencjalny, subiektywny) jest i powinien być obecny w każdej argumentacji filozoficznej za istnieniem Boga, także w argumentacjach metafizycznych. Tylko wtedy argumentacja może być przekonująca, gdy będzie angażować całego człowieka. W filozofii Boga ważną rolę odgrywają więc również czynniki podmiotowe: wewnętrzne nastawienia filozofa, przeżycia towarzyszące namysłom, dostrzeżenie doniosłości kwestii dla życia (*tua res agitur!*), a nawet uwarunkowania o charakterze etycznym. Filozoficzne poznanie Boga nie jest czysto intelektualnym przedsięwzięciem. Podejmując Augustyńską ideę roli miłości w aktach poznawczych (*ordo amoris*), obecną także u niektórych scholastyków, odnowioną przez fenomenologów, Sawicki pisał, że „miłość bardziej bezinteresowna i czysta otwiera kochającemu oczy i odkrywa przed nim głębie ukryte dla oczu obojętnych”⁶⁵. Czytamy ponadto:

Ocena tych dowodów zależna jest od nastawienia umysłowego. Przy odpowiednim nastawieniu wrażenie może być potężne, przekonywające; tymczasem przy nastawieniu niekorzystnym i przy niekorzystnych wpływach zewnętrznych wrażenia będą osłabione i sparaliżowane⁶⁶.

Pelpliński filozof, mimo oskarżeń o propagowanie irracjonalizmu, bronił racjonalnego charakteru poznania filozoficznego, ale zarazem uważał, że jego elementem (zwłaszcza, gdy chodzi o poznanie wartości i afirmację istnienia Boga) jest swoiste doświadczenie uczuciowe. *Mutatis mutandis* można jego słowa o poznawaniu wartości odnieść także do poznania religijnego. Autor tak pisał:

⁶⁴ F. Sawicki, *Przyrodnik wierzący i niewierzący*, art. cyt., s. 144; por. tenże, *Wiara religijna i nauki przyrodnicze*, s. 71–72; tenże, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 399–401.

⁶⁵ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 215; por. tenże, *Moralne przyczyny bezbożnictwa*, w: *Pamiętnik Międzynarodowego Kongresu ku czci Chrystusa Króla w Poznaniu*, Poznań 1937, s. 137–156; tenże, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 342–343, 349; tenże, *Przyrodnik wierzący i niewierzący*, art. cyt., s. 141, 144; tenże, *Poznanie wartości*, art. cyt., s. 183–186, 194–195; F. Sawicki, *Dlaczego wierzę?*, dz. cyt., s. 37–38, 94, 105–108.

⁶⁶ F. Sawicki, *Dlaczego wierzę?*, dz. cyt., s. 94; por. s. 73.

Z góry przyznać należy, że rozum nie poznaje wartości bez odpowiedniego doświadczenia uczuciowego. Bez tego przeżycia poszczególne wartości, a nawet pojęcie wartości we właściwym znaczeniu, byłyby nam obce, jak ślepeму kolor⁶⁷.

W komentarzach do twórczości Sawickiego wielokrotnie zwracano uwagę na analogię poglądów na temat zasady racji dostatecznej pelplińskiego filozofa oraz J. Hessena. Wiemy, że na obu myślicieli miał wpływ C. Isenkrahe⁶⁸. Analogie pomiędzy poglądami Sawickiego i Hessena widoczne są również w punkcie obecnie omawianym. Hessen, zaliczany do intuicjonistycznej szkoły w filozofii Boga⁶⁹, podkreślał rolę czynników podmiotowych, w tym uwarunkowań etycznych, w filozoficznej afirmacji istnienia Boga⁷⁰. Czynił to również Sawicki. Poza tym podzielał on opinię E. Przywary na temat poznania wartości i poznania religijnego, które to typy poznania mają charakter racjonalny, są jednak również zabarwione emocjonalnie. Sawicki pisał:

Tak zwane uczuciowe poznanie wartości, twierdzi Przywara, podobnie jak inni scholastycy, jest także poznaniem rozumowym, tylko nie „refleksyjnym”, lecz „naturalnym”, bezpośrednim, prawie instynktownym. To poznanie nie jest chłodnym myśleniem naukowym, lecz życiowym, emocjonalnie zabarwionym, kontaktem z wartościami⁷¹.

Pomimo wyłaniania się w dwudziestowiecznej filozofii Boga „nowej intuicjonistycznej szkoły” (określenie E. Przywary), w większości środowisk katolickich filozofia ta była jednak bardzo mocno zracjonalizowana. Przykładano dużą wagę do logicznej poprawności argumentów Tomasza z Akwinu. Próbowano im nawet nadać współczesną formalnologiczną formę. Sawicki, podkreślając znaczenie czynników podmiotowych, uwarunkowań etycznych i innych przeżyć, na pewno

⁶⁷ F. Sawicki, *Poznanie wartości*, art. cyt., s. 187; por. s. 191; tenże, *Człowiek religijny a człowiek etyczny*, „Tygodnik Powszechny” 7 (1952), nr 34, s. 2.

⁶⁸ F. Sawicki, *Die Gottesebeweise*, dz. cyt., s. 24–38, 45–50; tenże, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948), t. 225, s. 343; por. J. Hessen, *Kausalprinzip*, Augsburg 1928, s. 155–156; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 92–93; tenże, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 104–106, 122–123.

⁶⁹ E. Przywara, *Die neue katholische Intuitionsschule und ihre historischen Unterlagen*, [w:] E. Przywara, *Religionsbegründung*, Freiburg im Br. 1923, s. 225–287; S. Geiger, *Intuitionsbegriff in der Religionsphilosophie der Gegenwart*, Freiburg im Br. 1926; Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, rdz. cyt., s. 120.

⁷⁰ J. Hessen, *Der Sinn des Lebens*, Rottenburg a. N. 1936, s. 143–153; tenże, *Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie*, Regensburg 1938, s. 255–261; tenże, *Religionsphilosophie*, cz. II: *System der Religionsphilosophie*, München–Basel 1955, s. 80–146; por. A. Nossol, *Etyczne uwarunkowania poznania Boga. Próba charakterystyki na tle poglądów Jana Hessena*, „Collectanea Theologica” 40 (1970), z. 4, s. 19–32.

⁷¹ F. Sawicki, *Poznanie wartości*, art. cyt., s. 185.

od tego stylu uprawiania filozofii Boga odbiegał. Pisał, że filozofia Boga może „poruszać głębiej poznającego i pobudzać go do gorętszej religijności, ale nie zawsze i niekoniecznie to czyni”⁷². Wbrew stereotypom jednak – twierdził – już scholastyczna nauka o Bogu nie miała wyłącznie racjonalnego charakteru. Przywoływał tu np. poglądy trzynastowiecznego scholastyka, Gaufrieda z Poitiers († ok. 1231), który mówił o udziale aktów woli i miłości w poznaniu Boga (*dilectio Dei involuntaria; dilectio Dei irrationalis*), a także Bonawentury⁷³. Czytamy na ten temat:

[Rolę miłości w poznaniu Boga] podkreślała [...] już wyraźnie scholastyka średniowieczna, pomimo że tak bardzo ceniła myśl i wiedzę teologiczną. [...] Bonawentura twierdził, że prosty człowiek może więcej kochać Boga niż magister teologii. Tomasz pisze, że miłość może się przejąć wartością, którą rozum niedoskonalie poznaje [STh I-II, q. 27, a. 2, ad. 2; *De caritate*, a. 4, ad. 4]⁷⁴.

Egzystencjalnie ukierunkowana filozofia Boga nie może przeto bazować wyłącznie na metafizyce. Zdaniem pelplińskiego filozofa, „zdrowa” filozofia Boga powinna wyjść poza metafizykę i wykorzystać dorobek etyki oraz aksjologii. Sawicki pisał:

Poza tym filozofia nie jest tylko metafizyką, lecz także etyką i filozofią wartości. Stąd zdrowa filozofia, zgodnie z prawdziwą wiarą, stwierdzić może, że istnieje Bóg osobowy, który jest nie tylko Stwórcą wszechświata, ale także najwyższym Prawodawcą moralnym i sprawiedliwym Sędzią, i Panem nieskończenie dobrym, i uosobieniem wszystkich wartości⁷⁵.

Przytoczone uwagi wyraźnie pokazują, że, według Sawickiego, obok argumentacji metafizycznych za istnieniem Boga doniosłą rolę w filozofii Boga powinny odgrywać także argumentacje antropologiczne (nazywane przez niego psychologicznymi), nawiązujące do filozofii człowieka, etyki i aksjologii. W analizowanych tekstach można dostrzec zarys przynajmniej dwóch argumentacji: z istnienia prawa moralnego (oraz wartości) oraz z przeżyć religijnych.

Znane słowa Immanuela Kanta (1724–1804) mówiły o zadziwieniu, w jakie wprawiały go: „niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie”. Sawicki w swej filozofii Boga posłużył się parafrazą tych słów królewieckiego filozofa. Są zatem – twierdził – dwa punkty wyjścia argumentacji za istnieniem Boga: świat przyrody oraz sumienie człowieka. Czytamy:

Warto też wspomnieć o tym, że także Kant, obok przyrody, stawia prawo moralne jako rzecz najbardziej godną podziwu i wskazującą na boskiego prawodaw-

⁷² F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 214.

⁷³ F. Sawicki, *Poznanie wartości*, art. cyt., s. 192.

⁷⁴ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 215.

⁷⁵ Tamże, s. 211; por. tenże, *Poznanie wartości*, art. cyt., s. 181.

cę. [...] Kant nawet podkreśla, że prawo moralne jest wytworem naszego ducha, uznaje jednak, że w postępowaniu nie przysługuje człowiekowi wcale jakaś autonomia bezwzględna, gdyż prawo moralne jest ostatecznie prawem boskim⁷⁶.

Argumentacja za istnieniem Boga na podstawie prawa moralnego bywa we współczesnej filozofii Boga nazywana argumentacją deontologiczną. S. Kowalczyk przedstawia ją w trzech wersjach: Immanuela Kanta, Johna H. Newmana oraz w wersji tomistycznej (wymieniając wśród jej przedstawicieli także Sawickiego)⁷⁷. Sawicki nawiązuje do obu wymienionych myślicieli, uważanych za klasyków tej argumentacji. Odniesienie do Kanta widoczne jest w przytoczonym przed momentem cytacie. Przypomnijmy, że w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant sformułował postulat istnienia Boga, gdzie musiał „obalić wiedzę, by zrobić miejsce dla wiary”. Według Kanta, prawo moralne, aby doprowadzić do możliwości szczęśliwości (drugi warunek najwyższego dobra), musi postulować istnienie Boga⁷⁸. Sawicki w kilku miejscach nawiązywał do rozważań Kanta. Twierdził, że do samego wartościowania uczynków jako dobre lub złe nie jest jeszcze konieczne postulowanie istnienia Boga. Postulat ten pojawia się dopiero w momencie odkrycia powinności moralnej. Porządek moralny nakłada na człowieka obowiązek, i to czasem obowiązek bezwzględny. Zdaniem Sawickiego, obowiązku tego nie da się uzasadnić bez założenia istnienia Boga. Interpretując „deontologiczny” argument Kanta, autor pisał:

Kant uważał, że prawo moralne dostatecznie się legitymuje nakazem rozumu. Jednak rozum sam z siebie stwierdzić może tylko, że to jest dobre, a tamto nie-dobre, że to jest godne, a tamto niegodne istoty rozumnej. Zobowiązać do tego, by żyć podług zasad rozumu, może człowieka tylko instancja wyższa. Stąd i Kant uznaje, że prawo moralne ostatecznie od Boga pochodzi⁷⁹.

Sawicki niedokładnie przedstawił tu pogląd I. Kanta. Z przytoczonego cytatu mogłoby bowiem wynikać, że idea Boga była dla I. Kanta warunkiem prawa moralnego, czemu on sam przecież zaprzeczał. Czytamy bowiem w *Krytyce praktycznego rozumu*, że „idee Boga i nieśmiertelności nie są warunkami prawa moralnego, lecz tylko warunkami koniecznego przedmiotu woli zdeterminowanej przez to prawo”⁸⁰. Postulat istnienia Boga był więc Kantowi potrzebny dla wprowadzenia zgodności szczęśliwości z moralnością. Przytoczony wyżej cytat, z od-

⁷⁶ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, s. 395; por. tenże, *Człowiek religijny a człowiek etyczny*, art. cyt., s. 1.

⁷⁷ S. Kowalczyk, *Argument deontologiczny*, w: tenże, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 242–260.

⁷⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 200–201.

⁷⁹ F. Sawicki, *Religia i życie moralne*, „Homo Dei” 19 (1950), nr 1, s. 185; por. tenże, *Dlaczego wierzę?*, dz. cyt., s. 116; tenże, *Człowiek religijny a człowiek etyczny*, art. cyt. s. 2.

⁸⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 5–6.

wołaniami do I. Kanta, był raczej Sawickiego wersją argumentu deontologicznego, inspirowaną także pismami drugiego autora owego argumentu – J. H. Newmana. Dostrzegamy tu ponadto wyraźne nawiązania do Maxa Schelera (1874–1928), który twierdził, że „nie ma sensu pisać o obowiązku, który nie jest nałożony przez nikogo i nie obowiązuje wobec nikogo”⁸¹. Największy wpływ na Sawickiego, gdy chodzi o omawiany argument, miał J. H. Newman. Autor ten – pisał pępliniński myśliciel – „z głębi ludzkiego sumienia wyprowadza główny dowód na istnienie Boga”⁸². Newman podkreślał, że sumienie jest powszechnym i niekwestionowanym faktem. Powszechności i kategoryczności sumienia nie można wytłumaczyć w immanentny sposób, ale wskazuje ono na Boga – „uczy nas nie tylko tego, że Bóg jest, lecz także, czym jest”⁸³. S. Kowalczyk w porównaniu dwóch wersji argumentu deontologicznego – I. Kanta i J. H. Newmana – stwierdza, że o ile I. Kant wyznaczył Bogu rolę dawcy szczęścia, o tyle J. H. Newman podkreślił bardziej odpowiedzialność płynącą z faktu posiadania sumienia – wewnętrznego nauczyciela⁸⁴. Za J. H. Newmanem powtarzał Sawicki, że Bóg poznawany na podstawie analizy ludzkiego sumienia jawi się nie tylko jako moralny prawodawca, ale także jako sędzia sumienia i życia. J. H. Newman pisał o tym w *Logice religii*, podkreślając, że jakkolwiek „sumienie mówi nam dużo rzeczy o tym Władcy, którego przez nie dostrzegamy”, to jednak „pierwsze miejsce zajmuje kardynalna prawda, że jest On naszym Sędzią”⁸⁵. Oto krótki fragment tekstu Sawickiego, poświęcony argumentacji deontologicznej, w którym dostrzegamy wpływy i I. Kanta, i M. Schelera, i J. H. Newmana:

Niższa przyroda o tym nic nie mówi, że Bóg jest najwyższym prawodawcą moralnym i sędzią ludzkiego sumienia i życia, że wobec niego jesteśmy grzesznikami i że u niego należy szukać przebaczenia grzechów. Te myśli nie rodzą się z poznania nierozumnej przyrody, lecz ze świadomości moralnej istot myślących i wolnych. Myśl tę podkreśla szczególnie dobitnie Newman, twierdząc, że na Boga porządku moralnego nie wskazuje przyroda, lecz ludzkie sumienie⁸⁶.

W niektórych wypowiedziach Sawicki słabiej akcentował znaczenie doświadczenia powinności moralnej, a mocniej – doświadczenie dobra i innych wartości. Na podstawie takiego doświadczenia – pisał – „rozum może przynajmniej

⁸¹ F. Sawicki, *Człowiek religijny a człowiek etyczny*, art. cyt., s. 2.

⁸² F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, s. 394; por. tenże, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 2; tenże, *Człowiek religijny a człowiek etyczny*, art. cyt., s. 2.

⁸³ J. H. Newman, *Logika wiary*, tł. P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 297.

⁸⁴ S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 251.

⁸⁵ J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 297.

⁸⁶ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 394.

rozważać problem istnienia Boga i stwierdzić, że Bóg, jeśli istnieje, jest dobrem najwyższym” lub „uosobieniem wszystkich wartości”⁸⁷.

Drugim antropologicznym argumentem za istnieniem Boga był dla Sawickiego fakt przeżyć religijnych⁸⁸. Poznanie Boga w aktach przeżyć lub doświadczeń religijnych (Sawicki utożsamia oba pojęcia) ma charakter afektywny. W aktach tych „z silnym światłem i wzruszeniem odczuwamy niejako bezpośrednio działanie olśniewającej potęgi, niewymownego czaru Boga lub jego dobroci czy sprawiedliwości”⁸⁹. Autor wymieniał takie oto przymioty przeżyciowego (afektywnego) poznania Boga: bezpośredniość, objawiający charakter, oświecenie, pewność, afektywność, „świeżość”, wpływ na egzystencję⁹⁰. Przeżycia religijne mogą świadczyć o istnieniu w człowieku „zmysłu religijnego”. Ujawnia się on m.in. w potrzebie zadawania pytań o sens i cel ludzkiego życia, a także w potrzebach religijnych⁹¹. Sawicki pisał o zmyśle religijnym znacznie wcześniej, niż pojęcie to nabrało szerokiego rozgłosu, m.in. za sprawą pism Luigiego Giussaniego (1922–2005)⁹². Pelpliński myśliciel odwoływał się tu zarówno do scholastycznego pojęcia *appetitus naturalis*, jak i do poglądów M. Schelera na temat aktu religijnego. Hipoteza zmysłu religijnego zyskuje potwierdzenie w wielu egzystencjalnych potrzebach człowieka. Analizując psychologiczne aspekty wiary i niewiary (na przykładzie biografii A. Ampère’a i M. Skłodowskiej-Curie), pelpliński filozof pisał, że zmysł religijny jest obecny w każdym człowieku, choć w różnym stopniu, oraz, że ma on charakter dynamiczny. Może się ożywiać bądź zanikać:

Ten zmysł religijny zasila i ożywia się, im więcej dusza Boga szuka i z nim się łączy, osłabia się zaś i zanika, im więcej dusza od Boga się odwraca i przestaje myśli swe do niego wznosić. Jakaś cząstka tego zmysłu wrodzona jest każdej duszy, lecz nie wszystkim w różnej mierze⁹³.

⁸⁷ F. Sawicki, *Poznanie wartości*, art. cyt., s. 188; por. s. 181–182; tenże, *Dlaczego wierzę?*, dz. cyt., s. 87; tenże, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 211.

⁸⁸ F. Sawicki, *Das religiöse Erkennen nach moderner Auffassung*, „Der Katholik” 39 (1909), s. 241–262, 321–340, 419–435; tenże, *Die katholische Frömmigkeit*, Paderborn 1921, s. 14; tenże, *Sociologia religii*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948), t. 226, s. 300. Zagadnienie to omawia szeroko (uwzględniając całą twórczość Sawickiego): T. Kotlenga, *Religijne poznanie Boga według ks. Franciszka Sawickiego*, „Studia Pelplińskie” 2 (1971), s. 27–57.

⁸⁹ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 216.

⁹⁰ Tamże, s. 214, 216–217. Podobne przymioty wymienia także: H. I. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga w polskiej powojennej literaturze filozoficznej (1945–1980)*, art. cyt., s. 476–491; por. *Afektywne poznanie Boga*, red. P. Moskal, Lublin 2006.

⁹¹ F. Sawicki, *Dlaczego wierzę?*, dz. cyt., s. 86–87; por. tenże, *Poznanie wartości*, art. cyt., s. 192.

⁹² L. Giussani, *Zmysł religijny*, tł. K. Borowczyk, Poznań 2000.

⁹³ F. Sawicki, *Przyrodnik wierzący i niewierzący*, art. cyt., s. 145; por. s. 138; tenże, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 349; tenże, *Człowiek religijny a człowiek etyczny*, art. cyt., s. 1.

„Nowsza filozofia religii”, jak pisał Sawicki, poddała zmysł religijny oraz przeżycia religijne dokładniejszej analizie. Jej zwolennicy w przeżyciach tych, czy też w doświadczeniach religijnych (Sawicki utożsamia oba pojęcia), widzą podstawowe źródło pewności religijnej⁹⁴. Sawicki przyznawał, że czasem „więcej niż dowody rozumowe wpływają one [przeżycia religijne] na zachowanie, odzyskanie lub zmianę wiary”⁹⁵. Nawiązując do współczesnej filozofii, opisywał owe przeżycia, próbował też stworzyć ich typologię. I tak, przeżycia religijne mogą być związane z zewnętrznymi zdarzeniami w przyrodzie lub w życiu człowieka, takimi jak: „zdarzenia zachwycające, uszczęśliwiające, pocieszające, przypominające wzniosłość i dobroć boską, jak piękno przyrody, wschód i zachód słońca, szczęśliwe ocalenie z niebezpiecznego wypadku”⁹⁶. Mogą to być także „zdarzenia przygnębiające, jak trzęsienie ziemi, burza gwałtowana, ciężka choroba”⁹⁷. Z drugiej strony natomiast, przeżycia religijne związane są z przeżyciami wewnętrznymi, dotyczącymi myśli, uczuć i woli. Wewnętrzne przeżycia religijne mogą być „wstrząsające”, a człowiek „bezpośrednio odczuwa działanie łaski Bożej”⁹⁸.

Przeżycia religijne świadczą o tym, że człowiek jest do takich przeżyć zdolny oraz, że odczuwa ich potrzebę, co uzasadnia hipotezę istnienia w człowieku „zmysłu religijnego”. O faktycznym istnieniu korelatu tych przeżyć – czyli o realnym istnieniu Boga – mogą one świadczyć jedynie pośrednio, choć niektórzy autorzy (M. Scheler, H. Bergson) widzieli w nich podstawę argumentacji za istnieniem Boga. Z racjonalnego i obiektywnego punktu widzenia oparcie uzasadnienia twierdzenia o istnieniu Boga na fakcie przeżyć religijnych może wzbudzać wątpliwości. Przypomnijmy tu stawiane Sawickiemu przez neotomistów zarzuty: irracjonalizmu, intuicjonizmu, fideizmu. Sam fakt przeżyć religijnych, a nawet istnienie „zmysłu religijnego”, ostatecznie można wytłumaczyć bez potrzeby przyjmowania istnienia Boga. Czyni to dziś rozwijana np. przez Daniela C. Dennetta nauka o religii jako zjawisku naturalnym⁹⁹. Wpływu przeżyć religijnych na konkretną egzystencję i na pewność wiary nie sposób jednak przecenić. Przeżycie religijne jest źródłem podmiotowej pewności wiary, której nie należy utożsamiać z obiektywną oczywistością¹⁰⁰. Można tu przypomnieć zdanie Sawickiego, wypowiedziane przy

⁹⁴ F. Sawicki, *Dlaczego wierzę?*, dz. cyt., s. 68–69.

⁹⁵ Tamże, s. 73.

⁹⁶ Tamże, s. 68–69.

⁹⁷ Tamże, s. 69.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ D. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tł. B. Stanosz, Warszawa 2008.

¹⁰⁰ F. Pelpliński, *Ks. Franciszek Sawicki jako teoretyk poznania*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 3 (1947), s. 316; J. Budzisz, *Problem ostatecznych podstaw pewności poznania rozumowego w ujęciu ks. Fr. Sawickiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 12 (1976), nr 1, s. 24–27.

innej okazji, że zawsze bardziej interesował się *quaestio facti* (konkretem) niż *quaestio iuris* (ogólnym, abstrakcyjnym rozwiązaniem)¹⁰¹.

3. Pojęcie (pojęcia) Boga

Tytuł i treść artykułu Sawickiego z 1950 r., *Bóg filozofii i Bóg religii*, przypomina końcowy rozdział jego książki *Die Gottesbeweise*, w którym jest mowa o metafizycznym i religijnym pojęciu Boga¹⁰². Wspólnym motywem obu tekstów (oraz fragmentów wielu innych) jest odróżnienie dwóch pojęć Boga: filozoficznego i religijnego. Każde pojęcie Boga jest jakimś zbiorem przypisywanych mu predykatów (bywa, że przypominają one *complexio oppositorum*, o czym wspominał także Sawicki). Pojęcie filozoficzne wypełniają inne predykaty niż te, które składają się na pojęcie religijne. Do przeciwstawiania filozoficznego i religijnego pojęcia Boga przyczyniły się słowa słynnej notatki z *Mémorial* Blaise Pascala (1623–1662) z 1654 r., opublikowanej po jego śmierci: „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie filozofów i uczonych” (*Dieu d’Abraham, Dieu d’Issac, Dieu de Jacob – non des philosophes ed des savants*)¹⁰³. Nawiązania do słów B. Pascala są bardzo częste w pracach, w których podejmuje się problem relacji filozoficznego i religijnego pojęcia Boga¹⁰⁴. Również i Sawicki, kreśląc opozycję pomiędzy metafizycznym a religijnym pojęciem Boga, nawiązywał do przytoczonych słów B. Pascala (także do J. H. Newmana), gdy pisał:

[Pascal i Newman] kładą nacisk na to, że filozofia tworzy tylko abstrakcyjne, metafizyczne pojęcie Boga, a nie daje nam wcale obrazu Boga żywego. Taka właśnie była myśl Pascala. Podobna jest myśl kard. Newmana, który wiarę religijną jako poznanie „realne” (poglądowe, konkretne i żywe) odróżnia zasadniczo od poznania filozoficznego, raczej czysto pojęciowego¹⁰⁵.

Odwoływał się ponadto Sawicki do rozważań Gabriela Marcela (1889–1973), który podkreślał, że Bóg jest bytem osobowym, absolutnym „Ty” (*Toi absolu*), z którym osobiście („niejako oko w oko”) spotyka się ludzkie „ja”¹⁰⁶.

¹⁰¹ K. J. Kowalski, *Ks. Franciszek Sawicki a realizm bezpośredni*, „Studia Pelplińskie” 2 (1971), s. 8.

¹⁰² F. Sawicki, *Metaphysischer und religiöser Gottesbegriff*, [w:] F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., s. 203–206.

¹⁰³ B. Pascal, *Pamiętka*, w: tenże, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 77.

¹⁰⁴ B. Dembowski, *Bóg i Jego relacja do świata*, [w:] B. Dembowski, *O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej*, Warszawa 1989, s. 151–157; por. s. 149–150; J. Herbut, *Bóg filozofów*, [w:] *Studia metafizyczne*, t. II, red. A. B. Stępień, J. Wojtysiak, Lublin 2002, s. 180–196.

¹⁰⁵ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 210; por. s. 215.

¹⁰⁶ F. Sawicki, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 349–350.

Filozoficzne pojęcie Boga (składające się na nie predykaty) nie są oderwane od omówionych wyżej argumentacji teistycznych. Punkt dojścia argumentacji (jakoś pojęty Bóg) jest wszak uzależniony od punktu wyjścia, a więc od tego, czy stawia się pytanie o źródło istnienia, celowość, czy o źródło prawa moralnego. Sawicki pisał, że filozofia poznaje Boga tylko o tyle, o ile „objawia się on na zewnątrz przez stworzenie świata, działanie w nim i ustalanie w nim porządku naturalnego”¹⁰⁷. Z drugiej strony – pojęcie religijne kształtowane jest przez księgi biblijne i religijną *praxis*:

Istotnie, religia nadprzyrodzona rozszerza bezgranicznie i pogłębia nasze czysto ludzkie [filozoficzne – przyp. K.M.W.] poznanie Boga. [...] Istotnie, Bóg żywy, objawiający się w religii, zwłaszcza w religii nadprzyrodzonej, różni się głęboko od pojęciowego, odkrytego przez filozofię¹⁰⁸.

W warstwie języka różnica pomiędzy oboma pojęciami Boga jest od razu zauważalna. Sawicki eksponował tę różnicę, pisząc, że „pojęcie istoty boskiej w religii jest inne niż w filozofii”, a także, że „ani filozoficzne, ani religijne pojęcia o tym najwyższym przedmiocie bynajmniej nie są jednolite”¹⁰⁹. Autor wymienił następujące określenia Boga, stosowane w metafizyce: byt absolutny (*ens a se*), byt konieczny (*ens necessarium*), czysty akt (*actus purus*), odwieczny rozum (*logos, nous*), praprzyczyna wszechrzeczy, potęga, mądrość, a nawet dobroć¹¹⁰. Warto tu zauważyć, że choć w filozofii Boga u Sawickiego tak duże znacznie miał argument przygodnościowy i pytanie o źródło istnienia „pramaterii”, to jednak wśród wymienionych pojęć metafizycznych zabrakło Tomaszowego pojęcia *Ipsium Esse Subsistens* (samoistnego istnienia). Neotomiści, zwłaszcza nurtu egzystencjalnego, właśnie to pojęcie uznawali za najwłaściwsze metafizyczne określenie Boga, tym bardziej, że kojarzyli je z biblijnym imieniem Jahwe („Jestem, który jestem” – zob. Wj 3, 14) i mówili nawet o swego rodzaju „metafizyce Księgi Wyjścia”¹¹¹.

Religijne pojęcie Boga posługuje się predykatami, pochodzącymi przede wszystkim z ksiąg biblijnych, takimi jak: ojciec niebieski, stwórca nieba i ziemi, nieskończona świętość, sprawiedliwość, a wreszcie miłość. *Deus caritas est* – Bóg jest miłością – to nie tylko tytuł ostatniej, najbardziej ulubionej, książki Sawickiego (kazał ją sobie włożyć do trumny), ale, jak pisał, „olśniewająca” prawda religij-

¹⁰⁷ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 216.

¹⁰⁸ Tamże, s. 216–217; tenże, *Chrześcijańska filozofia egzystencjalna*, art. cyt., s. 344–345.

¹⁰⁹ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 209, 214, 216.

¹¹⁰ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 211; tenże, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 9; tenże, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 392–395.

¹¹¹ M. Kurdziałek, *O tak zwanej metafizyce Księgi Wyjścia*, [w:] M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem. Studia i artykuły*, Lublin 1996, s. 99–118.

na, biblijna (1 J 4, 8). Rozwazał ją nie tylko w wymienionej wyżej monografii, ale i w innych artykułach z wielką emfazą. Śledząc (przede wszystkim w pracy *Deus caritas est*) historyczny rozwój filozofii miłości, Sawicki dostrzegał, że prawda ta była *implicite* antycypowana w różnych nurtach, jednak ostatecznie filozofia nie zdobyła się na „odwagę”, by ją *explicite* wyrazić:

Wielka myśl, że Bóg jest odwieczną miłością nie pochodzi z filozofii, lecz z religii. Powstała nie z rozważań rozumowych, lecz z przeżycia religijnego. Człowiek religijny wierzy, że Bóg jest dobry i wszystko, co dobre, od Niego pochodzi. Religia chrześcijańska po raz pierwszy wprost utożsamia Boga z miłością¹¹².

Filozofia [...] nie śmiała [...] twierdzić, że Bóg jest odwieczną miłością. Ogłosiła to dopiero religia chrześcijańska. Później jednak i filozofia uznała to za najpiękniejsze określenie boskiej istoty¹¹³.

Z poznania samej przyrody nie byłby oczywiście doszedł człowiek do przekonania, że Bóg jest miłością, jak to głosi religia chrześcijańska [...]. To przekonanie [...] rodzić się mogło tylko z przeżycia religijnego, które w bolesnych doświadczeniach dostarcza nadzwyczajnej pociechy i radości¹¹⁴.

W zestawieniu filozoficznego pojęcia Boga z religijnym, zwłaszcza z *Deus caritas est*, uderza przede wszystkim to, że to pierwsze ma charakter nieosobowy, statyczny, abstrakcyjny, w pojęciu religijnym natomiast Bóg wyposażony jest w atrybuty osobowe, przez co ma ono konkretny charakter. Dlatego też „Bóg filozofów” jawi się jako rzeczywistość pojęciowa, „Bóg religii” jest natomiast Bogiem żywym, z którym człowiek wchodzi w osobowe relacje. Sawicki pisał:

Dla człowieka zaś religijnego Bóg nie jest tylko pojęciem, a istnienie Jego czysto rozumową prawdą, lecz rzeczywistością, od której człowiek czuje się całkowicie zależnym. Jest osobą realną, z którą pragnie obcować i łączyć się aktami wiary, nadziei i miłości, osobą, do której serdecznie się ucieka i z największą ufnością modli. Na gruncie religii zadzierzga się stosunek osobisty pomiędzy Bogiem i człowiekiem¹¹⁵.

Według pelplińskiego filozofa, podstawowa różnica w pojmowaniu Boga na sposób filozoficzny i na sposób religijny tkwi w nastawieniu człowieka, polega „na odmiennym nastawieniu duszy do Boga”. W przypadku filozofii uzyskujemy poznanie pojęciowe, mniej lub gorzej uzasadnione, w przypadku nastawienia religijnego natomiast – poznanie „realne”, jak je określał J. H. Newman. Ten nowy

¹¹² F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 9.

¹¹³ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 212.

¹¹⁴ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 399.

¹¹⁵ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 214.

sposób poznania Boga rodzi się w atmosferze przeżycia religijnego, osobowej relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem¹¹⁶.

Po wyeksponowaniu różnic pomiędzy filozoficznym a religijnym pojęciem Boga – w duchu B. Pascala i J. H. Newmana – Sawicki nieco niespodziewanie kieruje naszą uwagę na koherencję tych pojęć. Pisał bowiem:

Religijne pojęcie Boga, jak słusznie zauważył Scheler, zawiera w sobie albo zakłada wspomniane wyżej przymioty metafizyczne. [...] Przymioty boskie, objawiające się w przeżyciu religijnym są w zasadzie te same, o których rozumiemy i mówi filozofia, ale ich doznanie staje się jakimś nowym objawieniem, podobnie jak miłość macierzyńską poznajemy prawdziwie dopiero wtedy, gdy osobiście jej doświadczymy albo, gdy jesteśmy świadkami jej czarującej obecności¹¹⁷.

Opinia Sawickiego na temat koherencji treści obu pojęć – filozoficznego i religijnego – przypomina późniejsze stanowisko Josepha Ratzingera w tej kwestii. Hellenizacja chrześcijaństwa, o której często się pisze, miałyby polegać przede wszystkim na nałożeniu pojęć filozoficznych na zupełnie od nich różne pojęcia biblijne. Tymczasem – twierdzi J. Ratzinger (a także Sawicki) – pojęcia biblijne zawierają już w sobie elementy metafizyczne. Postanowienia pierwszych soborów oraz prace pierwszych teologów, w których użyto terminów filozoficznych, „nadają formę językową dwóm istotnym konstantom wiary biblijnej: bronią jej realizmu przed zwykłą interpretacją symbolistyczno-mitologiczną; broną racjonalności wiary biblijnej”¹¹⁸. Obecny papież pisał na ten temat następująco:

W kwestii pojęcia Boga [wiara chrześcijańska] stanęła po stronie filozofów, po stronie oświecenia: Bogowie nie istnieją, są ułudą. To, co filozofowie nazywają bytem, podstawą czy też „Bogiem”, dla chrześcijan również jest Bogiem. Nie wahają się stwierdzić, że tylko Bóg filozofów jest również ich Bogiem¹¹⁹.

Takie też było stanowisko Sawickiego, który, mając świadomość odmienności pojęć metafizycznych i religijnych, zarazem krytykował np. poglądy Adolfa Harnacka (1851–1930) na temat hellenizacji chrześcijaństwa. Z dystansem pisał o „rzekomym” zastąpieniu biblijnego pojęcia Boga (wolnego od predykatów filozoficznych) przez pojęcie metafizyczne:

¹¹⁶ Tamże, s. 214–215.

¹¹⁷ Tamże, s. 211, 216.

¹¹⁸ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Rozważania na temat wiary, religii i kultury*, [w:] J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Wiara – prawda – tolerancja*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 76.

¹¹⁹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 15–16.

Dokonało się to (wg np. Harnacka) rzekomo dopiero pod wpływem greckiego intelektualizmu, który z religii zrobił filozofię i słowo Boże wykładał jako system nauk teoretycznych¹²⁰.

Bóg filozofów jest jednocześnie Bogiem religii, czyli – używając cytowanych słów J. Ratzingera – „Bóg filozofów jest również ich [chrześcijan] Bogiem”. Zdaniem Sawickiego, pomiędzy pojęciami filozoficznym i religijnym, których różnicę sam charakteryzował, istnieje zgodność i sprzężenie. Nasz autor pisał, że filozofia może swoimi „dowodami” wykazać „wszystkie przymioty boskie, które katechizm wylicza jako naukę wiary”¹²¹. Sprzężenie widać na przykładzie zdania: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8), stanowiącego kwintesencję chrześcijańskiego pojęcia Boga. Z jednej strony myśl filozoficzna ledwie zbliżyła się do tej prawdy, nie mając „odwagi” jej wyśłowić. Z drugiej jednak, gdy została ona już wyrażona *explicite* w religii chrześcijańskiej, to zainspirowała filozofię, która rozwijała dalej filozofię miłości, także filozofię miłości Boga¹²². W tym punkcie – przenikania się filozoficznego i religijnego pojęcia Boga – wzorem dla Sawickiego była scholastyka. Pisał na ten temat tak:

Najbardziej jednak łączy wiedzę z wiarą filozofia scholastyczna. Pod wpływem tej filozofii „wieczystej” i spekulatywnej teologii kształtowała się także mistyka średniowieczna. [...] Mistrz Eckhart jest żywym wzorem, jak bogatym źródłem mistycznego przeżycia może być spekulatywne wnikanie w głąb istoty boskiej¹²³.

Dwa różniące się (ale przecież niesprzeczne) pojęcia Boga, dwie różniące się postawy wobec Boga (intelektualna i przeżyciowa), nie powinny się zatem wykluczać, lecz mają się łączyć w postawie określanej w filozofii mianem *amor Dei intellectualis*. Oba bowiem aspekty relacji „Boga filozofii” i „Boga religii” (różnica pojęć i ich przenikanie się, a nawet jednoczenie) są widoczne w pracach Sawickiego. Można więc powiedzieć, że posłużył się Maritainowską metodą *distinguer pour unir* – odróżniał pojęcia, by je ponownie zjednoczyć.

4. Relacje Boga do świata

Kolejnym problemem, poruszonym w traktatach z filozofii Boga, wymienionym także przez Sawickiego (po argumentacji za istnieniem Boga oraz po charakterystyce istoty), jest problem relacji Boga do świata. Z. J. Zdybicka, która przyjmuje podobny rozkład zagadnień filozofii Boga jak Sawicki, podzieliła problem

¹²⁰ F. Sawicki, *Dlaczego wierzę?*, dz. cyt., s. 187.

¹²¹ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 211, 214, 216.

¹²² F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 399; por. tenże, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 212.

¹²³ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 213; por. s. 216.

relacji Boga do świata na trzy bardziej szczegółowe kwestie: (1) Bóg a kosmos; (2) Bóg a człowiek; (3) Bóg a zło¹²⁴. Wszystkie trzy kwestie były również podejmowane przez pelplińskiego myśliciela. Niech więc schemat Z. J. Zdybickiej posłuży jako podstawa dla prezentacji myśli naszego autora.

Pierwszym zagadnieniem jest stosunek Boga do całego kosmosu. Zagadnienie to jest w filozofii Boga pochodne w stosunku do rozważanych już kwestii argumentacji za istnieniem Boga oraz pojęcia Boga. Jeżeli w metafizycznych argumentacjach Bóg został określony jako źródło istnienia i celowości świata, to jego relacja do świata ma charakter przyczynowy – na sposób sprawczy i celowy. Systematyzując stanowiska w tej kwestii, Z. J. Zdybicka wyróżniła trzy rozwiązania: monistyczne (przede wszystkim panteizm), deistyczne oraz pluralistyczne (teizm, przyjmujący istnienie Boga osobowego, pozostającego w żywych relacjach ze światem)¹²⁵. W pismach Sawickiego, także wcześniejszych, spotykamy bardzo stanowcze odrzucenie panteizmu¹²⁶. W artykule *Co mówi przyroda o Bogu* odróżniał on dwa rodzaje panteizmu: filozoficzny, przypisujący przyrodzie atrybuty bytu absolutnego (Baruch Spinoza, Georg W. F. Hegel, Giordano Bruno, Ernst Haeckel), oraz religijny, w którym przyroda staje się celem religijnej czci (w religiach politeistycznych)¹²⁷. Zdaniem Sawickiego, u podstaw panteizmu leży słuszna intuicja – zachwyt wielkością i pięknem wszechświata. Intuicja ta łączy panteizm z teizmem. Ernst Haeckel (1834–1919), którego Sawicki podaje jako reprezentanta nowoczesnego panteizmu filozoficznego, pisał, że „człowiek nowoczesny wszędzie w przyrodzie widzi prawdę, dobro i piękno, a wspaniała przyroda jest dla niego prawdziwą świątynią”¹²⁸. Doświadczenie teisty jest podobne, jednak stanowi ono przesłankę dla argumentacji za istnieniem transcendentnego Boga, nie zaś dla utożsamiania Boga ze światem przyrody.

Drugim stanowiskiem, wymienianym przez Z. J. Zdybicką, jest deizm. Według deizmu, Bóg, który stworzył świat i wyposażył go w prawa, nie ingeruje w bieg wydarzeń przyrodniczych ani w życie człowieka. Sawicki wprost o deizmie nie mówił. Raczej zaliczyłby go tej samej grupy, co panteizm. Dla deizmu bowiem przyroda nie jest niema, lecz świadczy o istnieniu stwórcy. Deizm wyklucza jedy-

¹²⁴ Z.J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, art. cyt., s. 158–160; por. B. Dembowski, *Bóg i Jego relacja do świata*, art. cyt., s. 149–184.

¹²⁵ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, art. cyt., s. 158.

¹²⁶ F. Sawicki, *Die Wahrheit des Christentums*, wyd. VIII, Paderborn 1924, s. 54–55, 103–108; tenże, *Geschichtsphilosophie*, Kempten–München 1920; cyt. wyd. II, Kempten–München 1922, s. 183–187 (por. polski przekład: *Filozofia dziejów*, tł. K. Górski, brak miejsca i roku wyd., s. 163–164); tenże, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 392–393; por. S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, dz. cyt., s. 388–389.

¹²⁷ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 392–393.

¹²⁸ Tamże, s. 393.

nie dalsze żywe relacje pomiędzy Bogiem a światem (np. opatrność, objawienie, łaskę). Drugie stanowisko w kwestii relacji Boga do świata, odrębne od panteizmu (i teizmu), Sawicki określał mianem dualizmu. Ogranicza on władzę Boga nad światem przez to, że zakłada istnienie (w świecie lub w Bogu) drugiego, irracjonalnego, pierwiastka:

Zasadniczą myśl swą [dualizm] przedstawia w ten sposób: Bóg jest dobry i dobre jest to, co od niego pochodzi. Zło zaś rodzi się stąd, że obok Boga i niezależnie od niego istnieją jakieś irracjonalne, tj. pozbawione rozumu lub z rozsądkiem skłócone i Bogu przeciwne pierwiastki. [...] Dualizm ten odżył pod rozmaitymi postaciami w filozofii nowoczesnej. Przy czym Jakub Boehme, a za nim Schelling, przyjmują, że w samym Bogu mieści się obok światłości pierwiastek ciemny i że ta walka wewnętrznych przeciwieństw jest nawet dla rozwoju życia boskiego konieczna¹²⁹.

Jest to więc odmienna filozofia przyrody, dla której jednak Sawicki miał pewne zrozumienie. On także dostrzegał w przyrodzie pierwiastki irracjonalne („względna zdolność do samodzielnego działania” sił przyrody oraz przypadki). Duże wrażenie wywarły na nim słowa Artura Schopenhauera (1778–1860), mówiące, że nie chciałby być Bogiem, gdyż cierpienia stworzeń rozerwałyby mu serce¹³⁰. Stanowisko dualistyczne, jakie reprezentowali m.in.: Jakob Böhme (1575–1624) i Friedrich W. J. Schelling (1775–1854), było jednak znacznie mocniejsze niż pogląd Sawickiego. To nie „względna wolność do samodzielnego działania”, lecz sam paradoksalny byt boski jest źródłem ciemności i zła.

Stanowisko teistyczne, sytuujące się pomiędzy ekstremami, przyjmuje, że przyroda świadczy o Bogu, ale jej z Bogiem nie utożsamia (*Deus sive natura* u B. Spinozy). Teizm nie może się też zgodzić ze stanowiskiem dualizmu. Teizm może uznać pierwiastki irracjonalne w świecie (nie wszyscy teiści jednak zgadzają się z tą opinią), widząc w nim źródło zła. Jednak ani nie traktuje ich jako drugiego pryncypium, obok Boga, ani nie umieszcza w bycie boskim. Sawicki pisze, że i te czynniki, jako stworzone przez Boga, w jakiś sposób mu podlegają, „działać nie mogą bez jego dopuszczenia”¹³¹. Bóg teizmu jest Bogiem osobowym, „który jako byt absolutny jest nieskończoną potęgą, mądrością i dobrocią”¹³². Na tytułowe pytanie artykułu: *Co mówi przyroda o Bogu?* możliwe są trzy odpowiedzi: (1) przyroda świadczy o Bogu; (2) przyroda oskarża Boga; (3) przyroda milczy o Bogu. Teizm (także i panteizm) udziela, rzecz jasna, pierwszej odpowiedzi. Teizm filozoficzny opowiada się za możliwością poznania na podstawie przyrody nie tylko

¹²⁹ Tamże, s. 396; por. tenże, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 70–72.

¹³⁰ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 396, 398.

¹³¹ Tamże, s. 398.

¹³² Tamże, s. 394.

istnienia Boga, ale i niektórych jego przymiotów. „Na jakie to przymioty boskie wskazuje przyroda?” – pytał Sawicki, omawiając stanowisko teizmu. Otóż:

Jest rzeczą jasną, że wielkość, piękno i celowa struktura przyrody wskazują na niepojętą potęgę i mądrość jej Stwórcy, a bogate i troskliwe wyposażenie stworzeń świadczy o hojności i dobroci Mistrza. Jest to prawdziwe i wzniosłe pojęcie istoty boskiej, ale jednostronne i zasadniczo niedostateczne. Brak w nim zupełnie przymiotów uzasadniających porządek moralny¹³³.

Dalsze aspekty relacji Boga do kosmosu, oprócz wymienionych wyżej, określone są dopiero w doktrynie religijnej. Teizm filozoficzny, uznając dobroć i hojność, także i tu nie dochodzi np. do biblijnego stwierdzenia, mówiącego, że „Bóg umiłował świat” (J 3, 16). Te aspekty teizmu, które wynikają z biblijnego przekonania o miłości Boga do stworzeń, Sawicki szerzej omówił w teologicznej części pracy *Deus caritas est*¹³⁴.

Kwestia relacji Boga do człowieka – kolejny aspekt omawianego zagadnienia relacji Boga do świata – także wyłaniała z problematyki poruszanej już wcześniej: argumentacji za istnieniem Boga, pojęcia Boga, przeżyć religijnych. Uznanie, że Bóg jest bytem osobowym, boskim, absolutnym „Ty” (G. Marcel), prowadzi do przekonania, że również relacja Boga do człowieka ma charakter osobowy. Uznanie Boga za prawodawcę moralnego (w argumentacji deontologicznej) prowadzi do wniosku, że miejscem spotkania Boga z człowiekiem jest sumienie. Jeszcze mocniej osobowy charakter relacji Boga do człowieka podkreśla przekonanie, że „Bóg jest miłością”, które zdominowało myślenie Sawickiego o Bogu w późniejszym okresie. Trzeba tu jeszcze wspomnieć o jednym, dotąd nieomówionym, aspekcie relacji Boga do świata, jakim jest objawienie. Już w *Die Gottesbeweise* Sawicki pisał, że poznanie osoby dokonuje się przez jej samoobjawienie¹³⁵. Kategoria objawienia jest przedmiotem refleksji współczesnej filozofii religii. Można wręcz – np. za Stanisławem Judyckim – uznać, że konsekwencją uznania Boga za byt osobowy staje się wręcz konieczność objawienia, a nawet inkarnacji, która w teologii uznawana jest za dopełnienie objawienia. S. Judycki pisze, że „jeśli rzeczywiście Boga uznajemy za osobę, to wcielenie musiało się dokonać”¹³⁶. Sawicki natomiast pisał na temat objawienia:

Przez objawienie samo pojęcie istoty Boga i sposobu Jego działania wzbogaca się, odkrywając nowe jego cechy, nieznane filozofii. [...] [Objawienie] daje nam

¹³³ Tamże.

¹³⁴ F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 54–61.

¹³⁵ F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, dz. cyt., s. 12; por. T. Kotlenga, *Religijne poznanie Boga według ks. Franciszka Sawickiego*, art. cyt., s., 53.

¹³⁶ S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 74.

nadprzyrodzony wgląd w życie wewnętrzne istoty boskiej i nadprzyrodzoną działalność łaski Bożej w ludzkich duszach. [...] Dzięki temu i przymioty boskie, znane już z początku z filozofii, wzbogacają się i przyjmują nowe zupełnie aspekty i zabarwienia¹³⁷.

Pozostaje wreszcie trzecie zagadnienie, jakim jest relacja Boga do zła w świecie. Sawicki podjął i to zagadnienie, budując „teodyceę” – w rdzennym znaczeniu tego słowa, jako „usprawiedliwienie” Boga wobec zła. Używając kalamburu, można powiedzieć, że fragmentem „teodycei” (w rozumieniu W. Granata, czyli filozofii Boga) powinna być „teodycea” (w rozumieniu G. W. Leibniza, czyli „usprawiedliwienie Boga”). Sawicki tak pisał o teodycei w drugim znaczeniu:

To usprawiedliwienie Boga – należące do zadań tzw. teodycei – jest zadaniem trudnym, nad którym mozolili się myśliciele wszystkich wieków¹³⁸.

Jak już była mowa, omawiając genezę zła, autor zwrócił najpierw uwagę na istnienie irracjonalnych elementów w strukturze świata. Był przekonany o tym, że elementy irracjonalne odgrywają pewną rolę w przyrodzie i bez uwzględnienia ich obecności (zbieżności sił przyrody, przypadków itp.), zła nie da się wytłumaczyć:

Tym pierwiastkom [irracjonalnym] 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 tłumaczyć. Do tych pierwiastków należą: po pierwsze siły i prawa natury [...]. Siły te i prawa są irracjonalne o tyle, że są ślepe i wskutek tego ślepą koniecznością działają bez względu na to, czy niszczą życie lub dzieło ludzkie. Wielką rolę w życiu ludzkim odgrywa [...] nieobliczalny przypadek, szczęśliwy lub nieszczęśliwy. Przez przypadek rozumiemy krzyżowanie się dwóch szeregów przyczynowych, które nie są umyślnie i celowo skierowane na siebie, np. kula trafi człowieka, który przypadkowo przechodzi¹³⁹.

Niektóre przypadki zła, należące do porządku przyrodzonego (ból, śmierć), mają czasem względny charakter. Ból – pisał autor – czasem wskazuje na zagrożenie zdrowia i wzywa do ochrony życia. Sama śmierć umożliwia ciągłe odradzanie się życia. Nie są to wyjaśnienia całkowicie zadowalające, ale nie można ich pominąć, próbując zrozumieć zło. W być może najwyraźniejszym „teodycealnym” fragmencie pelpliński filozof pisał:

¹³⁷ F. Sawicki, *Bóg filozofii a Bóg religii*, art. cyt., s. 216; por. tenże, *Dlaczego wierzę?*, dz. cyt., s. 45–49.

¹³⁸ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 396; tenże, *Dlaczego wierzę?*, dz. cyt., 77–78; tenże, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 68–109.

¹³⁹ F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 73; por. tenże, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 391–401; S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 44–45.

Sam fakt więc, że w świecie istnieje mnóstwo cierpień, nie jest zasadniczo sprzeczny z miłością wszechmocnego Boga. [...] Niektóre zła fizyczne, np. możliwość choroby i konieczność śmierci, należą do porządku przyrodzonego¹⁴⁰.

Nie każde zło ma charakter fizyczny i przyrodzony, związany z funkcjonowaniem przyrody, z uwzględnieniem czynników irracjonalnych. Inną przyczyną jest wolna wola człowieka: „stworzona na to, by kierować życiem podług rozumu i prawa Bożego, działać może jednak nierozsądnie i niemoralnie”¹⁴¹. Nie można wreszcie wykluczyć działania w świecie sił demonicznych, a nawet trzeba je uwzględnić, pytając o zło, bowiem „trudno tłumaczyć potęgę zła i niehumanitarną wprost złość, która objawia się w dziejach ludzkości, bez wpływów demonicznych”¹⁴².

Autor zdaje sobie sprawę nie tylko z trudu swego przedsięwzięcia wyjaśnienia zła, ale i z jego ograniczeń, bowiem „rozum ludzki tego zagadnienia [zła] nigdy chyba całkowicie nie rozwiąże”¹⁴³. Nawet wtedy, gdyby udało się zbudować jakąś „domkniętą” racjonalnie teodyceę, jak u G. W. Leibniza, to prawdopodobnie jej przydatność w konkretnym, ludzkim doświadczeniu zła byłaby ograniczona. Przypomnijmy jeszcze raz słowa Sawickiego, że bardziej interesuje go *quaestio facti* (konkret) niż *quaestio iuris* (abstrakcyjne rozwiązania). Wbrew G. W. Leibnizowi, który twierdził, że Bóg nie mógł stworzyć świata bez zła (a i ze złem jest on najlepszy z możliwych), Sawicki uważał, że Bóg nie musiał dopuszczać zła fizycznego i moralnego. Śmierć i cierpienie „mogły być wyłączone w sposób nadprzyrodzony”, mógł też Bóg „odmówić istotom rozumnym wolnej woli, mógł też wolną wolę łaską nadzwyczajną powstrzymać od wszelkiego grzechu”¹⁴⁴. Sawicki ma świadomość swej bezradności wobec konkretnych pytań o zło, nawet jeżeli wykazywał, że czasem zło, dopuszczone przez Boga, jest podporządkowane wyższemu dobru. Gdy staje się wobec pytań konkretnych, np.: „Dlaczego Bóg dopuszcza tak straszne i okrutne rzeczy?”:

Mało umiemy na to odpowiedzieć, a czasem wypadnie nam w milczeniu tylko przed wielkością cierpienia kornie pochylić czoło. Zbyt mało rozumiemy porządek rzeczy, głębsze przyczyny i dalsze skutki tego, co się dzieje. Wolno i trzeba zaufać, że Opatrzność Boska, objawiająca się we wszechświecie tak wspaniale, i w tym wypadku dla nas pokrytym ciemnością, idzie drogą właściwą¹⁴⁵.

¹⁴⁰ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., 397–398.

¹⁴¹ F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 72–73; tenże, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 39.

¹⁴² F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 74.

¹⁴³ F. Sawicki, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 397.

¹⁴⁴ F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 76; por. tenże, *Co mówi przyroda o Bogu*, art. cyt., s. 398–399.

¹⁴⁵ F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, dz. cyt., s. 87.

Teodycea Sawickiego kończy się więc tak, jak zaczyna się cała jego filozofia Boga: aktem zaufania. Bez niego nie można argumentować za istnieniem Boga, bez niego nie da się całkowicie zrozumieć zła.

* * *

Lektura późnych, polskojęzycznych tekstów Sawickiego pokazuje, że autor poruszył w nich niemal wszystkie zagadnienia, standardowo omawiane w filozofii Boga. Z. J. Zdybicka charakteryzując program tej nauki filozoficznej, uwzględniła w nim takie kwestie, jak: filozoficzne poznanie istnienia Boga (argumentacje), natura Boga, relacja Boga do świata (do kosmosu, do człowieka i do fenomenu zła). Podobny program zarysował Sawicki. Przede wszystkim jednak program ów zrealizował, aczkolwiek – w omawianym okresie – nie w całościowej monografii, lecz w cyklu artykułów. Miały one popularny charakter, egzystencjalne ukierunkowanie, a pisane były „klarownie, zawsze jasno i z prostotą, która była jego formą uprzejmości wobec czytelnika” (J. S. Pasierb)¹⁴⁶. Znajdujemy w tych tekstach echa wcześniejszych, bardziej wnikliwych, systematycznych i szerzej rozwiniętych prac Sawickiego na temat Boga, przede wszystkim monografii z 1926 r.: *Die Gottesbeweise*. Powojenna publicystyka z zakresu filozofii Boga stanowiła zwieńczenie długiej drogi myślowej i pisarskiej Sawickiego. Wyłania się z niej obraz doświadczonego filozofa, mędrca, pięknie przedstawionego we wspomnieniu J. S. Pasierba:

Nie tylko referował, co sądzili inni (a musiał wiedzieć o tym jako wnikliwy historyk filozofii niesłuchanie dużo), ale przede wszystkim mówił od siebie, co w tym lesie poglądów jest prawdą. Mówił to oczywiście zawsze z wielką skromnością, nie apodyktycznie, nigdy *ex cathedra*. Należał niewątpliwie do jakże przerzedzonej przez współczesny sposób uprawiania nauki rasy mędrców¹⁴⁷.

Sawicki szukał inspiracji, potwierdzenia i uzasadnienia wyrażanych poglądów nie tylko w najnowszych nurtach i tekstach filozoficznych (czym na pewno wyróżniał się w gronie wykładowców filozofii w uczelniach kościelnych, co podkreślali nawet jego oponenti, np. L. Wasilkowski), ale zawsze również w filozofii scholastycznej. Bardzo często w jego pismach znajdujemy zwroty: „Przyznaje to także filozofia scholastyczna”; „Myśl ta nie jest obca filozofii scholastycznej”¹⁴⁸. Specyfika jego nawiązań do scholastyki polegała jednak na tym, że punktem wyjścia były raczej nurtujące go (i współczesnych mu ludzi) pytania niż filozoficzny

¹⁴⁶ J. P. Pasierb, *Ksiądz Franciszek Sawicki*, art. cyt., s. 63.

¹⁴⁷ Tamże, s. 80.

¹⁴⁸ F. Sawicki, *Poznanie wartości*, art. cyt., s. 187, 191.

tekst. Sięgając do filozofii scholastycznej w poszukiwaniu odpowiedzi, ukazywał ją w innym nieco świetle niż historycy filozofii i niektórzy neotomiści. W efekcie takiego sposobu lektury (od aktualnych pytań do klasycznych tekstów) ujawniała się – by użyć tu sformułowania Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio* na temat Tomasza z Akwinu (p. 43) – „nieprzemijająca nowość” filozofii scholastycznej. Zarzuty o niezgodność z poglądami Tomasza z Akwinu, kierowane czasem pod adresem filozofii Sawickiego, były formułowane z pozycji systemowych. Dziś, patrząc z perspektywy wielu lat na toczone polemiki, odnosimy wrażenie, że prace Sawickiego bronią się lepiej niż teksty jego oponentów. Z rozważaniami pelplińskiego filozofa nadal można współmyśleć i odnajdywać w nich opisy własnych, egzystencjalnych doświadczeń. W tekstach oponentów natomiast najczęściej znajdujemy subtelne zróżnicowania terminologiczne, przy pomocy których kwestionowano rozwiązania Sawickiego. Bez głębszej znajomości filozofii Tomasza i subtelności tomizmu trudno jest dziś dostrzec sedno formułowanych zarzutów.

Myśl Sawickiego – pisał J. S. Pasierb – była „teologią szukania, bólu i rozpaczy ludzkiej, ku której zbliża się Bóg, będący miłością, przynoszący zbawienie”¹⁴⁹. Taki charakter miała też jego filozofia Boga.

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., *Bóg jest miłością*, wyd. III, pt. *Bóg jest miłością*, Pelplin 1990.

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. 400–401.

Sawicki F., *Człowiek religijny a człowiek etyczny*, „Tygodnik Powszechny” 7 (1952), nr 34, s. 1–2.

Sawicki F., *Deus caritas est*, Włocławek 1948.

Sawicki F., *Dlaczego wierzę?*, Poznań 1935.

¹⁴⁹ J. P. Pasierb, *Ksiądz Franciszek Sawicki*, art. cyt., s. 65.

Sawicki F., *Dlaczego wierzę?*, wyd. II, Kraków 1948.

Sawicki F., *Element irracjonalny w podstawach naszego poznania a sprawa dowodów na istnienie Boga*, tł. M. Michalski, „Życie i Myśl” 6 (1956), nr 3, s. 3–10.

Sawicki F., *Filozofia dziejów*, tł. K. Górski, brak miejsca i roku wyd.

Sawicki F., *Moralne przyczyny bezbożnictwa*, w: *Pamiętnik Międzynarodowego Kongresu ku czci Chrystusa Króla w Poznaniu*, Poznań 1937, s. 137–156.

Sawicki F., *Poznanie wartości*, „Polonia Sacra” 5 (1952), z. 3, s. 181–193.

Sawicki F., *Przyrodnik a chrześcijanin*, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej” 1938, nr 8, s. 624–635.

Sawicki F., *Przyrodnik wierzący i niewierzący*, „Przegląd Powszechny” 66 (1949), t. 228, s. 134–144.

Sawicki F., *Religia i życie moralne*, „Homo Dei” 19 (1950), nr 1, s. 182–191.

Sawicki F., *Socjologia religii*, „Przegląd Powszechny” 65 (1948), t. 226, s. 302–312.

Sawicki F., *Teologia egzystencjalna*, „Homo Dei” 27 (1958), nr 1, s. 65–71.

Sawicki F., *Wiara religijna i nauki przyrodnicze*, „Wiara i Życie” 19 (1939), nr 3, s. 66–72.

Sawicki F., *Zagadnienie cudu w świetle wiary i wiedzy*, „Wiara i Życie” 19 (1939), nr 9, s. 246–253.

b. w języku niemieckim

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.

Sawicki F., *Das Irrationale im Weltgrund*, „Philosophisches Jahrbuch” 52 (1939), s. 369–383.

Sawicki F., *Das religiöse Erkennen nach moderner Auffassung*, „Der Katholik” 39 (1909), s. 241–262, 321–340, 419–435.

Sawicki F., *Der kosmologische Gottesbeweis*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 387–401.

Sawicki F., *Der letzte Grund der Gewißheit*, „Philosophisches Jahrbuch” 39 (1926), s. 1–8.

Sawicki F., *Der psychologische Gottesbeweis*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 483–490.

Sawicki F., *Der Satz vom zureichenden Grunde*, „Philosophisches Jahrbuch” 38 (1925), s. 1–11.

Sawicki F., *Der theologische Gottesbeweis*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 435–450.

Sawicki F., *Der Weg zu Gott nach moderner Auffassung*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 339–350.

Sawicki F., *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926.

Sawicki F., *Die katholische Frömmigkeit*, Paderborn 1921.

Sawicki F., *Die Wahrheit des Christentums*, Paderborn 1911.

Sawicki F., *Die Wahrheit des Christentums*, wyd. II, Paderborn 1913.

Sawicki F., *Die Wahrheit des Christentums*, wyd. III, Paderborn 1918.

- Sawicki F., *Die Wahrheit des Christentums*, wyd. VIII, Paderborn 1924.
- Sawicki F., *Erkenntnistheoretische Voraussetzungen der Gottesbeweise*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 291–301.
- Sawicki F., *Gebetserhörung und Naturordnung*, „Theologische Quartalschrift” 87 (1905), s. 580–592.
- Sawicki F., *Geschichtsphilosophie*, Kempten–München 1920.
- Sawicki F., *Geschichtsphilosophie*, wyd. II., Kempten–München 1922.
- Sawicki F., *Naturforscher und Christ (I)*, „Katholisches Sonntagsblatt” 1938, nr 41, s. 624–644.
- Sawicki F., *Naturforscher und Christ (II)*, „Katholisches Sonntagsblatt” 1938, nr 43, s. 659–661.
- Sawicki F., *Selbstdarstellung*, [w:] *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 F., *Theismus und Pantheismus*, „Der Katholische Seelsorger” 1907, s. 541–553.

2. Opracowania i inne prace cytowane

- Afektywne poznanie Boga*, red. P. Moskal, Lublin 2006.
- Budzisz J., *Problem ostatecznych podstaw pewności poznania rozumowego w ujęciu ks. Fr. Sawickiego*, „Studia Philosophiae Christianae” 12 (1976), nr 1, s. 23–41.
- Dembowski, *Bóg i Jego relacja do świata*, [w:] B. Dembowski, *O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej*, Warszawa 1989, s. 149–184.
- Dennett D. C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tł. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Dorda J. K., *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniami w kosmologii i w teodycei*, Kraków 2001.
- Feutscher L., *Rec. (F. Sawicki, Die Gottesbeweise, Paderborn: Schöningh 1926)*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 1926, s. 553–561.
- Geiger S., *Intuitionsbegriff in der Religionsphilosophie der Gegenwart*, Freiburg im Br. 1926.
- Giussani L., *Zmysł religijny*, tł. K. Borowczyk, Poznań 2000.
- Granat W., *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968.
- Herbut J., *Bóg filozofów*, [w:] *Studia metafizyczne*, t. II, red. A. B. Stępień, J. Wojtysiak, Lublin 2002, s. 180–196.
- Hessen J., *Der Sinn des Lebens*, Rottenburg a. N. 1936.
- Hessen J., *Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie*, Regensburg 1938.
- Hessen J., *Kausalprinzip*, Augsburg 1928.
- Hessen J., *Religionsphilosophie*, cz. II: *System der Religionsphilosophie*, München–Basel 1955.
- Isenkrahe C., *Energie, Entropie, Weltanfang, Weltenden*, Trier 1910.
- Isenkrahe C., *Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche mit Ausblicken auf die philosophische Apologetik*, cz. III: *Briefwechsel zwischen Prof. Dr. Sawicki –*

- Pelplin und Prof. Dr. Isenkrahe – Trier über eine Unendlichkeitsfrage, die für den apologetischen Entropiebeweis grundlegend ist*, Bonn 1920.
- Judycki S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010.
- Kamiński S., Zdybicka Z. J., *Poznawalność istnienia Boga*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, t. I, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 57–103.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. J. Gałęcki, Warszawa 1972.
- Kłósak K., *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I: *Argumentacja za istnieniem Boga z początku trwania czasowego wszechświata i z początku życia organicznego*, Warszawa 1955.
- Kłósak K., *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II: *Argumentacja za istnieniem Boga z zależności treściowej poznawanych przez nas prawd, z porządku panującego w biokosmosie, z przygodności rzeczy oraz z ruchu, jaki występuje w przyrodzie*, Warszawa 1957.
- Kotlenga T., *Religijne poznanie Boga według ks. Franciszka Sawickiego*, „*Studia Pelplińskie*” 2 (1971), s. 27–57.
- Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001.
- Kowalczyk S., *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981.
- Kowalczyk S., *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986.
- Kowalski K. J., *Ks. Franciszek Sawicki a realizm bezpośredni*, „*Studia Pelplińskie*” 2 (1971), s. 7–8.
- Krapiec M. A., *Metafizyka*, Lublin 1995.
- Krapiec M. A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- Kurdziałek M., *O tak zwanej metafizyce Księgi Wyjścia*, [w:] M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem. Studia i artykuły*, Lublin 1996, s. 99–118.
- Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Kraków–Tarnów 1995.
- Löw R., *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994.
- Muck O., *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1990.
- Newman J. H., *Logika wiary*, tł. P. Boharczyk, Warszawa 1989.
- Nossol A., *Etyczne uwarunkowania poznania Boga. Próba charakterystyki na tle poglądów Jana Hessena*, „*Collectanea Theologica*” 40 (1970), z. 4, s. 19–32.
- Pascal B., *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Warszawa 1962.
- Pasierb J. S., *Ksiądz Franciszek Sawicki*, [w:] J. S. Pasierb, *Miasto na górze*, Pelplin 2000, s. 61–82.
- Pawłowicz Z., *Religijne doznawanie przyrody i dziejów przez człowieka według Franciszka Sawickiego*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 18 (1980), nr 1, s. 73–95.
- Pelpliński F. (Manthey F.), *Ks. Franciszek Sawicki jako teoretyk poznania*, „*Orędownik Diecezji Chełmińskiej*” 3 (1947), s. 309–326, 435–477, 563–603.
- Przywara E., *Christliche Existenz*, Leipzig 1934.
- Przywara E., *Die neue katholische Intuitionsschule und ihre historischen Unterlagen*, [w:] E. Przywara, *Religionsbegründung*, Freiburg im Br. 1923, s. 225–287.

- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Rozważania na temat wiary, religii i kultury*, [w:] J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Wiara – prawda – tolerancja*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 66–89.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków 2006.
- Romaniuk K., *Biblijna teologia przyrody*, Warszawa 1999.
- Salamucha J., *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasa z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 15 (1934), z. 1–2, s. 53–92.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej (Dei Filius)*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV: *Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 889–911.
- Stępień A. B., *Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki*, „Więź” 4 (1961), z. 9, s. 28–36.
- Szumił H. I., *Religijne a filozoficzne poznanie Boga w polskiej powojennej literaturze filozoficznej (1945–1980)*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 455–581.
- W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. E. Nieznański, Warszawa 1980.
- Wasilkowski L., *Rec. (F. Sawicki, Die Gottesbeweise, Paderborn: Schöningh 1926)*, „Atheonum Kapłańskie” 18 (1926), s. 537–542.
- Wolsza K., *Argumentacja za istnieniem Boga w ujęciu Hansa Künga. Analiza metodologiczna*, Opole 1994.
- Wolsza K., *Egzystencjalny charakter filozofii chrześcijańskiej według ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952)*, „Studia z Filozofii Polskiej” 5 (2010), s. 161–191.
- Wolsza K., *Pojęcia przygodności we współczesnej filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 58 (2001), nr 3–4, s. 573–580.
- Wolsza K., *O kilku współczesnych interpretacjach pojęcia przygodności*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 23 (2003), s. 7–20.
- Wolsza K., *O polskim „tomizmie analitycznym”*, „Arcana” 1995, nr 5, s. 160–164.
- Woźny J., *Zagadnienie ruchu w dyskusji nad argumentacją kinetyczną za istnieniem Boga w Polsce w latach 1949–1968*, Nysa 1984 (mps w archiwum Katedry Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii UO).
- Zdybicka Z. J., *Drogi afirmacji Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 108–166.
- Zdybicka Z. J., *Poznanie Boga dziś*, [w:] *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 435–446.
- Ziemiański S., *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 2008.

Philosophy of God in Franciszek Sawicki's late artistic work

The reading of Sawicki's late Polish texts indicates that the author has raised there almost all issues, which are discussed conventionally in the philosophy of God. Z. J. Zdybicka, describing a programme of this philosophical science, considers the following issues: philosophical recognition of God's being (arguments), nature of God, relation of God to the world (cosmos, man and phenomenon of evil). A similar programme has been defined by Sawicki. However, he has implemented this programme, although not in the whole monograph work in the period discussed, but in a series of his articles. They were popular in nature, directed existentially and wrote "clearly, always straightforward and with simplicity, which was a form of courtesy towards a reader" (J. S. Pasierb). Echoes of earlier and more detailed, systematic and developed Sawicki's works on God, first of all the monograph work from 1926 entitled: *Die Gottesbeweise* can be found in these texts. Articles after the WWII from the scope of God's philosophy has been a crowning achievement of Sawicki's long philosophical and writing way.

KRZYSZTOF KAMIŃSKI

Fides et ratio a fideizm i racjonalizm u Stefana Swieżawskiego

„Wiara i rozum są jak dwa skrzydła,
na których duch ludzki
unosí się ku kontemplacji prawdy”

Jan Paweł II, *Fides et ratio*

Myślenie Stefana Swieżawskiego¹ z reguły nacechowane jest zasadą arystotelesowskiego *złotego środka*, odrzucającą skrajności². Taka też logika, należy już na wstępie to zaakcentować, znajduje zastosowanie w kwestiach odnoszących się do wiary i rozumu. Swieżawski odrzuca bowiem skrajne stanowiska: z jednej strony fideizm – nie liczący się z przyrodzonym rozumem, z drugiej racjonalizm – negujący wiarę. „Człowiek ma obowiązek – i to jest ściśle związane z naturą ludzką – uznać oczywistość tego, co oczywiste, i tajemniczość tego, co jest nieuchwytnie. Musi uznać obie te sprawy”³. Domaga się zatem zintegrowania wiary

¹ Stefan Swieżawski (1907–2004) – wybitny historyk filozofii średniowiecznej i największy w Polsce znawca pism św. Tomasza z Akwinu. Jeden ze świeckich audytorów Soboru Watykańskiego II, bliski przyjaciel Jana Pawła II. Studia ukończył we Lwowie. Współpracował m.in. z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim i Polską Akademią Nauk. Był jednym z duchowych ojców środowiska „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”. Autor wielotomowej monografii *Historia filozofii XV wieku*. Prezentowany artykuł jest obszernym fragmentem książki: tenże, *Humanizm chrześcijański Stefana Swieżawskiego*, Łask 2007 (www.leksem.pl).

² „Ów złoty środek nie jest tylko tanim kompromisem – pisze Swieżawski. [...] Stanowi on centralny *chwył* całego arystotelizmu, mający wyrażać węzeł jednoczący w każdej dziedzinie”. Zob. S. Swieżawski, *Z rozważań nad wcieleniem*, [w:] *Rozum i tajemnica*, Znak, Kraków 1960, s. 87.

³ S. Swieżawski, *Jak piękno doryckiej kolumny*. Z S. Swieżawskim rozmawia A. Karoń-Ostrowska, [w:] S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Znak, Kraków 1999, s. 10.

i rozumu, przy jednym istotnym zastrzeżeniu: należy mieć świadomość odrębności przywołanych sfer.

Rozważania na temat relacji zachodzących pomiędzy wiarą a rozumem Swieżawski inicjuje następującym pytaniem: „Czy myśl w swej pogoni za prawdą, chcąc tę prawdę jakby chwycić i skonsumować, nie musi w tej właśnie decydującej chwili uczynić niejako skoku w ciemnię i próżnię?”⁴. Otaczającą ze wszystkich stron człowieka ciemnię i próżnię Swieżawski określa mianem tajemnicy, o której nie jesteśmy w stanie wygłaszać twierdzeń wyrażonych terminami oznaczającymi swoje desygnaty w sposób tak zupełnie wyczerpujący i jednoznaczny, jak to się dzieje w twierdzeniach matematyki. W zgłębianiu rzeczywistości, w przekonaniu Swieżawskiego, umysł zawsze natrafi na tak rozumianą tajemnicę. Zrozumienie bowiem otaczającej nas rzeczywistości to żmudne kroczenie śladami czegoś, co jest niby poznawalne i jednocześnie przygniatające swoją tajemniczością. Podążanie ku prawdzie, bo ona jest celem, dokonuje się wzdłuż krawędzi, po której biegną owe ślady prowadzące coraz dalej, ale może się okazać, że zawsze krańce wiedzy jasnej i rzekomo zupełnie pewnej stykać się będą bezpośrednio z dzierzawami tajemnicy⁵.

Rozum ustosunkowując się do otaczającej go tajemnicy zajmuje więc z reguły dwa skrajnie stanowiska. Pierwsze fideistyczne podkreśla, że rozum może posługiwać się tylko pojęciami ścisłymi i w pełni zrozumiałymi, a więc typowo matematycznymi. I to będzie działalność jedynie sprawna i twórcza. Reszta dociekań nad rzeczywistością będzie pozostawiona *innym bardziej lub mniej ciemnym „władzom” człowieka takim jak uczucia, intuicje itp.* Koncepcja ta znajduje zastosowanie w sferze ludzkiej religijności, gdy rozum musi zająć stanowisko już nie wobec bliżej niesprecyzowanej tajemnicy, ale odnośnie konkretnych prawd wiary. Negacja choćby próby rozumowego poznania tychże prawd jest, dla Swieżawskiego, jednoznaczna z postawą fideistyczną⁶.

W rozważaniach dotyczących relacji wiara – rozum, stanowiskiem przeciwnym względem fideizmu jest racjonalizm. Jego zwolennicy są przekonani, że rozum jest w stanie stopniowo wypełnić wszelką tajemnicę z otaczającego nas świata dzięki sile poznawczej rozumu dyskursywnego. Urzeczywistnienie tej wizji ma się dokonywać poprzez powolne uściślanie wszystkich, dostępnych naszemu poznaniu, dziedzin, co z kolei ma zapewnić prawdziwy rozwój poszczególnych nauk sformalizowanych i uściślonych do ostatniego stopnia.

U podstaw racjonalizmu, ale także fideizmu, jak zauważa Swieżawski, leży chęć uwolnienia intelektu rozumującego, czyli rozumu, od kontaktu z tajemnicą.

⁴ S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, [w:] *Rozum...*, dz. cyt., s. 37.

⁵ Tamże, s. 38–39.

⁶ Tamże, s. 39–41.

Jest to jednak ogromne niebezpieczeństwo, gdyż ktoś wyrzekający się tajemnicy nigdy nie będzie posuwał się naprzód w poznawaniu rzeczywistości. Poza tym byłby to przejaw nieliczenia się z wymogami natury człowieka i z wymogami otaczającego nas wszechświata. Swieżawski wskazuje na daleką niewystarczalność poznawania rzeczywistości ukształtowanego na wzór matematyki, to znaczy wolnego od jakiegokolwiek cienia tajemnicy. Odnosząc się z uznaniem i podziwem do jasności i ścisłości matematyki, podkreśla, że konstrukcje matematyczne nie są w stanie zaspokoić *intelektualnego głodu żywej prawdy*. Stąd postulat uwolnienia się spod *pręgierza matematyki* i poddania rozumu pod wpływ rzeczywistości ujętej w całym jej bogactwie, we wszystkich jej typach i przejawach, z jej oczywistościami i tajemnicami⁷.

Oba przywołane błędy – będące przejawem z jednej strony skrajnego naturalizmu, gdzie filozofia opanowuje całą dziedzinę wiary, oraz skrajnego nadnaturalizmu z drugiej, gdzie z kolei filozofia musi kapitulować pod naporem Objawienia – zasadzają się na niewłaściwym ułożeniu relacji między filozofią i wiarą. Genezy zachwianych stosunków między obiema naukami Swieżawski doszukuje się w filozofii neoplatońskiej. Wskutek przekonania, że między przyrodzonością a nadprzyrodzonością, między naturą a łaską nie zachodzi różnica istoty a jedynie różnica stopnia, dochodziło do zacierania granicy między sferą filozofii i sferą wiary. W chrześcijaństwie zaś, podkreśla Swieżawski, fundamentalnym założeniem jest rozróżnienie porządku natury i porządku łaski, a w konsekwencji poznania naturalnego (filozofia) i poznania nadprzyrodzonego w świetle wiary (teologia). Swieżawski często mówi o inspiracjach dla przyrodzonego poznania rzeczywistości płynących ze strony prawd wiary. Filozofia jednak ze swojej istoty musi być akonfesyjna, dlatego w sensie ścisłym nie ma *filozofii chrześcijańskiej* – podkreśla⁸. „To, co bywa nazwane filozofią chrześcijańską, jest tworem powstałym dzięki refleksji – celowo lub nieświadomie – nie rozróżniającej poznania naturalnego od poznania poprzez wiarę”⁹.

Ogromną zasługę w uporządkowaniu relacji wiara – rozum (wiedza) oraz teologia – filozofia Swieżawski przypisuje św. Tomaszowi z Akwinu. On to ugruntował i uwypuklił odrębność wiary i wiedzy. Obie dziedziny mają bowiem różne cele i metody. Teolog zawsze wychodzi w swych rozważaniach od Boga i przedstawia argumentację na podstawie autorytetu Objawienia i wielkości Boga, filozof zaś zaczyna zawsze od stworzeń, a do Boga dochodzi jako do granicy swych dociekań (na przykład do faktu jego istnienia). Różnią się również same akty wiary

⁷ Tamże, s. 42–43.

⁸ S. Swieżawski, *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, [w:] *Dobro i tajemnica*, Biblioteka Więzi, Warszawa 1995, s. 22.

⁹ Tamże.

i wiedzy. *Tomasz twierdzi, zaznacza Swieżawski, że jest niemożliwe, by w tym samym przedmiocie mieć wiarę i wiedzę.* Wskazana jest jednak harmonijna współpraca wiary i wiedzy. Wiara pod kątem poznawczym, będąc mniej doskonałą od wiedzy, wzbogaca nas w prawdy, których rozum sam z siebie nie mógłby poznać. Filozofia zaś broni przed atakami, wyjaśnia i uzasadnia niektóre z tez wiary. Widoczne jest więc wzajemne oddawanie sobie usług przez filozofię i teologię. Jest to możliwe i pożyteczne zważywszy na przekonanie, że wiedza i Objawienie wypływają z tego samego źródła, a zatem nie mogą być niezgodne¹⁰. Nie podważa to autonomii tych dziedzin. Chodzi bowiem o to, by zawarta w Objawieniu wiedza przyrodzona była uporządkowana, stanowiąc część nauki z zakresu wiary. Oczywiście przy zastrzeżeniu, że żadna z dyscyplin nie traci nic ze swojej istoty. Jak podkreślał Étienne Gilson, św. Tomasz starał się bowiem „włączyć do wiedzy o Objawieniu wiedzę rozumną nie naruszając ani treści Objawienia, ani nie popadając w sprzeczność z rozumem”¹¹. Autonomia filozofii i teologii wyklucza zatem istotowe przenikanie się tych dziedzin, co nie jest jednoznaczne z odrzuceniem wzajemnie oddawanych sobie przysług.

Kluczową treść, dla zrozumienia czym dla Tomasza jest filozofia i teologia oraz wzajemnej relacji między nimi, niosą pojęcia: *revelatum* oraz *revelabile*. Tomasz z Akwinu mianem *revelabile* (*objawialne*) określił stan filozoficznego przyrodzonego poznania utożsamianego z wiarą chrześcijańską, wcielonego do jej syntezy teologicznej, bez naruszania jej jedności. Mamy więc tutaj do czynienia z wykorzystaniem dorobku ludzkiej wiedzy inspirowanej wiarą, jakim jest teologia. „Owa ludzka wiedza – wyjaśnia Gilson – którą teologia przyswaja sobie przez wzgląd na własne cele, stanowi właśnie to, co św. Tomasz nazywa objawialnym”. Istotą zaś *revelatum* stanowi to, co objawione i co może być poznawalne tylko na drodze Objawienia, a więc to, co przekracza możliwości ludzkiego umysłu. Może się poza tym zdarzyć, że Bóg objawi nam prawdy dostępne dla rozumu, ale właśnie dlatego, że nie są one dla naturalnego światła rozumu niedostępne, nie wchodzą w zakres tego, co objawione. Przykładem *revelabile*, a więc takiej prawdy objawionej przez Boga, potrzebnej do zbawienia (bo Bóg tylko takie prawdy objawia) i jednocześnie dostępnej naszemu poznaniu przyrodzonemu jest istnienie Boga¹². Swieżawski przedstawiając rozumienie pojęć *objawione* i *objawialne* w teorii św. Tomasza dopowiada: „*Revelatum* jest zatem to wszystko, co może być objawione, a co jest potrzebne do zbawienia. *Revelabile* jest więc tym, czego dotyczy wiedza przyrodzona zużytkowana przez teologię. W ten sposób teologia pozostaje sobą,

¹⁰ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 646–647.

¹¹ E. Gilson, *Tomizm*, PAX, Warszawa 1960, s. 20.

¹² Tamże, s. 19 n.

a filozofia nie traci tego, co jest jej najwznioślejszym działem, to znaczy teologii naturalnej. Tutaj – *podkreśla Swieżawski* – Tomasz wypowiada istotę swojej genialnej myśli. Teologia obejmując *revelatum* i *revelabile*, rozpada się na objawioną i naturalną. *Revelabile* staje się więc dziedziną tak pojętej filozofii, a ściślej jej najwyższego działu, czyli teologii naturalnej”¹³.

Najwyższą dyscypliną filozoficzną jest dla Swieżawskiego, tak jak i dla Tomasza, metafizyka, która zawiera najwyższą, dostępną naszemu rozumowi wiedzę o świecie i o człowieku, a także pozwala naszemu intelektowi zyskać pewną wiedzę o istnieniu Boga i częściową o jego naturze. Poznanie to dokonuje się bez pomocy Objawienia. Punktem wyjścia są dane z doświadczenia zmysłowego. Metafizyka zatem od empirii zmysłowej prowadzi do szczytów dostępnego człowiekowi poznania przyrodzonego¹⁴.

Przywołana zasada leżała u podstaw całego dzieła św. Tomasza z Akwinu, który całe swoje życie poświęcił teologii uprawianej w duchu *fides et ratio*, czyli ściśle związanej z filozofią¹⁵. „Wymaga to – jak podkreśla Jerzy Kalinowski w artykule będącym dwugłosem wraz ze Swieżawskim – ze strony człowieka posiadania usprawnień niezbędnych dla aktów i postaw, poprzez które przejawia się pełnia jego człowieczeństwa. Do tych sprawności zaś zaliczamy nie tylko dyspozycje intelektualne, a wśród nich i mądrość, ale ponadto i sprawności moralne. [...] Wszystkie cnoty moralne przysposabiają człowieka do spełniania wymaganych przez jego naturę aktów, przyczyniających się do jego pełnego rozkwitu, do wykonywania ich zgodnie z normatywnymi wymogami tej natury, to znaczy zgodnie z prawem natury, przejawiającym się w naturalnych tendencjach człowieka”¹⁶. Filozofia jawi się więc tutaj jako sprawność intelektualna, ale także jako sprawność moralna, bowiem jak kontynuuje, pierwszymi zasadami prawa naturalnego są prawdy praktyczne (moralne). Ich podstawą jednak jest intelektualna sprawność poznawcza będąca w stanie wskazać zgodność, jaka zachodzi między tymi zasadami działania moralnego a rzeczywistością ontyczno-deontyczną Boga, który – z racji tego, że jest Stwórcą człowieka – jest zarazem i przez to samo najwyższą normą, nazywaną często, tak przez myślicieli pogańskich, jak i chrześcijańskich *prawem wiecznym*. Filozofia udzielająca człowiekowi możliwości przyrodzonego poznania Boga wraz z moralnością przyrodzoną, przygotowuje człowieka do religii nadprzyrodzonej. Akt wiary uznający Objawienie jest ostatecznie dziełem

¹³ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii...*, dz. cyt., s. 646–647.

¹⁴ S. Swieżawski, *Wieczne i aktualne wartości tomizmu*, [w:] *Rozum i tajemnica*, dz. cyt., s. 189, 192.

¹⁵ S. Swieżawski, *Alfabet duchowy*, Znak, Kraków 2004, s. 72.

¹⁶ S. Swieżawski, J. Kalinowski, *Filozofia a chrześcijaństwo*, [w:] *Człowiek i tajemnica*, Znak, Kraków 1978, s. 148.

łaski nadprzyrodzonej pochodzącej od Boga, jednak ze strony człowieka uwarunkowany jest jednocześnie motywacjami rozumowymi: intelektualnymi i wolitywnymi. Motywacje te, jak podaje Swieżawski, teologia katolicka określa mianem *praeambula fidei*, czyli wstępnych partii, wprowadzeń lub przedśionków wiary¹⁷. Wiara zaś domaga się uzasadnień, ale już na poziomie wyższym od metafizyki, przede wszystkim w oparciu o autorytet Objawienia¹⁸.

Rzeczą oczywistą dla Swieżawskiego, w kontekście czynionych uwag, jest uznanie przekonania, że odpowiedni rozwój sfery przyrodzonej nie przeszkadza rozwojowi poznania porządku nadprzyrodzonego, wręcz stanowi dla niego uzupełnienie. Swieżawski daje temu wyraz w następujących słowach: „Kontemplacja prawdy objawionej domaga się współudziału i pomocy ze strony tego, co jest najdoskonalwsze w ludzkiej naturze”, czy dalej: „Łaska udoskonala naturę, ale jej nie niweczy, ani nie zastępuje”¹⁹. Negatywne ustosunkowanie się wielu wierzących do autonomiczności porządku doczesnego, do rozwoju przyrodzonej mądrości filozoficznej jest dla nich aktem obrony wiary i czystości chrześcijaństwa. Odejście jednak od przyrodzonej mądrości prowadzi w kierunku fideizmu²⁰, nazywanego przez Swieżawskiego (obok klerykalizmu) największą współczesną herezją²¹.

Fideizm dla Swieżawskiego to przede wszystkim odejście od prawdziwego realizmu, a zważywszy, że metafizyka jest zwieńczeniem poznania przyrodzonego, realistycznego, fideizm to także śmierć metafizyki. Na jego gruncie intelekt nie może nic powiedzieć w kwestiach dla człowieka najważniejszych, takich choćby jak sens życia, sens świata, istnienie Boga, nieśmiertelność. Wszystko to pozostawia sferze wiary²². „Zanik prawdziwej filozofii realistycznej jest jak gdyby zburzeniem mostu między wiarą a intelektem, działającym niezależnie od wiary”²³. Tworzy się zatem przepaść między, ściślej rzecz ujmując, rozumem a tajemnicą, między rozumem a wiarą. Fideizm jawi się jako konsekwencja dysharmonii między sferą intelektu a sferą wiary. Ostatecznie jego hasłem staje się *credo quia ab-*

¹⁷ Tamże, s. 148–152.

¹⁸ S. Swieżawski, *Wieczne i aktualne...*, dz. cyt., s. 189. Swieżawski domaga się uznania teologii nie tylko za *twórczą pracę naukową*, ale przyznania jej naczelnego miejsca wśród wszystkich nauk na wzór metafizyki mającej naczelne miejsce pośród nauk przyrodzonych.

¹⁹ S. Swieżawski, *Filozofia a chrześcijaństwo*, [w:] *Człowiek...*, dz. cyt., s. 154–156.

²⁰ S. Swieżawski, *Zagrożenie większe niż marksizm*, z prof. S. Swieżawskim rozmawia J. Grosfeld, [w:] *Dobro...*, dz. cyt., s. 23.

²¹ Tamże, s. 11.

²² Tamże, s. 10. Należy również podkreślić, za Swieżawskim, że do fideizmu w prostej linii wiedzy – co jest pośrednio wynikiem myślenia idealistycznego – filozofia analityczna (neopozytywizm), która stoi na stanowisku, że *dziełem filozofii jest tylko logika i metodologia nauk, a wszystkie wielkie kwestie filozoficzne przechodzą w dziedzinę wiary*. Por. tamże.

²³ Tamże, s. 52.

*surdum*²⁴. Dla Świeżawskiego oczywiste jest, że pełny pogląd na świat może dać dopiero wiara, ale z drugiej strony wiedza, a przede wszystkim filozofia, przedstawia dla wiary niezbywalną wartość. Dlatego nie tylko należy odrzucić jakąś zasadniczą sprzeczność między wiarą i wiedzą rozumową, ale ponadto przywrócić należałoby całą pełnię treści tradycyjnemu programowi myśli chrześcijańskiej: *fides quaerens intellectum*²⁵ – wiara domaga się intelektu²⁶.

Rozum, podkreśla Świeżawski, napotyka trudności, gdy wyrażać pragniemy stany rzeczy niemożliwe do ujęcia w normalnym doświadczeniu albo w konstrukcji matematycznej. Problem nie ogranicza się jedynie do spraw wiary. Każda wręcz nauka operuje terminami nieprecyzyjnymi, niejasnymi, odbiegającymi od doskonałości. Pewność ograniczona jest do powierzchni, do pewnego aspektu rzeczywistości. Próba pójścia w głąb napotyka trudności poznawcze i językowe. Niemożność wyrażenia twierdzeń ścisłych i jednoznacznych powinna pociągać za sobą posługiwanie się terminami wyrażającymi w mowie potocznej pojęcia najbardziej podobne do pojęć, które mają być danymi terminami wyrażone. Z terminem takim łączą się dwa typy przedmiotów generalnie różniących się, ale w pewnych elementach będących tożsamymi. Termin więc z potocznego doświadczenia oznacza nie tylko przedmioty bezpośrednio dane w doświadczeniu, ale i te, o których istnieniu wnioskujemy skądinąd, a które dzięki temu terminowi w części stają się nam zrozumiałe. Termin taki orzekamy wówczas o przedmiotach jednego i drugiego typu nie jednoznacznie (w tym samym znaczeniu) ani też wieloznacznie (w znaczeniach zupełnie różnych) – ale analogicznie, przy czym przedmioty lepiej nam znane będą analogujące wobec mniej dokładnie znanych przez nas przedmiotów zanalogowanych. Postawa rozumu wobec tajemnicy u Świeżawskiego oparta jest więc na modelu analogicznym. Jako przykład Świeżawski podaje model budowy atomu, który nie jest *powiększoną kopią rzeczywistości*. Ów model ułatwia zrozumienie czegoś znacznie trudniejszego i mniej jasnego, czym właśnie jest owa tajemnica, kryjąca się w prawdzie zanalogowanej przez analogujący model. Taki sam proces możemy obserwować w odniesieniu do tajemnic wiary. I tu konstruuje się pewne modele bliższe naszym dociekaniom by zrozumieć, choćby w przybliżeniu, tajemnice wiary. Model analogiczny jest narzędziem ułatwiają-

²⁴ *Credo quia absurdum*, przypisywane Tertulianowi (ok. 160 – ok. 220), sytuuje się w nurcie irracjonalizmu. Oznacza przekonanie, w myśl którego, prawdą jest to, co dla rozumu jest absurdem, czymś nieosiągalnym – dlatego wierzę, ponieważ to, w co wierzę, jest absurdem. Należy pamiętać, że Tertulian uchodził za zdecydowanego przeciwnika świeckiej nauki i rozumu, tym samym stając się rzecznikiem skrajnego fideizmu.

²⁵ *Fides quaerens intellectum* (wiara poszukuje zrozumienia) – to sztandarowe hasło średnio-wiecznego racjonalizmu autorstwa Anzelm z Canterbury, filozofa, który stworzył podwaliny chrześcijańskiej scholastyki.

²⁶ S. Świeżawski, *Wieczne i aktualne...*, dz. cyt., s. 187.

cym poznanie przez podobieństwo. Widzimy, że nie ma tu żadnego zachęcania rozumu do przyjmowania bezsensów, za którymi miałyby się kryć dopiero jakaś prawda zupełnie od rozumu odcięta. Swieżawski mówi wtedy o wierze, która dla myślącego człowieka wierzącego nie jest zespołem pustych frazesów, ale stanowi *rozumne poddanie się głoszącemu prawdę autorytetowi* i która wyrażona jest terminami oznaczającymi swe desygnaty w sposób analogiczny. Poddanie, posłuszeństwo rozumu, polega tu na rezygnacji z dążenia do pełnej jasności. Swoista, intelektualna pokora, zostaje wynagrodzona. Rozum bowiem nie przyjmuje jakiegś prawdy zgoła niezrozumiałej i nie mającej żadnych stycznych znaczeniowych z zasobami wiedzy już nabytej²⁷.

W podobnym duchu, niejako doprecyzowując, o metodzie analogii mówi przywoływany już Kalinowski w kontekście poznawania Boga. Wyraża przekonanie, że na płaszczyźnie filozofii, w poznaniu pozytywnym Boga, trudno mówić o jakimkolwiek innym poznaniu poza analogicznym. Do tajemnicy prawdy analogowanej, czyli Boga Stwórcy, zbliżamy się tutaj za pomocą analogującego modelu, którym jest stworzenie. Jest to poznanie nie wprost, ale za pośrednictwem podobieństw, które wychodzą od stworzeń, będących odbiciem Boga. Kalinowski wspomina też o poznaniu negatywnym Boga. Wtedy tym, co człowiek może wiedzieć o Bogu, poza uznaniem jego istnienia, jest raczej to, czym nie jest, niż to, czym jest. Obu przypadkom towarzyszy jednak świadomość, że poznanie filozoficzne Boga jest niezmiernie ograniczone, pociąga za sobą szacunek wobec tajemnicy Boga, którego natura może być poznana, tylko w jakimś stopniu, negatywnie lub poprzez poznanie analogiczne²⁸. Tutaj właśnie tkwi *wielkość i nędza metafizyki*, o której mówił Jacques Maritain: „Jej wielkość leży w tym, że jest mądrością. Jej nędza w tym, że jest wiedzą ludzką. Mówi ona o Bogu, zapewne. Ale nie nazywa Go po imieniu. Gdyż Boga nie opisuje się tak, jak drzewo lub przekrój stożka”²⁹.

Powyższe teorie przede wszystkim jasno dają do zrozumienia, że spotykana niemal na każdym kroku tajemnica nie jest, a przynajmniej nie powinna być, czynnikiem tamującym intelektualne poszukiwania. Groźba tendencji aintelektualnych czy wręcz antyintelektualnych tkwi w zabarwianiu całej religijności nie tylko fideizmem, ale także, jak to określa Swieżawski, sentymentalizmem. W życiu religijnym postawa przeżywania uczuciowego staje się wtedy ważniejsza od poznawania prawdy i od spełniania czynów. Tego typu uczuciowy irracjonalizm może podważać u podstaw istotę nie tylko teologii i wiary, ale także filozofii – w każdym przypadku osłabiając fundamentalną dla nich postawę badawczą.

²⁷ S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica...*, dz. cyt., s. 43–46.

²⁸ S. Swieżawski, J. Kalinowski, *Filozofia a chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 151, 157.

²⁹ J. Maritain, *Nędza i wielkość metafizyki*, „Znak” 6 (1948), s. 525.

Wiara bowiem, ubrew tendencjom fideistycznym, nie rozwija się na gruzach intelektu i rozumu³⁰.

Świeżawski ubolewa, że człowiek zamiast poszukiwać prawdy, często zniechęcony, wybiera rozwiązania częściowe, zaspokajające jedynie potrzeby zmysłowe bądź duchowe. Należy to postrzegać jako przejaw słabości inteligencji i braku prawości moralnej. Człowiek opowiada się wtedy za rozwiązaniami skrajnymi, takimi choćby jak fideizm, który cechuje się pogardą wobec natury. Zwolennicy tej błędnej tendencji są przekonani, że nasza wiara będzie o tyle czystsza i więcej warta, im bardziej ograniczenia natury zostaną pomniejszone, usunięte i zniesione³¹. Fideizm zatem bezpośrednio uderza w prawdę. Porządek wiary potrzebuje bowiem solidnej podstawy, którą może dać filozofia realistyczna, a która, w przeciwieństwie do fideizmu, nie ma w pogardzie natury ludzkiej. *Fideizm przeto, w opinii Świeżawskiego, tkwi u podstaw przykrej degradacji życia chrześcijańskiego, chrześcijańskiego programu formacji człowieka, spraw ludzkich wreszcie*³².

Z drugiej strony, źródło niebezpieczeństwa tkwi też w przekonaniu, że wiele zasadniczych problemów z płaszczyzny: wiara – rozum zostało rozwiązanych i na tym poprzestajemy: bo przecież poznanie istnienia Boga jest łatwo osiągalne dla naszego rozumu bez pomocy łaski, chociaż, jak zauważa Świeżawski, owa łatwość nie jest tak oczywista, „bo co innego możliwość zasadnicza, a co innego praktyczna realizacja tej możliwości w konkretnych wypadkach. *I dodaje*: Pewien stan kwietyzmu, zadowolenia z posiadanej prawdy i uznania wystarczalności *status quo* jest wielkim niebezpieczeństwem dla duchowego rozwoju człowieka”³³. Należy zatem pamiętać o wskazaniach *uczonej niewiedzy*: nie możemy bowiem o własnych siłach poznać głębi istoty Boga. Błędem jest jednocześnie *według naszych miar* postrzegać świat Boży oraz wedle schematów Bożych odczytanych *po naszymu* porządkować doczesność. Przed owym błędem chronić ma świadomość ogromnej różnicy między doczesnością a Bożą nieskończonością³⁴.

Okazją do przemyśleń z zakresu relacji wiary do filozofii stała się encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* (1998). Świeżawski ogólne jej przesłanie przyjmuje z entuzjazmem i podkreśla, że *w porównaniu z tym, co działo się wokół filozofii na Soborze [Watykańskim II], encyklika jest wielkim krokiem naprzód i w głąb*. Encyklika bowiem, w kontekście wiary, dowartościowuje rolę filozofii i rozumu w wy-

³⁰ S. Świeżawski, *O roli, jaką chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 21.

³¹ Świeżawski powołując się na wypowiedź Czesława Miłosza – który przekonywał słuchaczy, że każde rozumowe wgłębianie się w tajemnicę Boga jest bluźnierstwem i przejawem bezbożnictwa – służy przykładem typowego wykwitu postawy fideistycznej. Por. tamże, s. 19.

³² S. Świeżawski, *Nota na temat fideizmu*, [w:] *Dobro...*, dz. cyt., s. 46–47.

³³ S. Świeżawski, *Rozum i tajemnica...*, dz. cyt., s. 48–49.

³⁴ S. Świeżawski, *Jedność uniformizmu, czy zjednoczenie w różnorodności*, [w:] *Człowiek...*, dz. cyt., s. 87.

chowaniu. Mówi wprost o jej znaczeniu dla teologii. Ogólnie wskazuje na kierunki, które się do tego nadają. A predylekcja do św. Tomasza jest w tym miejscu jak najbardziej zasadna dzięki walorom jego filozofii, która *otwiera okno przed tajemnicą, przygotowuje do spotkania z teologią, jest szkołą kontemplacji*. Oczywiście nie ma tu mowy o jakimkolwiek nakazie, nie ma ryzyka ideologii. Papież rozumie, że wolność jest podstawą uprawiania filozofii, choć jednocześnie bardzo mocno akcentuje to, że prawda istnieje, że można ją odnaleźć i że jest ona jedna i wieczna. Dostrzega też kryzys filozofii, a zwłaszcza nurtów metafizycznych³⁵.

Nieco inny punkt widzenia reprezentuje Swieżawski, gdy idzie o źródła kryzysu czy wręcz *śmierci metafizyki* i jej ewentualne odniesienia do wiary. Przytacza najpierw opinię Jana Pawła II z jego encykliki *Fides et ratio*, wedle której, filozofia metafizyczna zaczęła tracić swoją wielkość w konsekwencji rozluźniania relacji z wiarą. Sam jednak stawia odmienną tezę. To filozofia, gdy zaczęła zdradzać samą siebie, zaczęła też tracić kontakt z wiarą. Problem bagatelizowania metafizyki nie leży, zdaniem Swieżawskiego, w relacji filozofii do jakiegokolwiek innej nauki, tkwi zaś w niej samej, w jej samookreśleniu się. Przyczyną oddalenia się filozofii od wiary było przesunięcie centralnego punktu z metafizyki na inne dyscypliny filozoficzne – takie jak: teoria poznania, etyka, filozofia polityki itp. – co jest określane mianem *końca epoki logosu*³⁶. Gdy przy tym, za Swieżawskim, uwzględnimy jeszcze niebywały rozwój nauk przyrodniczych, wyzwających się spod wpływów filozofii, będziemy mogli stwierdzić, że wszystko to doprowadziło w epoce nowożytnej do tego, że filozofia przestała być potrzebna teologii, a jej znaczenie w ogóle zostało ograniczone do minimum – stała się *służką nauk szczegółowych*, gdzie znalazła ostatecznie swą rolę jako ich metodologia i systematyzacja³⁷.

Swieżawski jest głęboko przekonany o konieczności powrotu do wielkiej, ponadczasowej refleksji metafizycznej. Metafizyka autentycznie poszukująca prawdy jest dla niego jednym z najpotężniejszych czynników humanizacji człowieka³⁸. Podkreśla niewystarczalność religijności opartej jedynie na uczuciu, typowo fideistycznej. Wskazuje dlatego na potrzebę uprawy odpowiedniej filozofii i teologii³⁹. I nie chodzi o to, aby te nauki wiodły nas bezpośrednio w objęcia nadprzyrodzoności, bo przecież ani filozofia, ani teologia normalnie nie nawracają człowieka

³⁵ S. Swieżawski, K. Tarnowski, *Odcięci od źródeł. O encyklice Fides et ratio z prof. S. Swieżawskim i K. Tarnowskim rozmawia A. Karoń-Ostrowska*, „Więź” styczeń 1999, s. 15–20.

³⁶ Tamże, s. 17.

³⁷ S. Swieżawski, *Wieczne i aktualne...*, dz. cyt., s. 185.

³⁸ S. Swieżawski, *Odcięci od źródeł...*, dz. cyt., s. 18–19; S. Swieżawski, *Filozofia a chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 146–147.

³⁹ S. Swieżawski, *Moje chrześcijaństwo dawniej i dziś*, [w:] *Człowiek...*, dz. cyt., s. 12.

i nie one prowadzą do spotkania z Bogiem. Porzucenie jednak, przekonuje Swieżawski, całej bazy filozoficznej i spekulatywno-teologicznej w umysłowej formacji współczesnych chrześcijan byłoby wielką stratą dla życia wiary: jej głębi i bogactwa. Wiele pojawiających się pytań światopoglądowych i teologicznych pozostawałoby bez odpowiedzi. *Łudzimy się więc, gdy sądzimy, że można się obyć bez filozofii i bez refleksji teologicznej*⁴⁰. Na niebagatelną wartość odwoływania się do rozumu w życiu chrześcijańskim wskazywali, wymieniając między sobą uwagi, Swieżawski i Kalinowski. Odwoływanie się do prawd filozoficznych, odnoszących się do Boga, służy pogłębianiu i intensyfikacji życia chrześcijańskiego. Szczególnie w okresach *kryzysu wzrostu* może być pomocne w przechodzeniu od naiwnego chrześcijaństwa, gdy człowiek nie wie dlaczego wierzy, do chrześcijaństwa świadomego, krytycznego, racjonalnie umotywowanego. Swieżawski, mówiąc o swoim chrześcijaństwie, odnosi się do religijności rozumnej, opartej na głębokiej refleksji oraz przyjmowanej w konsekwencji wolnego i świadomego wyboru⁴¹. Słuszne jest w tym kontekście odwołanie się do Gilsona, który mówił także o sytuacji odwrotnej: „U jednych bowiem wiara służy za oparcie dla refleksji filozoficznej, podczas gdy u innych refleksja ta podbudowuje wiarę. Wszystko zależy od osobowości wierzącego i filozofa”⁴². Św. Augustyn wyrażając podobne przekonanie wołał: *intellige ut credas, crede ut intelligas – zrozum, byś wierzył, wierz, abyś zrozumiał*. Augustyn, jak relacjonuje Swieżawski, jako na największy skarb każdego człowieka wskazuje wiarę, a to ze względu na podstawowy cel, którym nie jest bynajmniej wiara, ale poznanie Boga. *Aby zaś Boga poznać, trzeba najpierw wierzyć*. Wiara zatem ostatecznie jest gwarantem poznania całej prawdy⁴³.

Rzeczywistość przesiąknięta jest tajemnicą. Odpowiedni stosunek tajemnicy i intelektu, według Swieżawskiego, wyklucza przekonanie, w myśl którego rzeczywistość podlegać miałaby jedynie uczuciom i intuicji. „Teologia nie może rozkwitać, nie może nawet żyć w oderwaniu od ożywczych źródeł refleksji filozoficznej”⁴⁴. Maritain podkreśla, że to właśnie metafizyka „lokuje nas w wieczności i absolucie, poprzez swoje poznanie przenosi nas do świata niewidzialnego dosko-

⁴⁰ S. Swieżawski, *Teologia, filozofia...*, dz. cyt., s. 4. Swieżawski w przytaczanym artykule odnosząc filozofię i teologię do duszpasterstwa mówi, że nauki te mogą być o tyle użyteczne w stosunku do duszpasterstwa, o ile będą służyły odnajdywaniu prawdy. Sytuacja odwrotna miałaby miejsce gdy duszpasterstwo będzie próbowało przypodobać się komukolwiek kosztem prawdy.

⁴¹ S. Swieżawski, *Moje chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 13.

⁴² S. Swieżawski, J. Kalinowski, *Filozofia a chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 153.

⁴³ S. Swieżawski, *Uprawa intelektu*, [w:] *Rozum...*, dz. cyt., s. 26; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii...*, dz. cyt., s. 340–341.

⁴⁴ S. Swieżawski, J. Kalinowski, *Filozofia a chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 156.

nałości Bożych, odczytywanych w ich odbłaskach stworzonych”⁴⁵. Nie do przyjęcia, z drugiej strony, jest również postawa, która za właściwe poznanie rzeczywistości uważa jedynie to, które jest pozbawione jakiegokolwiek tajemnicy i niejasności. „Jedynie właściwym stosunkiem rozumu do rzeczywistości danej nam drogą poznania istoty rzeczy materialnych czy też drogą Objawienia – *pisze Swieżawski* – jest uznanie tej prawdy, że daleko poza naszym zasięgiem poznawczym mieści się istotna struktura rzeczywistości, ogarnięta władaniem tajemnicy, która jak w zwierciadle, niedoskonale tylko i częściowo, rozumowi naszemu się objawia”⁴⁶.

Fides et ratio versus fideism and rationalism in Stefan Swieżawski's work

Swieżawski thinking on matters relating to faith and reason is marked by the Aristotelian principle of the golden mean. Extreme fideism is unacceptable on the one hand, or extreme rationalism on the other. The presented thinker therefore states the integration of reason and faith in human experience with one important proviso: be aware of the differences of mentioned spheres. Their specification and interaction are the subject of analysis in the article. Swieżawski's views presented here are embedded in the work of Thomas Aquinas and correspond to John Paul II's „Fides et Ratio” encyclical work (1998).

⁴⁵ J. Maritain, *Nędza i wielkość metafizyki*, „Znak” 6 (1948), s. 529.

⁴⁶ S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica...*, dz. cyt., s. 49.

Krzysztof Śleziński

Geneza i recepcja Kopernikowskiej teorii heliocentrycznej
Origin and reaction to Copernicus' heliocentric theory

Paweł Polak

U źródeł krakowskiej filozofii przyrody
Origins of nature philosophy in Cracow

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

Geneza i recepcja Kopernikowskiej teorii heliocentrycznej

1. Wprowadzenie

Powstawanie i recepcja Kopernikowskiej teorii obejmuje prawie cztery wieki (od XV w. do XVIII w.). I chociaż powstało wiele naukowych opracowań teorii heliocentrycznej, to jednak nadal czekają na opracowanie liczne zagadnienia, które pozostają nadal ważne dla filozofii i historii nauki. Zagadnienia te ukazują jak złożonym procesem jest tworzenie się nowych teorii, ile jest w nich treści wyrażających całą tradycję określonych prób rozumienia świata. Ponadto ukazują, iż twórcy nowych teorii (idei przyrodniczych) nie są w stanie przewidzieć konsekwencji ich wykorzystania.

Kopernikowska teoria powstała w określonym kontekście badań naukowych, założeń filozoficznych i teologicznych oraz rozwoju społecznego i kulturowego. Splot tych kontekstów stał się węzłem gordyjskim dla myśli renesansowej, gdyż nie wszyscy dostrzegali metodologiczną odrębność płaszczyzn badań przyrodniczych, filozoficznych i teologicznych. Brak tych rozróżnień powodował liczne napięcia i niesprawiedliwie ferowane wyroki. Okazuje się, iż rewolucyjne zmiany w płaszczyźnie badań przyrodniczych niosą z sobą nieuniknione spory światopoglądowe.

Uwzględniając powyższe uwagi, w niniejszym artykule stawiam następujące tezy:

- (1) Można zrozumieć powstawanie i recepcję rewolucyjnych teorii naukowych, jeśli uwzględni się przyjęte w tych teoriach założenia filozoficzne i metodologiczne oraz uwzględni kontekst społeczno-kulturowy rozwoju nauki.
- (2) W Kopernikowskiej teorii heliocentrycznej nadal istnieją treści, które nie były uwzględniane przy próbach odtworzenia złożonego procesu powstawania i oddziaływania tej teorii na rozwój nauk przyrodniczo-matematycznych.

Pierwsza teza ma jedynie potwierdzić badania podejmowane w zakresie współczesnej filozofii nauki, a dotyczące odkrycia i rozwoju faktów naukowych. Natomiast druga teza wprowadza nowe spostrzeżenia i poszerza obszar dyskusji dotyczącej dzieła Kopernika.

2. Geneza Kopernikowskiej teorii heliocentrycznej

Znaczenie rewolucji Kopernikowskiej nie ogranicza się tylko do spraw ściśle matematycznych i astronomicznych. Nauka naszego astronoma wpłynęła na zmianę rozumienia miejsca człowieka zajmowanego w strukturach wszechświata. Stała się również narzędziem przeobrażenia społeczeństwa średniowiecznego w społeczeństwo nowożytne.

Znane są nam liczne uwarunkowania powstania teorii heliocentrycznej. W tym kontekście warto jednak zadać pytanie: co było główną inspiracją do napisania *De revolutionibus*?

Udzielając odpowiedź na tak postawione pytanie, należy zdać sobie sprawę z rozwoju *philosophie naturalis* w średniowieczu, a w szczególności w XV wieku, w którym to nie ma jednej uprawianej filozofii przyrody, lecz jest ich tyle, ile było doktryn filozoficznych. Refleksję nad zmysłowo dostrzeganą rzeczywistością opierano przede wszystkim na lekturze i komentarzach do *Fizyki* Arystotelesa. Jednak w scholastyce typu *via moderna* wyraźnie zaznaczały się wpływy myśli szkotystycznej pobudzającej zainteresowania kosmologiczne oraz wpływy filozofii terministycznej, która sprzyjała wyodrębnianiu się nauk szczegółowych z refleksji filozoficznej¹.

W XV wieku do głównych ośrodków rozwoju *philosophia naturalis* zaliczyć należy uniwersytety w Padwie, Bolonii i Krakowie. Źródła historyczne potwierdzają, iż profesorowie Uniwersytetu Krakowskiego prowadzili wykłady z astronomii i matematyki w Bolonii, tam też studiowała liczna grupa Polaków. Natomiast na naszym uniwersytecie studiowali obcokrajowcy, wśród których wyróżniającą się grupą była młodzież arystokracji włoskiej. Są to fakty świadczące o wytworzeniu się w tym wieku swoistego „mostu intelektualno-duchowego” między tymi dwoma potężnymi centrami myśli filozoficzno-przyrodniczej po obu stronach Alp².

Należy zauważyć, iż powstawanie przyrodniczych nauk szczegółowych nie dokonywało się jedynie na drodze akademickiej, ale także poza nią. Wielu inte-

¹ R. Palacz, *Od wiedzy do nauki. U źródeł nowożytnej filozofii przyrody*, Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979, s. 151–192.

² S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. Wszechświat*, t. V, Wyd. ATK, Warszawa 1980, s. 17; J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wyd. WAM, Kraków 2010, s. 23–97; zob. również: W. Wąsik, *Historia Filozofii polskiej*, t. I, PAX, Warszawa 1958.

lekturalistów tego okresu uczestniczyło w tym procesie, przykładowo Leonardo da Vinci (1452–1519) czy Mikołaj z Kuzy (1401–1464), który choć mocno był związany z albertynizmem, to jednak pozostawał otwarty na odradzający się w kręgach humanistycznych neoplatonizm. Do wyodrębnienia się nauk szczegółowych przyczyniło się także założenie Akademii Platońskiej w 1440 roku, w której nie tylko podejmowano badania nad Platonem, ale także interesowano się rozwojem matematyki i renesansowej kosmologii.

W średniowieczu uprawianie filozofii przyrody w kontekście badań matematycznych i empirycznych zainicjowano w Oxfordzie. Początków należy już upatrywać w pracach Roberta Grosseteste (1175–1253) i Rogera Bacona (1214–1292) i ich kontynuatorów: tzw. *calcuratores* i Tomasza Bradwardine’a (1290–1329) z Merton College. Ten ostatni badając zasady dynamiki Arystotelesa sprowadził je do form proporcjonalności³. W wieku XIV badania matematyczne i empiryczne prowadzono w Uniwersytecie Paryskim wpłynęły na poszerzenie problematyki średniowiecznej filozofii przyrody. W tym zakresie szczególną rolę odegrały prace Mikołaja Oresme (1320–1382) – znakomitego matematyka i Jana Burydana (1300–1358), który bronił tezy, że Ziemia obraca się wokół swej osi. Do znaczących propozycji Burydana zaliczyć należy także uzupełnienie zasady dynamiki Arystotelesa przez wprowadzenie koncepcji tzw. *impetusu*⁴. Bardzo szybko Paryż zatracił swą dominującą rolę w rozwoju „nowej fizyki”. W wieku XV nowe idee zostały przejęte i rozwijały się w północnej części Włoch, szczególnie w Padwie i w Europie Centralnej: w Pradze, Krakowie, Wiedniu. Przy czym Kraków i Padwa stały się prawdziwymi bastionami tego kierunku. Należy też odnotować, iż na naszym uniwersytecie myśl Burydana propagował i rozwijał Benedykt Hesse (1389–1456), czego dowodem jest pozostawione przez niego dzieło *Exercitium phisicorum*⁵.

Należy też zauważyć, że odnawiając Akademię Krakowską w 1400 r. wzorowano się na Uniwersytecie Praskim, w którym w scholastyce dominowała *via moderna*, a w przyrodoznawstwie – burydanizm⁶. Ponadto, z chwilą ufundowania w 1405 r. katedry matematyki i astronomii przez Jana Stobnera mamy do czy-

³ W XV wieku zagadnieniem proporcji interesowali się m.in.: Mikołaj z Kuzy, Marsylio Vicino, Jakub z Paradyża, Leonardo da Vinci, zob.: S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku...*, s. 18–102 oraz A. C. Crombie, *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, PAN IFiS, Warszawa 1994, s. 27–56.

⁴ J. Burydan, *Dzięki czemu porusza się przedmiot rzucony*, tłum. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung-Palczewska, [w:] *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, E. Jung-Palczewska (red.), PWN, Warszawa 2000, s. 267–280.

⁵ M. Markowski, *Filozofia przyrody w pierwszej połowie XV wieku*, t. IV, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 31–40.

⁶ B. Średniawa, *Historia filozofii przyrody i fizyki w Uniwersytecie Jagiellońskim*, Wyd. Retro-Art., Warszawa 2001, s. 23–26.

nienia z dużym postępem wiedzy matematycznej i astronomicznej. Intensywnie rozwija się wówczas trygonometria, z racji zastosowania jej do badań astronomicznych. Początkowo znawcami trygonometrii z umiejętnością jej zastosowania w astronomii byli: Marcin Król z Żurawicy (1422–1459) (również profesora astronomii w Bolonii) oraz Marcin Bylica z Olkusza (1434–1493), który wraz z Janem Regiomontanusem (1436–1476) opracował najwcześniejszą w Europie rozprawę z zakresu astronomii sferycznej – *Tabulae directionum*. O Marcinie Bylicy wiemy też, że spotkał się w Rzymie z Regiomontanusem, gdzie konfrontował osiągnięcia astronomii krakowskiej z wiedeńską. Mówiąc o rozwoju trygonometrii, nie sposób nie wspomnieć traktatu *De revolutionibus*, w którym Mikołaj Kopernik (1476–1543) nie tylko rozwinął ówczesną trygonometrię sferyczną, wyprowadzając nowe, ważne dla astronomii twierdzenia, ale – jak wykazę poniżej – także zastosował ją do zweryfikowania wyjściowego modelu heliocentrycznego świata.

Znakomitymi matematykami i astronomami byli nauczyciele Kopernika: Wojciech z Brudzewa (1445–1497) i Jan z Głogowa (1447–1507) wykładający filozofię przyrody w duchu Arystotelesowskim⁷. Kopernik studiując w Krakowie najbardziej był jednak zainteresowany poglądami Wojciecha z Brudzewa, który podważał teorię geocentryczną, wskazując na jej niezgodności z obserwacją⁸. Wojciech z Brudzewa krytykę geocentryzmu zawarł w *Commentaria utilissima in theoreticis planetarium*, w dziele wydanym w Mediolanie w 1495 roku.

W Renesansie zaistniała także nagła potrzeba reformy kalendarza juliańskiego. Prace nad reformą kalendarza rozpoczęto już w XIV wieku, jednak żadną miarą nie można było doprowadzić jej do końca. Droga prowadząca do reformy kalendarza juliańskiego nie była łatwa, angażowała wielu matematyków, astronomów i filozofów. Do znaczących osiągnięć przygotowujących tę reformę należy zaliczyć opublikowaną w 1436 roku przez Mikołaja z Kuzy pracę *Reparatio calendarii*. Kolejnym krokiem w pracach nad reformą kalendarza było wezwanie Regiomontanus do Rzymu przez papieża Sykstusa IV w roku 1475. I chociaż Regiomontanus rozpoczął zakrojone na szeroką skalę prace przygotowawcze, to jednak przedwczesna jego śmierć wstrzymała ich kontynuację. Dopiero papież Leon X sprawę powierza Pawłowi z Middelburga, który z kolei nakłania Kopernika do podjęcia badań.

⁷ J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, KUL, Lublin 1992, s. 153–181.

⁸ S. R. Brzostkiewicz, *Mikołaj Kopernik i jego nauka*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1973, s. 35–37. W wieku XV coraz częściej pojawiały się głosy krytyki Ptolemejskiego geocentryzmu. Przykładowo Mikołaj z Kuzy zakwestionował jedność punktu w świecie, czyli, że środek świata nie pokrywa się z środkiem Ziemi. Zob.: Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 1997, s. 64–69.

Biorąc pod uwagę rozwój jaki nastąpił w zakresie *philosophia naturalis*, uważam, że był on jedynie tłem umożliwiającym pojawienie się Kopernikowskiej teorii heliocentrycznej. Natomiast głównym, bezpośrednim powodem jej zaistnienia były prace nad skorygowaniem geocentrycznego modelu świata tak, aby można było dokonać poprawy kalendarza juliańskiego. Gdyby nie prace nad poprawą kalendarza, to nie mielibyśmy Kopernikowskiego dzieła *De revolutionibus*. Tak postawioną tezę uzasadnia to, że:

- całe dzieło jest opracowaniem modelu świata *more geometrico*
- w dziele *De revolutionibus* nie znajdziemy żadnych uwag Kopernika, iż nosił się z zamiarem obalenia geocentryzmu
- Kopernik teorię heliocentryczną traktował jako równoważną pod względem teoretycznym z geocentryzmem
- Kopernik wykazał jedynie, że jego teoria jest dokładniejsza i bardziej zgodna z danymi obserwacyjnymi
- w *De revolutionibus* nie stawia żadnych tez filozoficznych i teologicznych, niemniej jest pełen obaw, że słabej miary uczeni mogą treść dzieła dowolnie spożytkować, na co on sam nie ma wpływu, dlatego poddaje się pod sprawiedliwy osąd papieża Pawła III, któremu dzieło dedykuje, pisząc m.in., iż:

Dzieła matematyczne pisane są dla matematyków, którzy – o ile się nie mylę – dostrzegą, że te moje trudy przyniosą pewną korzyść również Kościołowi powszechnemu, nad którym władze sprawuje teraz Twoja Świętobliwość. Bo nie tak dawno, za Leona X, gdy na Soborze Laterańskim roztrząsano zagadnienie poprawy kalendarza kościelnego, pozostawiono je bez rozstrzygnięcia jedynie z tego powodu, że nie rozporządzano jeszcze dostatecznie dokładnymi pomiarami lat i miesięcy, ani też ruchów Słońca i Księżyca. Od tego czasu, zachęcony przez znakomitego męża, ks. Pawła, biskupa Fossombrone, który wówczas sprawą tą kierował, zacząłem wytyęczać umysł, by te rzeczy dokładnie zbadać [...] ⁹.

3. Metodologiczna struktura dzieła

Po dokładnym wczytaniu się i przestudiowaniu *De revolutionibus* można z niego wydobyć zastosowaną w nim metodę geometryczno-empiryczną, która rzuca nowe spojrzenie na to dzieło oraz zastosowane narzędzie – geometrię sferyczną. Dla potwierdzenia tego należy prześledzić etapy przedstawianych argumentacji i badań w tym dziele:

⁹ Fragment z Listu dedykacyjnego: *Do Jego Świętobliwości Papieża Pawła III Mikołaja Kopernika przedmowa do ksiąg o obrotach*, [w:] Mikołaj Kopernik. *Dzieła wszystkie*, t. II, J. Dobrzycki (red.), PWN, Warszawa 1976, s. 6.

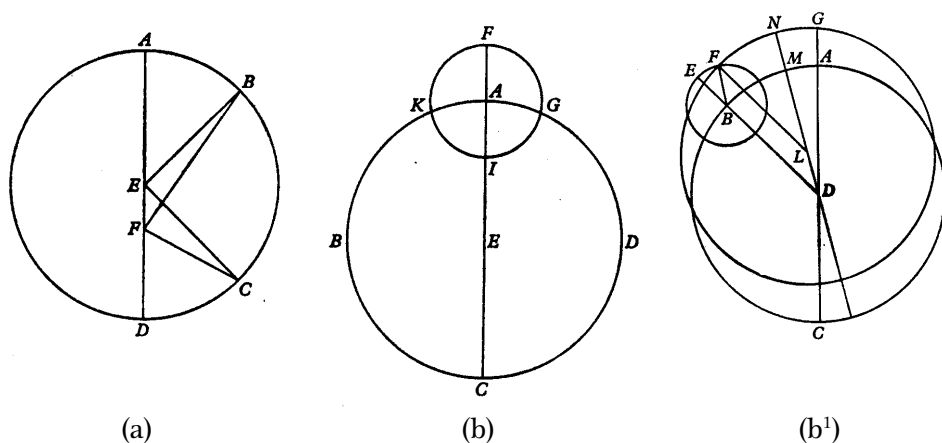
Etapy Kopernikowskiej argumentacji; etapy badań	Właściwe miejsca w <i>De revolutionibus</i>
Ruch Ziemi w podaniach starożytnych	<i>List dedykacyjny</i>
Podanie argumentów o bezruchu Ziemi	Ks. I, rozdz. VI, VII
Odparcie przytoczonych argumentów	Ks. I, rozdz. VII–X
Przedstawienie nowego modelu świata	Ks. I, rozdz. X
Uzasadnienie trojakiego ruchu Ziemi	Ks. I, rozdz. XI
Rozwinięcie trygonometrii sferycznej	Ks. I, rozdz. XII, XIII
Opracowanie geometrycznego narzędzia	Ks. II
Wyjaśnienie ruchu punktu równonocy	Ks. III
Opracowanie falsyfikatora teorii	Ks. IV, rozdz. XV–XXVII
Korekta wyjściowego modelu	Ks. V i VI

W *De revolutionibus* Kopernik opracował falsyfikator hipotezy budowy wszechświata, którym jest paralaksa heliocentryczna gwiazd. W ostatnich dwóch księgach Kopernik poprawił wyjściowy model świata zamieszczony w pierwszej księdze. Zmodyfikowanego modelu nie przedstawił jednak graficznie, gdyż nie mieścił się on w dotychczasowych geometrycznych wzorcach ruchów ciał niebieskich po okręgach. Ponadto, w modelu tym planety nie krążą w jednej płaszczyźnie ekliptyki, lecz pod odpowiednimi do niej kątami, a ruch Ziemi nie odbywa się po okręgu:

[...] ruch środka, czyli rocznego obrotu Ziemi, nie odbywa się dokładnie wokół środka Słońca. To można sobie dobrze wyobrazić w dwojaki sposób: albo przez koło ekscentryczne, to jest takie, którego środek nie jest środkiem Słońca [rys. (a) – K.Ś.], albo przez epicykl na kole homocentrycznym [rys. (b) – K.Ś.]¹⁰.

Łatwo zauważyć, iż kolejny przestawiony przez Kopernika rysunek [(b¹) – K.Ś.] będąc złożeniem ruchu po dyferensie i epicyklu, daje w rezultacie ruch po elipsie. Kopernik najprawdopodobniej albo nie spostrzegł tego, gdyż model świata przedstawiał w zgodzie z panującymi wyobrażeniami doskonałości dzieła stworzonego przez Boga, które musi wyrażać się w doskonałości brył (kula), kształtów i ruchów (okrąg), albo świadomie przemilczał, zdając sobie sprawę z dodatkowych, rodzących się trudności recepcji jego dzieła.

¹⁰ M. Kopernik, *O obrotach*, ks. III, rozdz. XV, tłum. S. Oświećimski, PWN, Warszawa 1976, s. 150. Rysunki: a), b) i b¹) pochodzą też z tego samego rozdziału.



4. Nowość Kopernikowskiej koncepcji świata

Kopernikowska teoria świata zawiera nowe treści matematyczno-przyrodnicze, jak: wyjaśnienie trzech ruchów Ziemi (obrót dobowy, obrót roczny, precesja osi), wprowadzenie zasady względności, połączenie kinematyki nieba i Ziemi oraz wykazanie, że środek świata nie pokrywa się ze środkiem Słońca¹¹. Jednak w niniejszym artykule nie na te treści zwracam szczególną uwagę, lecz na wprowadzone do *De revolutionibus* nowe idee filozoficzne uwikłane w treść modelu heliocentrycznego. Do idei tych zaliczymy m.in. wyznaczenie miejsca człowieka we wszechświecie oraz wykazanie jedności substancjalnej świata, czyli że Ziemia jest jednym z ciał niebieskich.

Dyskutowaną kwestią była zmiana miejsca zamieszkiwania człowieka we wszechświecie. Sądzono, że w płaszczyźnie przyrodniczej wielkość i godność bytu ludzkiego sprowadza się do zamieszkiwania centrum wszechświata. Twierdzono, że jest to jedyne wyróżnione miejsce we wszechświecie, z którego wszystko można dokładnie obserwować. Zmianę miejsca zamieszkania traktowano jako upokorzenie ludzkiej godności. Jak wiemy dyskusje światopoglądowe trwają nadal w tym zakresie. Obecnie w filozofii nauki i przyrodznawstwie są one formułowane w zakresie dyskusji wokół tzw. zasad antropicznych¹².

¹¹ M. Heller, *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni*, PWN, Warszawa 1993, s. 39–56.

¹² Zob. np.: J. Życiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, PWN, Warszawa 1993, s. 167–190; S. M. Barr, *Fizyka współczesna a wiara w Boga*, tłum. A. Molek, Wyd. Techtra, Wrocław 2005, s. 71–180; M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Universitas, Kraków 2008, s. 101–145.

5. Problemy z recepcją Kopernikowskiej teorii

Na podstawie Kopernikowskiego heliocentryzmu papież Grzegorz XIII dokonał reformy kalendarza w 1582 roku. Mimo sukcesów *De revolutionibus* w dokładnym wyznaczaniu czasu, narastała jednak dyskusja o wartości tego dzieła. Do zafałszowanego odbioru dzieła Kopernika przyczynił się znany zakonnik i przyrodnik Giordano Bruno (1548–1600), który wyprowadził z niego nieuzasadnione konsekwencje filozoficzno-teologiczne. Bruno twierdził, iż Kopernikowski heliocentryzm zakłada nieskończoność wszechświata, a co za tym idzie nie tylko Ziemię zamieszkują istoty rozumne, lecz istnieje nieskończenie wiele zamieszkałych światów. Ponadto stał na stanowisku panteizmu. Nie wdając się w szczegóły procesu inkwizycyjnego, faktem jest, że w 1600 roku został skazany na śmierć.

Sprawa wokół heliocentryzmu wydawała się rozwiązana. Jednak, po skonstruowaniu przez Galileusza (1564–1642) lunety, okazało się, że na Słońcu są „jakieś plamy”, a wokół Jowisza krążą „planety”. Wydawało się, iż są to potwierdzenia przypuszczeń G. Bruna, za głoszenie których poniósł tak ciężką karę.

Galileusz był zwolennikiem heliocentryzmu, głosił poglądy, które Święte Oficjum zaczęło badać. W roku 1616 zleciło kwalifikatorom wydanie opinii o dwóch tezach:

Pierwsza – Słońce stanowi centrum świata i jest całkowicie nieruchome pod względem ruchów lokalnych.

Druga – Ziemia nie stanowi centrum świata, ani nie jest nieruchoma, lecz obraca się.

Tezy zostały potępione, a dzieło *De revolutionibus* trafiło na indeks ksiąg zakazanych. Galileusz odwołał głoszone przez siebie poglądy przyznając, iż heliocentryzm nie jest prawdziwą teorią świata, lecz jedynie hipotezą. Jednak w roku 1632 Galileusz publikuje *Dialog o dwóch najważniejszych systemach świata: ptolemeuszowym i kopernikowskim*, który zaniepokoił Święte Oficjum. Galileusz wezwany został do Rzymu, gdzie skazano go na dożywotni areszt domowy¹³.

Od tego czasu sprawa heliocentryzmu była niewygodnym tematem dla przyrodników. Wiemy, że w Polsce w pierwszej połowie XVIII wieku, mimo zakazu głoszenia heliocentryzmu, coraz częściej powraca problematyka budowy świata¹⁴. Podejmowano ją w nurcie filozofii tzw. szkolnej oraz w ramach *philosophia recen-*

¹³ J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, RW KUL, Lublin 2000, s. 38–48; O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, tłum. W. Skoczny, Biblos, Tarnów 1997, s. 237–248.

¹⁴ 700 lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830. Okres saski 1700–1763*, t. I, (red.) M. Skrzypek, WFiS PAN, Warszawa 2000.

tiorum, stanowiącej recepcję aktualnej tematyki nowożytnej filozofii, której ton nadawali: Kartezjusz, Gassendi, Leibniz i Wolff.

Na uczelniach jezuickich pozostających w duchu *philosophia antiqua (vetera)*, w uprawianiu filozofii następuje stopniowe odchodzenie od spekulatywnej filozofii przyrody i zwrócenie się w stronę nowożytnej filozofii otwartej na osiągnięcia ówczesnych nauk szczegółowych. Otwartość na nauki przyrodnicze oraz na systemy metafizyczne nowożytnego racjonalizmu odnajdujemy przede wszystkim w protestanckich ośrodkach naukowych, które nawiązywały bezpośredni kontakt z filozofami i naukowcami Zachodniej Europy. W akademickich gimnazjach Torunia i Gdańsk podejmowano zagadnienia z astronomii, matematyki, logiki i przyrodoznawstwa.

W uczelniach jezuickich, młode pokolenie uczonych zaczęło popularyzować nowożytne przyrodoznawstwo¹⁵. Przykładowo u Antoniego Skorupskiego (1715–1777) w *Komentarzu do filozofii* zauważamy próbę pogodzenia nowożytnej filozofii z arystotelizmem i przechodzenie od metafizyki do fizyki, czyli od filozofii spekulacyjnej do przyrodoznawstwa. Nieśmiało włączanie do filozofii przyrody zagadnień fizyki teoretycznej i eksperymentalnej dostrzeżemy u Benedykta Dobszewicza (1722–1794) w *Poglądy nowszych filozofów wyłożone i objaśnione zjawiskami fizycznymi, dowodami matematycznymi, rozwiązaniem zagadnień, obserwacjami i doświadczeniami* (1760). Najodważniejszą próbę syntezy scholastyki i nowożytnego przyrodoznawstwa zaproponował Grzegorz Arałkiewicz (1732–1798), który uznał, że nauka nowożytna wraz z teorią Kopernika jest do pogodzenia z filozofią scholastyczną oraz Pismem św., którego treści nie należy rozumieć w sposób dosłowny, zwłaszcza przy rozstrzyganiu kwestii naukowych. Uważał, że winę za niemożliwość pogodzenia nowożytnego przyrodoznawstwa ze scholastyką ponoszą liczni komentatorzy, którzy odeszli od prawdziwego Arystotelesa.

Z kolei edukacja filozoficzna w akademickich gimnazjach Torunia i Gdańsk miała orientację przyrodniczo-matematyczną. W Toruniu nowoczesne myślenie o świecie proponował Reinhold Bornmann (1685–1747), który propagował heliocentryzm i opowiedział się za teorią wielości światów. Uznał, że jest to jedynie hipoteza o pewnych rysach prawdopodobieństwa. Głoszona była w starożytności szczególnie przez Epikura, Demokryta, Leukipposa. Przez całe Średniowiecze, aż do XIV w. nie podejmowano tej problematyki. Dopiero Mikołaj z Kuzy był pierwszym, który ze schedy starożytnych mędrców na nowo wywiódł ten po-

¹⁵ Niektórzy jednak świadomi dystansu jaki powstał między tradycją scholastyką a nowożytnym przyrodoznawstwem przyjęli postawę defensywną, uznając, że najlepszym remedium na filozoficzne nowinki będzie filozofowanie według tradycyjnych wzorców i metod. W tym przekonaniu Andrzej Rudzki i Jan Kowalski dowodzili sprzeczności heliocentryzmu z wiarą.

głąd. Za nim poszli Giordano Bruno, Galileusz, Kepler. Z kolei Kopernik, zdaniem Bornmanna, był inspiratorem, a Kartezjusz przez analizę pojęć nieskończoności i nieograniczoności dał impuls do dyskusji o wielości światów, o tym, że jest wielce prawdopodobne, iż planety mają swoich mieszkańców. Zdaniem Bornmanna, mimo licznych uprzedzeń, a nawet oskarżeń, pogląd o wielości światów nie jest przeciwny ani zdrowemu rozsądkowi ani Pismu św. Oskarżenia w tej sprawie są dwójakiego rodzaju: albo odwołują się do rozumu albo do objawienia.

Bornmannowska teoria wielości światów stwarzała szereg problemów filozoficzno-przyrodniczych. W zaproponowanej przez filozofa teorii założono powszechność ruchu w przyrodzie, przyjęto infinitystyczną koncepcji materii Wszechświata, uznano jedność świata, który podlega ogólnym prawom ruchu (bez podziału na świat nad i pod księżycowy), odrzucono antropocentryzm i geocentryzm wprowadzając do przyrodoznawstwa teorię policentryzmu, pozornie podważającą sens biblijnego kreacjonizmu¹⁶.

Z kolei Jan Arndt (1682–1748), zajmujący się kosmologią, w dziele *Zbiór astrognostyczny, w którym wykłada się naukę o niebie, ciałach niebieskich, systemie świata zgodnie z okiem, sztuką i rozumieniem*, 1722 (*Collegium astrognosticum*), przekonywał, że zdroworozsądkowy obraz świata jaki podaje nam Biblia nie wytrzymuje konfrontacji z oglądem zbudowanym na podstawie danych nauk empirycznych. Gdy Jozue mówi zgodnie ze świadectwem zmysłów, że „słońce wschodzi” lub „słońce zachodzi”, to przemawia językiem potocznym, gdyż Bóg nie uczynił z bohaterów biblijnych „matematyków ani przyrodoznawców, lecz dostosował się do rozumności, którą w nich znalazł”. W związku z tym teoria Kopernika nie powinna być odrzucana przez Kościół, ponieważ prawdy wiary nie stoją w sprzeczności z prawdami wiedzy, a odmiennosc między nimi wynika z ograniczonych możliwości poznawczych człowieka.

Uczni Gdańscy reprezentują nieco szersze spektrum zainteresowań od przedstawicieli środowiska Toruńskiego, gdyż oprócz przyrodoznawstwa zajmują się filozofią polityki i zagadnieniami historycznymi. Jan Kulm (1689–1745) i Michał Hanow (1695–1773) są jednak głównymi przedstawicielami filozofii przyrody. Filozoficzną refleksją objęli oni jedynie nauki przyrodnicze. Dla pozostałych naukowców przyrodoznawstwo było jak u Gabriela Groddecka punktem odniesienia do zagadnień polityczno-prawnych, a dla Samuela Willenberga bazą do podjęcia kwestii związanych z prawem naturalnym. W akademickim gimnazjum Gdańska pracował także Henryk Kühn – jeden z najwybitniejszych matematyków na ziemiach polskich w XVIII wieku, który matematykę uznał za teoretyczną podstawę nauk nie tylko przyrodniczych, ale również pozostałych nie wyłącza-

¹⁶ B. Bornmann, *Rozprawa filozoficzna o wielości światów*, tłum. M. Olszewski, [w:] *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna...*, s. 110–123.

jąc filozofii. W pracach: *O pożytkach spodziewanych ze studiów matematyki dla państwa, jeśli będą one traktowane naukowo*, 1733 (*De utilitatae a studio matheseos, si scientifice tractetur in Republica expectanda*) oraz *Wpływ matematyki i przyrodoznawstwa na szczęście doczesne rodzaju ludzkiego*, 1758 (*Der Einfluss der Mathematik und Natur-Lehre in die zeitliche Glückseeligkeit des menschen Geschlechtes*) zwraca uwagę na prawdy moralne, polityczne i historyczne służące do duchowego i fizycznego uszczęśliwiania człowieka. Jednak w dużym stopniu do osiągnięcia tego celu przyczyniają się prawdy matematyczne i fizyczne. Zrozumienie ich staje się źródłem upragnionej szczęśliwości życia ludzkiego i podstawą dobrobytu. Matematyce zawdzięczamy sprawną nawigację morską, rozwój skutnictwa, budowę kanałów wodnych czy poziomiec. Bez matematyki postęp naukowy i techniczny byłby niemożliwy.

Okazuje się, że na początku XVIII w. jedynie w Polsce jest prowadzona dyskusja dotycząca zgodności heliocentrycznej budowy świata i rozwijających się nauk przyrodniczych z teologicznymi treściami. Pozostała część Europy zainteresowana była rozwijającą się Newtonowską fizyką. Należy też odnotować, że praca Jana Śniadeckiego *O Koperniku* jest zwieńczeniem żywych zainteresowań na naszym rodzimym gruncie teorią heliocentryczną świata¹⁷. Po roku 1828, kiedy skreślono dzieło Kopernika z Indeksy ksiąg zakazanych, było już ono faktem należącym do historii nauki. W między czasie nastąpił przyspieszony rozwój nauk przyrodniczych i przyrodoznawstwa.

6. Rozwój heliocentryzmu

O ile w obszarze wpływów Kościoła katolickiego trudno mówić o rozwoju heliocentryzmu, to jednak doszło do niego przede wszystkim na terenach objętych myślą protestancką. Pierwszym, który szukał empirycznego potwierdzenia heliocentryzmu był Tycho de Brahe (1546–1601). Wybudował dwa obserwatoria astronomiczne na wyspie Hven w pobliżu Kopenhagi. Wyposażył je w najnowocześniejsze i najdokładniejsze jak na owe czasy instrumenty pomiarowe. Pomimo wielu precyzyjnych pomiarów położenia gwiazd na sferze niebieskiej, nie udało się mu zmierzyć przesunięcia paralaktycznego gwiazd i tym samym empirycznie potwierdzić teorię heliocentryczną. W związku z czym zaproponował zmienioną wersję systemu geocentrycznego, gdzie wokół Ziemi krążyły Księżyc oraz Słońce z Merkurem i Wenus, a wokół Ziemi i Słońca krążyły tzw. planety zewnętrzne.

Kolejnym ważnym etapem na drodze poznania budowy systemu heliocentrycznego było odkrycie w roku 1609 praw rządzących ruchem planet po eliptycz-

¹⁷ J. Śniadecki, *O Koperniku*, [w:] J. Śniadecki, *Pisma filozoficzne*, t. I., oprac. D. Tetsch, PWN, Warszawa 1958, s. 190–299.

nych orbitach. Dokonał tego Johannes Kepler (1571–1630) na podstawie wieloletnich własnych obserwacji ruchów planet jak też obserwacji dokonanych przez Tycho de Brahe.

Pełny matematyczny opis ruchu planet po orbitach eliptycznych przedstawił dopiero Sir Isaac Newton (1643–1727) w roku 1687. Podany opis ruchu planet pod wpływem siły grawitacyjnego przyciągania ostatecznie przewyciężył zasady fizyki Arystotelesa.

Rozwój nowych idei jest często dziełem przypadku. Tak też było w przypadku dzieła Newtona¹⁸. Otóż w Cambridge nie tylko Newton, ale także Halley i Hook próbowali wyjaśnić eliptyczne tory planet. Postawili pytanie: jaka siła powoduje ruch ciał po elipsach? Halley dowiedział się od Hooka o jego przypuszczeniu, iż siła musi być odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości pomiędzy ciałami. I chociaż twierdził, że ma na to dowód, to jednak nie potrafił Halleyowi tego wyjaśnić. Halley, wiedząc o hipotezie Hooka, zapytał Newtona: jakie tory będą zakreślać ciała poruszające się pod wpływem siły odwrotnie proporcjonalnej do kwadratu między nimi odległości? Newton od razu odpowiedział, że: „po elipsach”. Halley pyta Newtona – skąd to wie? Newton odpowiada: „policzyłem”. Halley chciał te rachunki zobaczyć, ale Newton nie mogąc ich znaleźć, zaczął liczyć. Nie mógł jednak matematycznie uzasadnić Halleyowi swej racji. Po kilku dniach zauważył błąd w pomocniczo naszkicowanym rysunku. Rachunki przedstawił na wykładzie, pełniej uzasadniając swój wywód. Na podstawie wykładów powstało dzieło *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), które ostatecznie ufundowało mechanikę klasyczną – pierwszy dział nowożytnej fizyki¹⁹.

7. Uwagi końcowe

Ustosunkowując się do wysuniętych tez w niniejszym artykule, należy stwierdzić, że nowe idee z trudem torują sobie drogę, by stać się nowymi paradygmatami w nauce. Rewolucyjne idee często wbrew ich twórcom niosą z sobą nowe, nieprzewidywalne konsekwencje filozoficzne, społeczne, kulturowe, dlatego dzieła typu *De revolutionibus* można traktować jako „domknięte księgi”, ukażujące nam nowe aspekty znanych nam już zagadnień.

Jak zauważyliśmy Kopernikowska teoria, chociaż zawiera w sobie tradycyjną, zgodną z „duchem epoki” wzorce matematyczne i idee doskonałości świata, to już nosi w sobie nowe treści, które staną się podstawą nowożytnego przyrodoznawstwa.

¹⁸ M. Heller, *Fizyka ruchu i czasoprzestrzeni*, (...), s. 73–74.

¹⁹ R. Penrose, *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1995, s. 173–250; M. Heller, *Izaak Newton i matematyczne zasady filozofii przyrody*, [w:] tenże, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Znak, Kraków 2004, s. 77–93.

Origin and reaction to Copernicus' heliocentric theory

Taking a stance on theses presented in this article, it should be stated that new ideas clear the way with difficulties to become new paradigms in science. Revolutionary ideas, often against their authors, bring and spread new and unpredictable philosophical, social and cultural consequences. As result, works such as *De revolutionibus* can be treated as "closed books", showing us new aspects of already known issues.

As it was perceived, Copernicus theory, although it includes traditional mathematical patterns and ideas on the perfection of the world following "the spirit of the period". It also incorporates new contents, which form the foundation of modern natural history.

PAWEŁ POLAK

U źródeł krakowskiej filozofii przyrody*

Pytanie o początki krakowskiej filozofii przyrody

Współcześnie filozofia przyrody stanowi jeden z ważniejszych i żywo rozwijanych nurtów filozofii w Krakowie. W tym kontekście interesujące wydają się pytania o to, kiedy, w jakich okolicznościach i z jakich pobudek filozoficznych nurt ten rozwinął się w tym ośrodku naukowym¹. Historyka filozofii intrygować może również to, na ile wspomniane początki wpłynęły na ukształtowanie się specyficznej tradycji uprawiania filozofii przyrody.

Współczesna krakowska filozofia przyrody, rozwijana głównie w nurcie nazwanym przez Michała Hellera „filozofią w nauce”, opiera się na współpracy interdyscyplinarnej naukowców-przyrodników z filozofami oraz na antyfundacjonistycznej koncepcji filozofii skierowanej na rozwiązywanie konkretnych problemów. W świetle zagranicznych opracowań można stwierdzić, że podejście takie należy współcześnie do kanonu uprawiania filozofii przyrody². Nie zawsze tak

* Niniejsza praca jest mocno rozszerzoną wersją mojego wcześniejszego opracowania P. Polak, *19th Century Beginnings of the Kraków Philosophy of Nature*, [w:] *Philosophy in Science. Methods and Applications*, red. B. Brożek, J. Mączka, W. P. Grygiel, Copernicus Center Press, Kraków 2011, s. 325–333. W niniejszej pracy znacznie rozszerzona została część faktograficzna oraz uwydatniono najistotniejsze cechy nowego stylu filozofowania w ujęciu dwóch założycieli krakowskiego ośrodka filozofii przyrody M. Straszewskiego oraz W. Heinricha.

¹ Zagadnienie to poddałem wstępnej analizie w pracy: P. Polak, *Skąd wziął się krakowski styl uprawiania filozofii przyrody?*, [w:] *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, red. S. Wszolek, R. Janusz, OBI-WAM, Kraków 2006, s. 439–449. W niniejszej pracy chcę odwołać się do wcześniejszej perspektywy czasowej i doprecyzować stawiane tezy na bazie nowszych badań historycznych.

² Interesujące w tym kontekście są pytania o pewne cechy wyróżniające krakowski styl uprawiania filozofii przyrody. Temat ten został w dużej mierze już opracowany dla filozofii uprawianej

jednak było, a na dodatek w drugiej połowie dziewiętnastego wieku na fali pozytywizmu uznano, że filozofia przyrody stała się anachronizmem.

Pytanie o początki filozofii przyrody w Krakowie zmusza nas do prześledzenia przyczyn procesu, który rozpoczął się w ostatnich latach XIX wieku od przełamania pozytywistycznego sceptycyzmu wobec sensowności uprawiania tego typu refleksji filozoficznej. Rozpocznijmy zatem od przybliżenia tła historycznego tego procesu. Następnie analizie poddane zostaną najważniejsze rozstrzygnięcia filozoficzne, które leżały u podstaw sformułowania tego specyficznego stylu refleksji, a na zakończenie poczynimy kilka uwag o roli tradycji filozoficznej w kształtowaniu współczesnej postaci filozofii przyrody.

Początki zorganizowanej działalności

Przyjrzyjmy się najpierw uwarunkowaniom historycznym procesu powstania nowoczesnej filozofii przyrody w Krakowie. Z pewnością kluczowym wydarzeniem poprzedzającym stworzenie ośrodka było rozpoczęcie pracy przez Władysława Heinricha³ w Zakładzie Fizyki UJ 1 października 1897 roku. To właśnie Heinrich stał się jednym z najważniejszych animatorów krakowskiego ośrodka filozoficznego, jest on autorem najwcześniejszego artykułu, w którym rozpoznajemy cechy charakterystyczne nowego stylu uprawiania filozofii w kontekście fizyki⁴. To on również jest autorem referatu wygłoszonego 10 listopada 1898 r. w krakowskim oddziale Polskiego Towarzystwa Przyrodników (PTP) im. Kopernika, który można traktować jako próba uzasadnienia nowego stylu uprawiania filozofii⁵.

Początków zorganizowanej działalności można się natomiast dopatrywać w powstaniu sekcji filozoficznej w ramach krakowskiego oddziału PTP im. Kopernika. Stało się to 19 stycznia 1899 r.⁶ – wówczas w Krakowie rozpoczęła się

w Krakowie w przeciągu pierwszych czterech dekad XX wieku. Zob. M. Heller, J. Mączka, *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, t. I, red. M. Heller, J. Mączka, P. Polak, M. Szczercińska-Polak, OBI-Biblos, Kraków–Tarnów, 2007, s. 5–39.

³ M. Senderecka, *Władysław Heinrich, czyli u źródeł Krakowskiej Szkoły Filozofii Przyrody*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody...*, t. I, dz. cyt., s. 110. Zob. także R. Polak, *Heinrich Władysław*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, PTTA, Lublin 2011, s. 479–481 (encyklopedia dalej cytowana będzie jako EFP).

⁴ W. Heinrich, *O stosunku pojęć i zasad fizycznych do filozofii*, „Przegląd Filozoficzny”, 2(1898–1899), z. 1, s. 73–87; z. 2, s. 19–46 (część pierwsza pracy została opublikowana jesienią 1898 r.).

⁵ W. Heinrich, *Zależność kierunków filozoficznych od metod nauk przyrodniczych*, „Kosmos”, 24(1899), s. 272–288.

⁶ Z pewnością datę tę należy traktować jedynie jako symboliczny początek, ukazuje ona, kiedy pewne próby filozoficzne zostały usystematyzowane i nabrały zorganizowanego charakteru. Zapew-

zorganizowana i żywa działalność na interesującym nas polu. W zarządzie sekcji zasiadli: Maurycy Straszewski⁷ (przewodniczący) i Władysław Heinrich (sekretarz). Spotkania sekcji odbywały się – rzecz charakterystyczna – w Collegium Physicum przy ul. św. Anny 6, w sali wykładowej zakładu fizycznego UJ⁸.

Powstanie sekcji filozoficznej w ramach towarzystwa naukowego skupiającego przedstawicieli nauk przyrodniczych było wyrazem kształtującej się specyfiki ośrodka krakowskiego – była ona nastawiona na interdyscyplinarność⁹, natomiast z perspektywy filozoficznej można powiedzieć, że była poświęcona filozofii przyrody, choć nie używano wówczas tej nazwy z powodu negatywnych skojarzeń wytworzonych przez pozytywizm¹⁰. Sekcja od początku grupowała naukowców-przyrodników z Krakowa, jak i filozofów-specjalistów (Straszewski), którzy w pierwszych latach działalności pozostawali pod silnymi wpływami empiriokrytycyzmu, co wiązało się z tym, że wielu uczestników było wychowankami Avenariususa. W pierwszym sprawozdaniu podkreślano, że celowo wybierano referaty i prelegentów w taki sposób, aby „poruszyć możliwie najszerzej zagadnienia stojące w związku z filozofią naukową”¹¹. Warto podkreślić, że w końcu XIX wieku było to jedyne polskie stowarzyszenie filozoficzne (dopiero w 1904 r. założono Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie)¹². Wspomniana sekcja filozoficzna stała się później podstawą do utworzenia w 1909 roku Towarzystwa Filozoficz-

ne wcześniej dyskusje filozoficzne miały miejsce w Polskim Towarzystwie Przyrodników im. Kopernika (wskazuje na to choćby fakt uczestnictwa w zebraniach od 1898 językoznawcy J. Baudouin de Courtenay, którego interesowały wówczas kwestie psychologiczne i filozoficzne – zob. przypis 20).

⁷ Zob. M. Nawracała-Urban, *Straszewski Maurycy*, [w:] *EFP*, s. 617–619. Warto zwrócić tutaj uwagę na to, że Straszewski przed rozpoczęciem prac w sekcji zajmował się historią filozofii europejskiej i filozofią indyjską, jednak to właśnie w okresie związanym sekcją filozoficzną ukształtowały się jego pomysły związane z syntezą obrazu świata, które były ważnym przyczynkiem do dyskusji o możliwości uprawiania metafizyki.

⁸ Zob. *Sprawozdanie sekcji filozoficznej krakowskiego Oddziału Towarzystwa przyrodników imienia Kopernika za rok 1899*, „Kosmos” 25(1900), s. 71–72; *Z Towarzystwa przyrodników im. Kopernika*, „Czas” 52 (1899), nr 13 (z dn. 17 I), s. 2.

⁹ Charakterystyczne jest to, że w informacji zapowiadającej powstanie sekcji opublikowanej w krakowskim „Czasie” została ona nazwana „filozoficzno-przyrodniczą”, być może taka była pierwotnie planowana nazwa („Czas” r. 52 [1899], nr 13 [z dn. 17 I], s. 2).

¹⁰ Specjalistyczny charakter krakowskiego stowarzyszenia podkreślał nawet Kazimierz Twardowski w swym przemówieniu na otwarciu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Zob. „Otwarcie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie”, „Przegląd Filozoficzny” 7(1904), z. 2, s. 240. Patrząc na tematy podejmowane wówczas w Krakowie można utożsamić zakres działalności sekcji filozoficznej z filozofią przyrody.

¹¹ *Sprawozdanie sekcji filozoficznej krakowskiego Oddziału Towarzystwa przyrodników imienia Kopernika za rok 1899*, „Kosmos” 25(1900), s. 71.

¹² Zob. M. Przeniosło, *Powstanie i pierwszy rok działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, [w:] *Znani i nieznani dziewiętnastowiecznego Lwowa*, red. M. Przeniosło, L. Michalska-Bracha, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2007, s. 131–139.

nego w Krakowie, organizacja straciła jednak wówczas swój specjalistyczny charakter, choć wypracowany w pierwszych latach styl uprawiania filozofii nadal był obecny w ośrodku krakowskim.

W pierwszym roku działalności sekcji wygłoszono 13 odczytów, z których większość poświęcona była analizie poglądów empiriokrytyków oraz zagadnieniom psychologicznym, jedynie niektóre dotyczyły innej problematyki filozoficznej. Spotkania sekcji zainaugurował referat W. Heinricha *Referat o systemacie filozoficznym H. Cornelius'a* (19 stycznia 1899 r.), następnie odbyły się następujące odczyty: J. Baudouin de Courtenay¹³ *O złudzeniach* (3 lutego 1899 r.), A. Wyczółkowska¹⁴ *O krytyce czystego doświadczenia Avenariususa* (16 lutego 1899 r.), M. Straszewski *O zasadniczym zagadnieniu psychologii* (2 marca 1899 r.), J. Baudouin de Courtenay *Uzasadnienie samoistności zjawisk psychicznych na podstawie faktów językowych* (16 marca 1899 r.) oraz *O psychicznych podstawach zjawisk językowych* (20 kwietnia 1899 r.), W. Heinrich *Założenia teorii poznania Avenariususa* (4 maja 1899 r.), K. Zakrzewski¹⁵ *Poglądy Macha na zagadnienia mechaniki* (2 czerwca 1899 r.), W. Lutosławski¹⁶ *Zasady stylometrii* (8 listopada 1899 r.), A. Wróblewski¹⁷ *O hipotezach (na tle teorii chemicznych)* (24 listopada

¹³ R.T. Ptaszek, *Baudouin de Courtenay Jan Nieciśław*, [w:] *EFP*, s. 82–83.

¹⁴ Referat wygłosiła zwolenniczka empiriokrytycyzmu Anna Wyczółkowska, uczennica R. Avenariususa, która studiowała w Zurychu i uzyskała doktorat z filozofii za prace dotyczące pedagogiki i psychologii. Pod koniec XIX wieku opublikowała książkę *Szkice psychologiczne*, nakł. Anczyca, Kraków 1889 oraz rozprawę *O illuzjach optycznych*, Kraków 1900. Zob. C. Walewska, *Ruch kobiecy w Polsce*, cz. I, sgł. Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1909, s. 33. M. Straszewski, *Przegląd piśmiennictwa. Z piśmiennictwa polskiego. Z dziedziny psychologii. Dr. Anna Wyczółkowska: «Szkice psychologiczne» – Taż «O illuzjach optycznych»*, „Przegląd Powszechny” 26(1909), t. 101, s. 272–288.

¹⁵ Konstanty Zakrzewski (1876–1948) – studiował fizykę w Krakowie pod kier. A. Witkowskiego, doktorat uzyskał w roku 1900, następnie wyjechał na krótki pobyt naukowy do Getyngi i na dwuletni do Lejdy (laboratorium kriogeniczne Kamerlingh-Onnesa). Habilitował się w 1908 r., a w 1911 r. został mianowany profesorem nadzwyczajnym fizyki doświadczalnej w UJ, a w 1913 r. przenosi się do Lwowa na uniwersytet. Po wojnie wrócił do Krakowa w 1918 i do śmierci związany był z UJ. Zajmował się kriogenicą (w Lejdzie) oraz optyką metali i fizyką ciała stałego. Zob. T. Piech, „W 10 rocznicę śmierci profesora Konstantego Zakrzewskiego”, *Postępy Fizyki*, 9 (1958), z. 4, s. 371–378; B. Średniawa, *Historia filozofii przyrody i fizyki w Uniwersytecie Jagiellońskim*, Retro-Art, Warszawa 2001, s. 137–142.

¹⁶ T. Zawojńska, *Lutosławski Wincenty*, [w:] *EFP*, s. 917–919.

¹⁷ Augustyn Wróblewski (1866–1913?) – chemik i biochemik, studiował w Bernie i Zurychu (doktorat z biochemii w 1894 r.), habilitacja w UJ, gdzie objął stanowisko docenta, autor przełomowych prac dotyczących fermentacji drożdżowej, karierę naukową przerwał bezpodstawnie oskarżenia w 1902 r. o chorobę psychiczną. Później nie mogąc kontynuować pracy naukowej na UJ poświęcił się działalności społecznej, pod koniec życia przeszedł ewolucję światopoglądową porzucając socjalizm dla anarchizmu, stał się czołowym ideologiem anarchizmu polskiego w okresie

1899 r.), [Bronisław?] Kupczyk¹⁸ *O złudzeniach pamięci* (13 grudnia 1899 r.), J. Baudouin de Courtenay *O wpływie rodzaju gramatycznego na myślenie i usposobienie ludzi mówiących językami urodzajowymi* (18 stycznia 1900 r.), S. Kobylecki SJ¹⁹ *O filozofii wolnych dusz (Z powodu systematu Dr. W. Lutosławskiego)* (1 lutego 1900 r.)²⁰.

Już z powyższego przeglądu tematów widać dominujący wpływ empiriokrytycyzmu (Avenarius, Mach, Cornelius) w początkach tego nurtu filozofii²¹. Warto podkreślić, że od samego początku cel działalności sekcji był określony wyraźnie i nastawiony na rozwój filozofii w kontekście nauk. Pisano również: „Celem [...] jest rozbudzenie silniejszego zainteresowania się kwestiami filozoficzno-przyrod-

przed I wojną światową. Zob. np. I. Z. Siemion, *Sława i zniesławienie. O życiu i pracach Augustyna Wróblewskiego*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki” 11(2002), nr 1–2, s. 251–297.

Warto dodać, że referat wygłoszony przez Wróblewskiego w ramach sekcji filozoficznej przypadał na najbardziej twórczy naukowo okres jego pracy (w 1901 r. wykazał on jako pierwszy udział fosforanów w procesach fermentacji drożdżowej, co było ważnym wkładem do rozwoju biochemii).

¹⁸ Prawdopodobnie chodzi o dr. Bronisława Kupczyka (1870–1941), krakowskiego lekarza, przyjaciela i mecenasa krytyka literackiego i tłumacza Stanisława Lacka; dzięki Kupczykowi zachowała się w odpisach część korespondencji S. Wyspiańskiego. Uwieczniony został na znanym obrazie Leopolda Gottlieba z roku 1907.

¹⁹ Warto podkreślić tutaj, że S. Kobylecki (1864–1939) miał najbardziej gruntowne wykształcenie naukowe spośród ówczesnych filozofów związanych z tomizmem – studiował filozofię w szkołach jezuickich w Tarnopolu (1887–1890) i Krakowie (1890–1894), a następnie filozofię, fizykę i matematykę na Wydziale Filozoficznym UJ (1890–1893) równocześnie studiując teologię w szkole jezuickiej w Krakowie. W latach 1901–1905 studiował psychologię w Lipsku oraz matematykę i fizykę we Fryburgu Br. oraz w Getyndze. Zob. S. Ziemiański, *Kobylecki Stanisław*, [w:] *EEP*, s. 658–660.

²⁰ Zob. *Sprawozdanie sekcji filozoficznej krakowskiego Oddziału Towarzystwa przyrodników imienia Kopernika za rok 1899*, „Kosmos” 25(1900), s. 71–72. Zob. także: *Wiadomości bieżące*, „Przegląd Filozoficzny” 2(1898–1899), z. 3, s. 137.

Odnosnie treści referatów z najwcześniejszego okresu najwięcej wiemy o referatach związanych z psychologią: J. Baudouin de Courtenay, *Próba uzasadnienia samoistności zjawisk psychicznych na podstawie faktów językowych*, nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1904; tenże, *O psychicznych podstawach zjawisk językowych. Postawienie kwestji*, „Przegląd Filozoficzny” 6(1903), s. 153–171; tenże, *Z referatów w Towarzystwie przyrodników im. Kopernika w Krakowie*, „Przegląd Filozoficzny” 5(1902), s. 77–92 (zawiera zapis treści referatów: „O dwojeniu się wrażeń”, „O złudzeniach” oraz sprawozdanie autora z dyskusji, która rozgrywała się po referatach). Zachował się także polemiczny artykuł ks. S. Kobyleckiego: *Filozofia wolnych dusz*, „Przegląd Powszechny” 17(1900), t. 65, s. 1–20, 184–207, 410–438; t. 66, s. 215–237.

²¹ Warto na marginesie zaznaczyć, że większość pozostałych tematów nie związanych z empiriokrytycyzmem wykazywała cechy podejścia naukowego – nawet Wincenty Lutosławski, czołowy polski neomesjanista prezentował tam pracę dotyczącą stylometrii, czyli naukowej (statystycznej) metody badania tekstów literackich. Również przeprowadzona przez Kobyleckiego krytyka Lutosławskiego opierała się w dużej mierze na argumentacji filozoficzno-psychologicznej dotyczącej tylko częściowo zagadnień teodycei i etyki.

niczemi wśród młodszej generacji pracowników naukowych”²² – cytat ten sugeruje, że mimo silnych wpływów empiriokrytycyzmu u początków krakowskiej filozofii przyrody leżało odrzucenie nastawienia antyteoretycznego i antyfilozoficznego. Heinrich wraz ze Straszewskim od samego początku kładli nacisk na związek dyskusji filozoficznych z konkretnymi zagadnieniami naukowymi, chcieli bowiem by „posiedzenia sekcyjne, zachowawszy swój charakter dyskusyj ściśle przedmiotowych, staną się miejscem zupełnie swobodnej wymiany poglądów na zagadnienia omawiane, przez co pomogą do tworzenia się nowych i do wyjaśniania starych zapatrywań”²³. To rozstrzygnięcie metodologiczne będzie później kontynuowane i stanie się znakiem rozpoznawczym krakowskiej filozofii przyrody.

W następnym roku działalności sekcji w tematyce odczytów pojawiły się również nowe zagadnienia związane z filozofią przyrody ożywionej, podejmowano wówczas następujące zagadnienia: W. Lutosławski *Zasady deuteryzmu* (22 lutego 1900 r.), W. Heinrich *Kilka uwag o stosunku mowy do wyobrażeń* (2 marca 1900 r.), A. Witkowski²⁴ *Uwagi o zasadach fizyki* (8 listopada), Jan Sosnowski²⁵ *Teorye neowitalistyczne w biologii* (22 listopada 1900 r.), dyskusja nad neowitalizmem została prowadzona przez T. Garbowskiego (29 listopada 1900 r.), W.M. Kozłowski²⁶ *Aprioryczne pierwiastki w zasadach przyrodoznaw-*

²² *Sprawozdanie sekcji filozoficznej krakowskiego Oddziału Towarzystwa przyrodników imienia Kopernika za rok 1899*, „Kosmos” 25(1900), s. 72 (cytaty podawane są w oryginalnej pisowni).

²³ Tamże.

²⁴ August Witkowski (1854–1913) – studiował na Wydziale Inżynierii Technicznej Szkoły Politechnicznej we Lwowie, następnie studiował fizykę na Wydziale Filozoficznym na uniwersytecie we Lwowie. Odbił również dwuletnie studia w Berlinie (pod kier. Hermanna Helmholtza) i w Glasgow (w laboratorium Williama Thompsona). Po powrocie habilitował się w Szkole Politechnicznej we Lwowie i od 1881 pracował jako docent katedry fizyki tej uczelni. Został powołany na katedrę fizyki doświadczalnej UJ w kwietniu 1888 r., objął również kierownictwo Zakładu Fizycznego, był inicjatorem budowy nowego gmachu dla Zakładu Fizycznego w latach 1905–1911 (obecnie Collegium Witkowskiego). Zob. B. Średniawa, *Historia filozofii przyrody i fizyki w Uniwersytecie Jagiellońskim*, Retro-Art, Warszawa 2001, s. 73–81, 208–209.

²⁵ Jan Sosnowski (1875–1938) – fizjolog, ceniony zoolog systematyk; uczeń Pawła Mitrofanowa, studiował w Warszawie, Krakowie i Jenie (podczas prac w PTP posiadał już stopień doktora). Kierownik stacji entomologicznej na Ukrainie w Smile, od w latach 1903–1915 kierownik Zakładu Fizjologii Uniwersytetu Warszawskiego, po wojnie organizował Zakład Zoologiczny UW, później objął Katedrę Zoologii i Fizjologii SGGW (S. Radzikowski, *Zarys historii zoologii na Uniwersytecie Warszawskim*, http://www.biol.uw.edu.pl/ewolucja/Zarys_historii_zoologii_na_Uniwersytecie_Warszawskim.pdf, dostęp 27.03.2012).

²⁶ W. M. Kozłowski przebywał przez krótki czas w Krakowie, gdzie w 1899 r. uzyskał tytuł doktora na podstawie rozprawy *O zasadniczych twierdzeniach wiedzy przyrodniczej w zaraniu filozofii greckiej*. Interesujące jest to, że poglądy Kozłowskiego w wielu kwestiach były wówczas zbieżne z poglądami krakowskich filozofów. Zob. Z. E. Roskał, *Kozłowski Władysław Mieczysław*, [w:] *EFP*, s. 744–746.

stwa (13 grudnia 1900 r.), M. Siedlecki²⁷ *O dziedziczności* (24 stycznia 1901 r.) oraz dyskusja nad pojęciem dziedziczności poprowadzona przez T. Garbowskiego (7 lutego 1901 r.)²⁸.

W następnych latach referowano wciąż zagadnienia związane z naukami przyrodniczymi i psychologią, powoli tematyka zaczęła koncentrować się wokół wybranych problemów filozoficznych. Przybliżmy tutaj informacje o cyklach wykładów organizowanych w okresach jesienno-zimowych. Na przykład w roku 1901 rozpoczęto cykl wykładów związanych z „dziedziną teorii poznania”²⁹: M. Straszewski *Obecny przełom w teorii poznania* (7 listopada 1901 r.)³⁰, W. Gielecki³¹ *Współczesny skrajny fenomenalizm w teorii poznania* (14 listopada 1901 r.), S. Grabski³² *Teoria poznania zjawisk społecznych* (28 listopada 1901 r.), M. Wartenberg³³ *Pojęcie czasu ze stanowiska teorii poznania* (12 grudnia 1901 r.)³⁴, J. Żuławski³⁵ *Monizm w teorii poznania* (16 stycznia 1902 r.), W. M. Kozłowski *O apriorycznym charakterze drugiej zasady termodynamiki (zasady entropji)* (30 stycznia 1902 r.).

²⁷ Michał Siedlecki (1873–1940) – studiował zoologię w UJ uzyskując stopień doktora (1891–1895), następnie kontynuował studia uzupełniające w Instytucie Zoologicznym w Berlinie (1895–1896), w College de France oraz w Instytucie Pasteura w Paryżu. Od 1899 r. docent zoologii, następnie profesor nadzwyczajny (od 1904). W latach (1919–1921) rektor Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, później kontynuował prace na UJ. Prowadził prace z zakresu cytologii i protozoologii oraz biologii morza.

²⁸ *Sprawozdanie sekcji filozoficznej krakowskiego Oddziału Towarzystwa przyrodników imienia Kopernika za rok 1900*, „Kosmos” 26(1901), s. 66. Warto zwrócić uwagę na to, że w świetle sprawozdań Garbowski zaczął aktywnie włączać się w tworzenie krakowskiej filozofii wówczas, gdy funkcjonował już zorganizowany ośrodek myśli filozoficznej – nie jest więc jego założycielem, ale bez wątpienia przyczynił się do jego rozwoju.

²⁹ Warto zwrócić uwagę na to, że celem tych wykładów była w większości przypadków analiza problemów z dziedziny filozofii przyrody z punktu widzenia ówczesnej teorii poznania. Interesujące jest również to, że wykłady filozoficzne były otwarte dla wszystkich zainteresowanych, którzy „licznie korzystali z przysługującego prawa wstępu na posiedzenia”. Zob. „Sprawozdanie sekcji filozoficznej krakowskiego Oddziału Towarzystwa przyrodników imienia Kopernika za rok 1901”, „Kosmos” 27(1902), s. 41–42. Zob. także: *Wykłady z dziedziny «teorii poznania»*, „Przegląd Filozoficzny” 5(1902), s. 129.

³⁰ Praca została opublikowana na łamach „Przeglądu Filozoficznego”: M. Straszewski, *Obecny przełom w teorii poznania*, „Przegląd Filozoficzny” 5(1902), s. 253–267.

³¹ Zob. L. Nowak, *Gielecki Wojciech Marceł*, [w:] *EFP*, s. 417.

³² Zob. Ł. Czuma, *Grabski Stanisław*, [w:] *EFP*, s. 447–448.

³³ Zob. W. Bajor, *Wartenberg Mścisław Wiktor*, [w:] *EFP*, s. 788–789. Wartenberg związany był z Krakowem od 1900 r. gdy habilitował się w UJ, do 1903 r. gdy został mianowany profesorem filozofii uniwersytetu we Lwowie.

³⁴ Mimo zapowiedzi wykład nie odbył się z powodu choroby prelegenta, co odnotowuje tylko sprawozdanie z działalności sekcji filozoficznej.

³⁵ Zob. J. Lekan-Mrzewka, *Żuławski Jerzy*, [w:] *EFP*, s. 913–914.

Natomiast jesienią 1902 r. grono wybitnych krakowskich przyrodników referowało zagadnienia związane z tworzącym się wówczas nowym obrazem świata: T. Garbowski, *Życie i wiedza*, W. Natanson, *Kinetyczne i elektromagnetyczne teorie materii*, A. Witkowski *Eter*, L. Marchlewski *Poglądy chemiczne na budowę materii*, M. Rudzki *Budowa kosmosu*, M. Straszewski *Pomysły do syntezy*³⁶. Widać stąd, że krąg tematów był bardzo szeroki. Referat Straszewskiego jest interesującym przykładem, gdyż wskazuje, na świadome dążenie do wytworzenia nowego syntetycznego obrazu świata i ukazuje ówczesne problemy na tej drodze.

Warto zwrócić tutaj również na pewne charakterystyczne cechy – w początkowym okresie działalności sekcji filozoficznej systematycznie unikano używania nazwy „filozofia przyrody”, zamiast tego często mówiono o „filozofii poznania”. Jest to jeden ze śladów wyraźnych wpływów empiriokrytycyzmu w początkowym okresie formowania się stylu filozofowania w ośrodku krakowskim. Interesujące jest również to, że w pierwszych trzech latach działania towarzystwa związało się z nim wielu oryginalnych myślicieli, którzy jednak z różnych powodów nie kontynuowali później działalności w ośrodku krakowskim i nie wpłynęli przez to na kształt krakowskiej filozofii przyrody. Około roku 1902 ustalił się zespół przyrodników i filozofów, którzy wspólnie będą rozwijać badania na styku filozofii i nauki (oprócz założycieli pozostali głównie naukowcy związani z fizyką i biologią), ale oznaczało to równocześnie, że pierwotna dynamika rozbudowy ośrodka została w pewnej mierze zahamowana. Z pewnością na dłuższą metę do wyhamowania rozwoju instytucjonalnego krakowskiej filozofii przyrody przyczyniło się również powstanie w 1904 Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, które stało się bardzo silną konkurencją dla krakowskiej sekcji filozoficznej, a następnie powstanie w 1909 r. Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie, które zastąpiło wspomnianą sekcję pozbywając się jej specjalistycznego nastawienia³⁷.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej koncepcjom filozoficznym, które towarzyszyły powstaniu krakowskiego ośrodka filozofii przyrody – wybierzemy tutaj poglądy

³⁶ *Sprawozdanie sekcji filozoficznej krakowskiego Oddziału Towarzystwa przyrodników imienia Kopernika za rok 1902*, „Kosmos” 28(1903), s. 214–215. Większość tych prace ukazała się później drukiem: M. Rudzki, *O budowie kosmosu*, „Przegląd Polski” 14(1903), s. 25–44; A. Witkowski, *Eter*, „Przegląd Polski” 14(1903), s. 312–323; W. Natanson, *O teoriach materii*, „Przegląd Polski” 14(1903), s. 465–478; M. Straszewski, *Pomysły do syntezy*, „Przegląd Polski” 14(1903), s. 439–461.

³⁷ Warto również zwrócić w tym miejscu uwagę na to, że dodatkową trudnością rozwoju krakowskiej filozofii był poziom rozważań filozoficznych – budził on często zastrzeżenia wychowanków szkoły Twardowskiego. Można tutaj przywołać krytyczne uwagi Jana Łukasiewicza oraz Władysława Witwickiego o filozofach z kręgu Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie (dotyczą one lat 1909–1919). Zob. J. Łukasiewicz, *Pamiętnik (fragmenty)*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2/3(2009/2010), s. 341–342, 363; W. Witwicki, *List do Kazimierza Twardowskiego z dnia 18 IV 1919 r.*, Archiwum Kazimierza Twardowskiego, K-02-1-43, k. 87r-88v.

Heinricha i Straszewskiego, ponieważ byli oni czołowymi animatorami działalności sekcji w pierwszych latach jej działalności i ich pomysły w dużej mierze ukształtowały początkowy okres działalności krakowskiego ośrodka filozoficznego. Na początek zajmijmy się zagadnieniem relacji nowego stylu filozofii do empiriokrytycyzmu.

Filozofia po empiriokrytycyzmie

Koncepcji nowej filozofii poszukajmy u źródeł – w tym celu odwołamy się uwag, które przedstawił W. Heinrich³⁸ w odczycie, który można traktować jako zapowiedź działalności krakowskiego ośrodka filozofii przyrody. Praca ta została opublikowana w 1899 r. na łamach czasopisma „Kosmos” pod znamienym tytułem *Zależność kierunków filozoficznych od metod nauk przyrodniczych*³⁹.

Opiera się ona na typowym dla tego okresu przekonaniu, że każda epoka wytwarzała swój własny rodzaj filozofii. Zmiany te Heinrich uzasadniał jako wynik rozwoju wiedzy o świecie przyrody i wynik rozwoju społeczeństw. Rozważania te wykorzystał w tym celu, aby wskazać, że właśnie rozpoczynała się kolejna epoka rozwoju filozofii. Upadek pozytywizmu oznaczał dla niego odrzucenie sceptycyzmu wobec filozofii. Sceptycyzm ten spowodowany był wcześniejszym nadmiernym wzrostem spekulacji w dobie romantyzmu. Pozytywizm oparty był natomiast według niego na wierze, że wyłącznie poprzez doświadczenie można poznać rzeczywistość – bazował zatem na skrajnym empiryzmie i naturalizmie.

W koncepcji historii u Heinricha kluczową rolę odgrywały jednostki genialne, które potrafiły uogólnić wiedzę epoki i wytworzyć system, który ujmuje tę wiedzę. Systemy filozoficzne były więc rzadkimi wydarzeniami w historii filozofii i wyznaczały one punkty zwrotne w rozwoju refleksji. W taki sposób Heinrich traktował koncepcje dwóch słynnych wówczas empiriokrytyków: R. Avenariususa i E. Macha. Dla krakowskiego filozofa ich pomysły epistemologiczne wyznaczały nowe drogi dla odrzucanej wcześniej filozofii.

Tak więc empiriokrytycyzm stał się dla Heinricha uzasadnieniem tego, że można odpowiedzialnie uprawiać filozofię – podobne nastawienie znajdziemy

³⁸ Bliższe informacje na temat filozofii i działalności naukowej W. Heinricha można znaleźć w pracach: M. Senderecka, *Władysław Heinrich, czyli u źródeł Krakowskiej Szkoły Filozofii Przyrody*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody...*, t. I, dz. cyt., s. 109–124; M. Heller, *Filozofia przyrody Władysława Heinricha*, [w:] tamże, s. 125–138; J. Mączka, *Metodologiczne analizy Władysława Heinricha*, [w:] tamże, s. 139–182. Zob. również W. Heinrich, *Teoria poznania. Tekst – Komentarze*, red. J. Mączka, R. Janusz, M. Senderecka, OBI-Biblos, Kraków–Tarnów 2005.

³⁹ W. Heinrich, *Zależność kierunków filozoficznych od metod nauk przyrodniczych*, „Kosmos” 24(1899), s. 272–288.

u Straszewskiego w pracy *Obecny przełom w teorii poznania*⁴⁰. Straszewski podobnie jak Heinrich widział w empiriokrytycyzmie punkt zwrotny w historii rozwoju myśli filozoficznej. Podkreślał on jednak to, że filozofia w swym rozwoju historycznym była procesem powstawania kolejnych dogmatyzmów i ich odrzucania. Ostatnim wielkim dogmatyzmem był dla niego mechanicyzm stanowiący podstawę pozytywizmu, a empiriokrytycyzm stał się uwieńczeniem naukowej krytyki tego dogmatyzmu.

Z naszego punktu widzenia interesujące jest to przekonanie podzielane przez Heinricha i Straszewskiego, że empiriokrytycyzm mimo swych zalet był jedynie etapem rozwoju filozofii, a dalszym krokiem ma być filozofia rozwijana przez nich w ścisłej łączności z nauką. Jest to również o tyle interesujące, jeżeli przypomnimy sobie, że sam E. Mach był nastawiony negatywnie do filozofii. Można więc z pewnością mówić o silnych inspiracjach empiriokrytycyzmem, ale pomysły krakowskich filozofów od początku miały również charakterystyczne nastawienie na zachowanie pewnej formy metafizyki (która odmiennie niż u Macha miała ważne znaczenie filozoficzne).

Z empiriokrytycyzmu zarówno Heinrich jak i Straszewski zaczerpnęli pogląd, że filozofia ma zajmować się przede wszystkim zagadnieniami epistemologicznymi. Była to również reakcja na naiwność epistemologiczną wcześniejszego pozytywizmu⁴¹. Porzucono również pomysły wiążące bezpośrednio z nauką nadzieje na przebudowę społeczeństwa, na gruncie filozofii polskiej była to zapowiedź filozofii nowego typu – oderwanej od praktycznych problemów społeczno-politycznych a skupionej na problemach teoretycznych.

Problematyka epistemologiczna dla Heinricha była związana z pojęciem duszy, które w filozofii klasycznej wyjaśniało podstawy funkcji poznawczych. Pojęcie duszy okazało się problematyczne dla filozofii mechanistycznej. Jeżeli zredukowano całe wyjaśnianie do opisu zjawisk mechanicznych, to pojawiały się poważne zastrzeżenia względem pojęcia zmechanizowanej duszy. Odrzucono więc pojęcie substancjalnej duszy, jako problematyczne i niezgodne m.in. z zasadą zachowania energii. Próbowano je zastąpić pojęciem świadomości, ale nie było ono również zgodne z wymogami mechanicyzmu.

Heinrich uzasadniał więc, że jedynie filozofia może dostarczyć wytłumaczenia świadomości. Musi to być filozofia zrywająca z nadmiernymi ograniczeniami mechanicyzmu. Jako kandydatkę do rozwiązania próbował wykorzystać teorię

⁴⁰ M. Straszewski, *Obecny przełom w teorii poznania*, „Przegląd Filozoficzny” 5(1902), s. 253–267. Praca ta jest zapisem wykładu wygłoszonego 7 listopada 1901 r. na posiedzeniu sekcji filozoficznej.

⁴¹ Zob. B. Skarga, *Ogólne problemy pozytywizmu polskiego* [w:] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, PWN, Warszawa 1983, s. 134–142.

poznania Macha i jej naturalizm. Według Heinricha fizyka, opisując procesy poznawcze, miała się stać teorią wrażeń zmysłowych (a zatem miała być psychologią eksperymentalną). Filozofia miała się inspirować taką psychologią i na tej drodze miała próbować wyjaśnić świat. Jak widać recepcja empiriokrytycyzmu u Heinricha była specyficzna – doszło do przetworzenia tego stanowiska.

Warto nadmienić tutaj, że stosunek Straszewskiego do koncepcji duszy był zbieżny z propozycjami Heinricha w kwestii stosunku do empiriokrytycyzmu, ale przyjęte rozwiązanie było odmienne. Straszewski uważał, że Macha krytyka mechanicyzmu pozwoliła na odrzucenie dogmatycznie przyjmowanej metafizyki, ale dla zabezpieczenia się przed nihilizmem trzeba przyjąć zdroworozsądkowe istnienie świata (realizm naiwny). Krakowski filozof dodawał natomiast pogląd, że równie zdroworozsądkowe jak istnienie przedmiotów jest istnienie duszy, więc konsekwentnie powinno przyjmować się w filozofii istnienie „osobistego duchowego istnienia”⁴².

Możliwość uprawiania metafizyki przyrody w ujęciu Straszewskiego⁴³

Interesującym faktem jest to, że zarówno Straszewski jak i Heinrich uważali, że nowa filozofia ma operować na obrazach świata, które zmieniają się w historycznym procesie rozwoju wiedzy. To właśnie pojęcie obrazu świata będzie kluczowe dla zrozumienia tego, w jaki sposób nowa filozofia miała zachowywać charakter wyjaśnień metafizycznych – wspomniani myśliciele rozumieli jednak tę kwestię nieco inaczej⁴⁴. Przyjrzymy się tutaj poglądom Straszewskiego, który najpełniej opracował we wczesnym okresie rozwoju ośrodka krakowskiego zagadnienie możliwości uprawiania metafizyki w ramach nowej filozofii.

Rozpocznijmy analizę tego zagadnienia od przytoczenia uwag Straszewskiego o wzajemnych relacjach filozofii i nauki, które odnajdziemy w pracy *Pomysły do syntezy*⁴⁵. Krakowski filozof krytykował wcześniejszą filozofię za to, że przybierała rolę „prawodawczyni nauk” i należało chronić ją od „wtłaczania szczegó-

⁴² M. Straszewski, *Obecny przełom w teorii poznania*, (...), s. 264.

⁴³ Więcej informacji o filozofii Straszewskiego można znaleźć w: M. Nawracała-Urban, *Straszewski Maurycy*, [w:] *EFP*, s. 617–619.

⁴⁴ Bliższe informacje na temat poglądów Heinricha można znaleźć w cytowanych powyżej pracach M. Sendereckiej, M. Hellera i J. Mączki. Warto dodać, że problem obrazu świata był również przedmiotem polemiki S. Kobyłeckiego z W. Lutosławskim w której jezuita zarzucał neomesjanizmie przyjmowanie irracjonalnego obrazu świata, nie dającego się z gruntu rzeczy oceniać rozumem, który miałby być jednak uzasadniony poprzez quasiempiryczne testowanie obrazu świata we własnym życiu. Kobyłecki wskazywał, że takie pojęcie obrazu świata powoduje, iż niemożliwe jest uprawianie na jego bazie filozofii. Zob. S. Kobyłecki, *Filozofia wolnych dusz*, (...), s. 5–8.

⁴⁵ M. Straszewski, *Pomysły do syntezy*, „Przegląd Polski” t. 148 (1903), s. 439–461.

łowych nauk w ramy swoich spekulacji”⁴⁶. Uważał on, że sytuacja wytworzona w ówczesnej nauce, gdy upadały różnorodne dogmaty naukowe (np. mechanicyzm) sprzyjała zbliżeniu wysiłków filozofów i przyrodników – odrzucenie ciastnych dogmatyzmów powinno skierować przyrodników ku filozofii, a odpowiednia filozofia może pomagać naukom w ich rozwoju. Niestety wizja ta została bardzo nieprecyzyjnie przedstawiona, można więc podejrzewać, że zawiera w sobie dużo myślenia życzeniowego. Na poziomie tak ogólnych deklaracji na szczęście jednak nie zakończyła się propozycja Straszewskiego.

Krakowski filozof uważał, że nowa filozofia ma wydobywać z nauki pewne koncepcje na analogicznej zasadzie jak optyka wydobywa ze zjawisk świetlnych swój opis. Straszewski konsekwentnie podkreślał więc, że przedmiotem badania nowej filozofii ma być nauka. Straszewski rozumiał naukę jako zbiór wyników naukowych (pojęcia tego już nie sprecyzował) i teorii wyjaśniających rzeczywistość. Uważał on, że teorie tworzą rodzaj intelektualnego przykrycia dla rzeczywistości (używa on metafory „kusego płaszczyka”), które jednak zawsze okazuje się zbyt małe i zawsze przy dokładniejszym badaniu zawsze udaje się znaleźć zjawiska, których nauka nie obejmuje – sytuacja ta objawia się w powstawaniu sprzeczności w opisie świata.

Straszewski widział również w nauce źródło ograniczeń dla refleksji filozoficznej: „rzeczą nauk jest obecnie filozofię w zbyt śmiałych niekiedy zapędach miarkować”⁴⁷. Wielokrotnie wykorzystywał on wprost teorie lub wyniki naukowe jako argumenty obalające koncepcje filozoficzne. Z dzisiejszego punktu widzenia doskonale widać, że Straszewski przyjmował mocno wyidealizowaną koncepcję filozofii, w której możliwe jest definitywne odrzucanie koncepcji filozoficznych na bazie argumentów naukowych – podstawą tego pomysłu był wyidealizowany obraz historii nauki, w którym widział on ciąg definitywnych obaleń koncepcji filozoficznych.

Przejdźmy teraz do kluczowego pytania o możliwości uprawiania metafizyki, której Straszewski poświęcił dużo uwagi m.in. w pracy *Obecny przełom w teorii poznania*. Postulował on oparcie filozofii poznania jedynie na faktach oraz odrzucenie wszelkiej apriorycznej metafizyki⁴⁸. Oczywiście należy zarzucić Straszewskiemu odwoływanie się do naiwnej koncepcji faktu filozoficznego, warto jednak podkreślić, że akceptował on metafizykę w postaci metafizyki indukcyjnej, którą nazywał „krytyczną syntezą” (niekiedy nazywał to stanowisko „krytycznym realizmem”). Jej cele charakteryzował on następująco:

⁴⁶ Tamże, s. 440.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Zob. M. Straszewski, *Obecny przełom w teorii poznania*, (...), s. 265–266.

[...] potrzeba rozjaśnić wszystkie tak biologiczne, jak psychiczne i historyczno-społeczne warunki, które ją do tego stopnia rozwoju doprowadziły wówczas będzie można także wskazać jej dalszy w kierunek. [...] celem naszego poznania nie może nigdy być zdobycie wiedzy absolutnej i ostatecznej, ani też wyrażenie w jednej formule całego porządku wszechrzeczy⁴⁹.

Straszewski formułował więc koncepcję filozofii, która rozwija się bez końca bazując na nieustannie rozwijających się wynikach nauki. Tak więc każda synteza o charakterze metafizycznym ma zawsze charakter tymczasowy, ale jest ona ważna, ponieważ jest ważnym narzędziem dla rozwoju myślenia:

Im więcej szczegółów myśl zdoła objąć i w jednym skupić stanie, tym większej umysł dozna ulgi, tym dalej posunie się w opanowaniu otoczenia, a moc jego wzrośnie⁵⁰.

Filozofia w ujęciu Straszewskiego ma mieć więc zapewniać nieustanny postęp, który dokonywać się ma poprzez krytykę kolejnych uogólnień metafizycznych i budowaniu nowych na ich miejscu.

W pracy *Pomysły do syntezy*⁵¹ podjął on również próbę objaśnienia, w jaki sposób możliwe jest uprawianie takiej metafizyki indukcyjnej. Straszewski uznawał obiektywne istnienie rzeczy i ich własności niezależne od umysłu, odrzucał jednocześnie kantowskie rozstrzygnięcie o niepoznawalności rzeczy samych w sobie. Uważał że w kantowskim postawieniu problemu trudność wynika z roszczenia do tego, aby określić własności przedmiotów korzystając z innych metod, niż dysponuje nimi umysł. Straszewski proponuje specyficzne zastosowanie metody transcendentalnej Kanta stawiając pytanie: „Jaka musi być natura rzeczy, aby one, wszedłszy we współdziałanie z moim umysłem, umożliwiały tam rozwój takiej właśnie a nie żadnej innej wiedzy?”⁵². Straszewski uważał również, że takie rozumowanie można sensownie zastosować do całokształtu naszej wiedzy. Wychodząc zatem od wiedzy jako danego faktu (ale zmiennego historycznie) proponował Straszewski stawiać pytanie o to, jaki powinien być świat aby umożliwić powstanie tej wiedzy w umyśle. Odpowiedź na to pytanie miała by być domeną

⁴⁹ Tamże, s. 266.

⁵⁰ Tamże, s. 267.

⁵¹ M. Straszewski, *Pomysły do syntezy*, (...).

⁵² Tamże, s. 449. Straszewski odrzucał jednak możliwość odróżniania zakresu transcendentnego i immanentnego, w czym widać wpływ empiriokrytycyzmu. Przyjęcie tego rozwiązania (o którym wspominał on mimochodem) powoduje jednak, że cała jego koncepcja staje się niejasna – z jednej strony przyjmuje możliwość odróżnienia przedmiotu od poznającego go umysłu stawiając swe pytanie, natomiast odrzucając transcendentny charakter przedmiotów względem świadomości podważa to ukryte założenie. Większość rozważań Straszewskiego wygląda jednak tak, jakby zakładał on transcendentny charakter przedmiotów względem umysłu, takie rozstrzygnięcie zostało więc przyjęte w niniejszej analizie.

nowej filozofii – można więc ją z powodzeniem nazwać filozofią przyrody, która ma charakter metafizyczny (ale unika wielu problemów klasycznej metafizyki). Widać tutaj, że Straszewski optymistycznie założył, że nasz aparat poznawczy jest tak dobrze znany, iż jako niewiadomą można traktować tylko strukturę i własności rzeczy⁵³. Dziś doskonale widać, jak problematyczne było to założenie krakowskiego filozofa, a co za tym idzie jego koncepcja uzasadnienia możliwości uprawiania filozofii przyrody.

Przyjrzyjmy się teraz nieco późniejszym jego poglądom zaprezentowanym w pracy *W sprawie metafizyki*⁵⁴, która rozjaśnia przyczyny przyjęcia niektórych rozstrzygnięć przez krakowskiego filozofa. Po scharakteryzowaniu anytmetafizycznego nastawienia pozytywizmu w latach 70. XIX wieku wspominał, że tendencji tej sprzeciwiali się dwaj jego nauczyciele Hermann Lotze i Albert Lange. To właśnie od nich Straszewski zaczerpnął przekonanie o wartości spekulacji w tworzeniu obrazu świata. Obaj nauczyciele Straszewskiego zgadzali się co do wagi spekulacji metafizycznej w życiu człowieka, Lange był jednak sceptykiem w kwestii tego, czy dzięki spekulacji uda się rozwiązać kiedyś problemy filozoficzne, Lotze natomiast był optymistą w kwestii możliwości zbudowania nowej metafizyki. Wydaje się, że to właśnie ten ostatni ukształtował w dużej mierze nastawienie filozoficzne Straszewskiego, które później wyrażało się w dążeniach do syntezy obrazu świata⁵⁵.

Straszewski słusznie widział w empiriokrytycyzmie nurt, który sprzeciwiał się metafizyce i głosił, że nauka może dostarczać jedynie opisu zjawisk. Krakowski filozof uważał jednak, że zadanie syntezy niesprzecznego i harmonijnego obrazu świata jest kluczowym zadaniem filozofii. Według niego było ono szczególnie ważne w okresie, gdy gwałtownie wzrastała liczba danych naukowych i teorii. Filozofia uprawiana na bazie nauki jest więc koniecznym dla człowieka współczesnego przedłużeniem nauki, a dalszy rozwój nauki będzie tylko wzmacniał potrzebę filozofii. Dużo uwagi poświęcił Straszewski kwestii możliwości uprawiania metafizyki, analizując główne możliwości jej rozwoju, jakie pojawiły się w jej historii. Odrzucił metafizykę klasyczną jako dogmatyzm uznający bezkrytycznie, że myśl może dotrzeć do istoty rzeczywistości, że posiada jakiś z nią kontakt. Uznał,

⁵³ Teoretycznie mógł również założyć niepoznawalność umysłu, ale nic nie sugeruje, że wybrał takie rozwiązanie.

⁵⁴ M. Straszewski, *W sprawie metafizyki* [w:] tenże, *W dążeniu do syntezy: pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, E. Wende i Sp. (T. Hiż i A. Turkuł), Warszawa 1908, s. 265–309. Praca pierwotnie opublikowana w języku niemieckim w roku 1904.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 265–268.

że za rzeczywistość można przyjąć tylko „moje zjawiskowe otoczenie z całą jego zmiennością”⁵⁶.

Nowa metafizyka (filozofia przyrody) miała być wyrazem przystosowania się człowieka do świata zewnętrznego. Z tego punktu widzenia Straszewski próbował uzasadnić, że albo metafizyka nie jest możliwa, ale wówczas nie jest możliwa i nauka, albo są możliwe obie razem⁵⁷. Uzasadniał to tak, że obie są wyrazem tego samego przystosowania się umysłu do porządku ujawniającego się w zjawiskach. Metafizyka Straszewskiego jest więc rodzajem metafizyki indukcyjnej, którą nazywa krytyczno-indukcyjną. Zaznaczmy, że filozofia i nauka stały się u Straszewskiego niezwykle bliskie sobie, różnił je w zasadzie tylko stopień ogólności. Interesujące jest to, że nowa filozofia według Straszewskiego posiadać miała charakter adaptacyjny, co pochopnie uznał za wyraz tego, że jest to filozofia ostateczna. W tym procesie adaptacyjnym ważną rolę dla filozofii odgrywa nauka, która dostarcza danych do adaptacji, natomiast filozofia przez swój krytycyzm ma pomagać nauce w tworzeniu coraz lepszych pojęć do opisu rzeczywistości.

Metafizyka według Straszewskiego miała mieć również doniosłe znaczenie ogólnoludzkie – miała pobudzać ducha ludzkiego i rozwijać w nim szacunek oraz podziw dla rzeczywistości. Doskonale to nastawienie charakteryzują cytowane przez Straszewskiego słowa Langego: „widok całości świata jest jednym wielkim cudem i poezją, prozą są tylko ciasne i jednostronne ujęcia drobnych zakresów rzeczywistości”⁵⁸. Koncepcja taka wpisywała się w tworzące się wówczas na bazie neoromantyzmu nowe nastawienie do przyrody, przepełnione wzniosłymi uczuciami i akcentujące rolę podmiotu poznającego – atmosfera krakowskiego *fin de siècle* znalazła więc pewne odbicie i w środowisku przyrodników⁵⁹. Nastawienie to stworzyło specyficzny klimat w nauce i filozofii polskiej. Przypomnijmy, że z tego klimatu wyrósł słynny „romantyzm nauki” Mariana Smoluchowskiego – nastawienie metodologiczne które było źródłem największych sukcesów polskiej fizyki w początkach XX wieku. Dla nas ważne jest to, że specyficzne nawiązania do neoromantyzmu stały się u początków krakowskiej filozofii uzasadnieniem odrzucenia antyfilozoficznego nastawienia pozytywizmu dla Straszewskiego, co zaowocowało oryginalną filozofią⁶⁰.

⁵⁶ Tamże, s. 293.

⁵⁷ Por. tamże, s. 298 n.

⁵⁸ Tamże, s. 309.

⁵⁹ Wśród uczestników spotkań sekcji filozoficznej można odnaleźć kilka postaci związanych z nurtami *fin de siècle*: przede wszystkim kontrowersyjny August Wróblewski oraz Jerzy Żuławski, a pośrednio także Bronisław Kupczyk.

⁶⁰ Smoluchowski w drugiej dekadzie XX wieku akcentował rolę wątków neoromantycznych w rozwoju nowej metodologii – uważał on, że nowe nastawienie filozoficzne ośmieliło fizyków do działalności teoretycznej wbrew silnemu wpływowi Macha. Należy jednak zaznaczyć, że nie można

Rola historii filozofii i historii nauki w uprawianiu filozofii przyrody

Warto zwrócić jeszcze uwagę na interesujący fakt, że rozważania filozoficzne Heinricha i Straszewskiego prowadzone były na bazie historii filozofii. To właśnie historyczny rozwój pojęć i problemów miał pozwolić na lepsze zrozumienie problemów ówczesnych. Nie jest to zresztą przypadek odosobniony – rozważania historyczne były obecne zarówno w pracach ówczesnych filozofów jak i naukowców. Historia filozofii i historia nauki były ważnymi narzędziami intelektualnymi pozwalającymi zrozumieć teraźniejszość filozofii i nauki i to właśnie problemy z ujęciem tej historii przekładały się na problematyczność stanowisk krakowskich myślicieli.

Przyjrzyjmy się znów bliżej poglądom Straszewskiego, który jest wciąż słabo kojarzony z wczesnym okresem rozwoju krakowskiej filozofii przyrody⁶¹. Używał on historii jako narzędzia dla krytyki filozoficznej badającej podstawy wiedzy i jej uzasadnienie. Historię filozofii i historię nauki postrzegał on jako ciąg eksperymentów ewolucyjnych, których celem jest przystosowanie pojęć do opisu świata. Historia ta ukazuje eksperymenty zakończone niepowodzeniem i tłumaczy obecny stan zagadnień. Dodajmy, że uzupełnieniem tej krytyki miała być krytyka biologiczno-psychologiczna, która dokonuje analogicznego zadania na gruncie zjawisk życia, tłumacząc biologiczno-psychologiczne podstawy przyjmowania pojęć i tłumacząc genezę istniejących pojęć.

Tak więc w ujęciu Straszewskiego historia filozofii i historia nauki zostały dowartościowane jako ważny element metody tworzenia obrazu świata. Jednym z wyznaczników krakowskiego stylu uprawiania filozofii stało się później właśnie opieranie analiz na bazie historii, która jest źródłem argumentów i krytyki dla tez filozoficznych, a źródeł tego nastawienia metodologicznego można poszukiwać jeszcze w końcu XIX wieku. Szkoda, że dziś po wieku rozwoju historia nauki wciąż nie może się doczekać odpowiedniego uznania na gruncie nauki polskiej, mimo iż może poszczycić się długimi i pięknymi tradycjami.

Należy stwierdzić, że filozofia w ujęciu Heinricha i Straszewskiego pozostaje dziś już zamkniętym rozdziałem filozofii, który z punktu widzenia obecnej wiedzy łatwo skrytykować. Wspomniane poglądy są jednak interesującym świadectwem tego, w jakim kontekście pod koniec XIX wieku powstawała filozofia w ośrodku krakowskim. W przypadku twórców krakowskiego ośrodka filozoficznego waż-

mówić o wpływie neoromantyzmu na treść teorii, wpływ ten zawęził się tylko do pewnych przesłanek metodologicznych. Interesujące jest to, że w innych ośrodkach odrzucano nastawienie antyteoretyczne z innych powodów (np. P. Duhem, H. Poincaré – konwencjonalizm).

⁶¹ Poglądy Heinricha na rolę historii zostały ukazane m.in. w pracy M. Hellera nie będziemy więc ich tutaj powtarzać. Zob. M. Heller, *Filozofia przyrody Władysława Heinricha*, [w:] *Krakowska filozofia przyrody...*, t. I, (...), s. 126–128.

niejsze od przyjmowanej przez nich filozofii stało się ogólne nastawienie metodologiczne, które przejęli potem ich uczniowie: Leon Chwistek, Bolesław Gawecki i Joachim Metallmann⁶². Osobną kwestią dla przyszłych badań jest precyzyjne określenie tego, w jakim sensie można mówić współcześnie o ciągłości tradycji metodologicznej zapoczątkowanej pod koniec XIX wieku.

Zakończenie: między tradycją a wyzwaniami współczesnymi

Specyfiką krakowskiego ośrodka naukowego jest ponad stuletnia tradycja wzajemnej współpracy filozofów i przyrodników, która szczęśliwie przetrwała najczarniejsze lata terroru stalinowskiego i ówczesnej marksistowskiej ofensywy ideologicznej. Mimo głębokich przemian stanowisk filozoficznych na przestrzeni minionych lat niezmienny pozostaje klimat wzajemnego zainteresowania filozofią i naukami przyrodniczymi. Patrząc na to zjawisko z perspektywy historycznej można scharakteryzować je jako wspólnotę specyficznego nastawienia metodologicznego, które stanowi punkt wyjścia do rozważań filozoficznych⁶³. Wyrażało się ono również w tym, że próbowano znaleźć własną drogę uprawiania filozofii inną od skrajnego pozytywistycznego odrzucenia filozofii przyrody a także różną od sztucznie dopasowywanych do współczesnej nauki rozstrzygnięć filozofii neotomistycznej.

Ważną, choć mniej dostrzeganą rolę w kształtowaniu się krakowskiej filozofii przyrody, odegrały również pewne rozstrzygnięcia o charakterze światopoglądowym, mimo że filozofia ta od samego początku daleka była od programowego zaangażowania ideologicznego. Pierwotną inspiracją dla tworzenia nowoczesnej filozofii przyrody był z pewnością dziewiętnastowieczny scjentyzm, który głęboko zakorzenił wiarę w wartość nauki i doniosłość jej wysiłków w badaniu świata. Obok niego równie ważną rolę odgrywały również ideały polskiego humanizmu, które jako wzór stawiały obraz człowieka wierzącego i poszukującego aktywnie wiedzy o rzeczywistości. Wzorem osobowym badacza tego typu pozostawał Mikołaj Kopernik – wybitny astronom, filozof, autor rozwiązań ekonomicznych i tłumacz pism klasycznych. W XIX wieku, gdy Polska była wykreślona z map Europy, postać Kopernika była stawiana jako ideał polskiego myśliciela. Nie dziwi więc fakt, że patronował i patronuje on nadal tak wielu instytucjom naukowym, jak choćby Polskie Towarzystwo Przyrodników, z którego wyrosła krakowska fi-

⁶² Por. M. Heller, J. Mączka, *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym* [w:] *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, (...), s. 10.

⁶³ Podobną tezę stawiają M. Heller i J. Mączka w pracy: *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, (...).

filozofia przyrody oraz Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych w którym obecnie się ona rozwija.

Z dużą dozą pewności można domyślać się, że ideał człowieka renesansowego, orientującego się w całokształcie wiedzy, był nieodmiennie inspiracją dla poszukiwań naukowego obrazu świata. W przeciągu XX wieku obraz ten, wraz z rozwojem nauki, stawał się coraz trudniejszy do sformułowania. Mimo to same dążenia do wytworzenia tego obrazu – jak argumentowali krakowscy filozofowie – są ważnymi próbami dla filozofii i dla kultury, gdyż prowadzą do głębszego zrozumienia relacji człowieka do świata a także w dalszej perspektywie – człowieka do Boga.

Interesującym paradoksem jest to, że wspomniany ideał, wyrażający się holistycznymi dążeniami do stworzenia obrazu świata, stoi w fundamentalnej sprzeczności ze specjalistycznymi dążeniami nauk. Ta sprzeczność dążeń była źródłem twórczego napięcia, będącego ważnym bodźcem dla uprawiania filozofii i decydującego o tym, że jest ona tak długo żywotna. Filozofia przyrody była bowiem wielokrotnie postrzegana jako remedium na problem specjalizacji nauki i fragmentaryzacji obrazu świata. Zakończmy więc ten wątek uwagą, że wspomniana filozofia ma u podstaw tradycję, która wyraża się we wspólnocie uznawanych wartości kierujących badaniami.

Antymetafizyczny pozytywizm został odebrany przez większość polskich myślicieli jako wyraz rezygnacji ze szczytnych ideałów i zadań filozofii. Taki negatywny obraz pozytywizmu zadecydował o tym, że skrajne pomysły tego typu nie znajdowały szerszego uznania. W związku z tym w XX wieku ścieżki rozwoju filozofii przyrody w Krakowie i w innych ośrodkach za granicą rozeszły się. Główny nurt zachodniej filozofii naukowej od lat 30. XX wieku silnie był zrośnięty z neopozytywizmem wiedeńskim i jego kontynuacjami, generalnie nastawionymi antymetafizycznie. Dziś, po odrzuceniu neopozytywizmu w ośrodkach zagranicznych, nastąpiło naturalne zbliżenie krakowskiej filozofii przyrody do nurtów zachodnich. Mimo to podstawy patrzenia na naukę wynikające z bagażu tradycji filozoficznej są różne, a ich dalsze badanie może być wartościowe dla rozwoju samej filozofii przyrody.

Warto zaznaczyć, że lekcją, jaką wyprowadziła dzisiejsza filozofia przyrody z upadku pozytywizmu logicznego, jest nastawienie antysystemowe. Jest ono odbiciem cech nowożytnej nauki: jej antyfundacjonizmu i otwarcia na ciągły rozwój. Filozofia ta próbowała zawsze czerpać z innych kierunków i systemów; była to więc filozofia otwarta, która trudno poddaje się jednoznacznym klasyfikacjom.

Na zakończenie dodajmy, że patrząc z perspektywy czasu historia zatoczyła interesujące koło. Pod koniec XIX wieku głównym problemem filozoficznym wydawał się problem świadomości. Późniejsza filozofia przyrody w XX wieku

związała się jednak głównie z refleksją na bazie nauk podstawowych jak fizyka i biologia. Dziś jednak, gdy spojrzymy na działalność naukową w szerszej perspektywie, zobaczymy w niej różnorodność dziedzin, bardzo odmiennych z epistemologicznego punktu widzenia. Obecnie dużego znaczenia nabrały na powrót dziedziny interdyscyplinarne – w ten sposób, po burzliwym wieku XX, powróciły pod postacią kognitywistyki problemy świadomości i umysłu, które były jednymi z pierwszych problemów filozoficznych podejmowanych w krakowskim ośrodku filozoficznym. Nie są to jednak dokładnie te same problemy – dziś patrzymy na nie przez pryzmat nowoczesnych metod naukowych, które ukazują wiele fascynujących aspektów, o których nie śniło się dawnym filozofom.

Origins of nature philosophy in Cracow

The paper analyses not well known beginning of Cracow philosophy of nature originating from the 19th century. A selected number of issues formed by two founders of Cracow philosophical centre – W. Heinrich and M. Straszewski are presented. Finally, the author tries to reflect on modern nature philosophy in the context of its relations with tradition lasting over the centuries.

Agnieszka Wesołowska

Między „ja” transcendentnym i „ja” aksjologicznym.

Tischnera ujęcie egotyczności

Between transcendental “I” and axiological “I”.

Tischner’s view of egotism

Aleksandra Bulaczek

Józefa Tischnera myślenie o dobru

Józef Tischner’s thinking about the good

AGNIESZKA WESOŁOWSKA

Między „ja” transcendentalnym i „ja” aksjologicznym. Tischnera ujęcie egotyczności

Istotnym zamiarem Tischnera, eksplikowanym w rozprawie doktorskiej *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*¹, jest udzielenie własnej odpowiedzi na pytanie: „Czym jest ja transcendentalne?”. Zaznaczmy, że Husserl w *Erste Philosophie* uznaje tezę „ja jestem” za punkt wyjścia wszelkiej prawdziwej filozofii, tezę, od której rozpoczyna się filozofowanie². Według niemieckiego filozofa transcendentalne ego stanowi apodyktycznie pewny fundament, na którym ugruntowana jest wszelka nauka i filozofia. Również Tischner, wskazując *expressis verbis* punkt wyjścia podejmowanych przez siebie rozważań, odsłaniając przy tym śladami Husserla naturalną samozrozumiałość, którą, jego zdaniem, należy poddać problematyzacji, pisze o początku fenomenologicznej drogi filozofowania następująco: „Pewność początku ogniskuje się wokół doświadczenia »jestem«, »ja jestem«, doświadczenia trwającej w czasie tożsamości podmiotu myślącego”³.

Analizy rozwijane w niniejszym szkicu, skoncentrowane są wokół tezy, że proces przejścia od „ja” transcendentalnego do „ja” aksjologicznego, można rozumieć jako rezultat Tischnerowskiego namysłu nad fenomenologiczną koncepcją

¹ J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.

² E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*, zweiter Teil, *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm, [w:] *Husserliana – Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, bd. 8, Den Haag 1959, s. 42. „Indessen so einleuchtend diese in der Tat sehr natürliche Überlegung erscheinen mag und so sehr das »Ich bin« sich als eine zufällige und gar nicht bevorzugte Besonderung der erfahrenen Weltexistenz darbietet, man kann doch die Ansicht vertreten, und vielleicht mit sehr viel besseren Gründen, daß vielmehr der Satz »Ich bin« das wahre Prinzip aller Prinzipien und der erste Satz aller wahren Philosophie sein muß”. Brak adnotacji o autorze tłumaczenia oznacza, iż autorka niniejszego artykułu opiera się na tłumaczeniu własnym.

³ J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989 s. 25.

„ja”. W odniesieniu do prezentowanych rozważań, kluczowe znaczenie przysługuje przekonaniu, że idea „ja” transcendentalnego stanowi ważną inspirację Tischnerowskiej koncepcji „ja” aksjologicznego. Jako podstawowe założenie przyjmujemy, że koncepcja „ja”, którego charakterystyczną cechą jest jego aksjologiczność, koncepcja znamionująca początek procesu rozwijania oraz dopełniania myśli Husserla, powstała jako rezultat ujawnienia aksjologicznego charakteru egotyczności, rozwinięcia idei „ja” transcendentalnego. Z założeniem tym wiąże się cel niniejszych rozważań, jakim jest ukazanie, że u podstaw Tischnera aksjologicznej wykładni egotyczności – oprócz innych nie analizowanych w prezentowanym artykule źródeł – znajduje się Husserłowska koncepcja „ja”. W związku z przewodnią tezą, przyjmując przy tym, że przełom w fenomenologicznych analizach przeprowadzanych przez Tischnera wyznacza koncepcja „ja” aksjologicznego, w ramach prezentowanych rozważań postaramy się ukazać następujące wątki. Po pierwsze, w miarę, jak ewoluuje myśl polskiego filozofa, w łonie rozwijanego przez niego projektu filozoficznego można dopatrzeć się przesunięcia akcentu z transcendentalnego na aksjologiczny. Po drugie, Tischner w rezultacie swych fenomenologicznych analiz dochodzi do wniosku, że pierwotne „ja” jest konscjentywną (ujmowalną przedrefleksyjnie) wartością, „ja” aksjologicznym, w związku z czym również cała sfera egotyczna okazuje się sferą aksjologiczną. Sam Tischner twierdzi, że przeprowadzone przezeń analizy „ja” są wynikiem aksjologicznej interpretacji sfery egotycznej, a zarazem uzupełnienia koncepcji Husserla i jako takie sytuują się na skrzyżowaniu teorii świadomości, filozofii wartości (aksjologii) oraz filozoficznej egologii⁴. Już we wczesnych pracach polskiego filozofa, w których mamy do czynienia z afirmacją wartości, zaakcentowaniem wolności, aksjologiczności „ja”, uwyrażnia się prymat aksjologii w ramach wykładni sfery egotycznej. Interpretacja ta stanowi dopiero preludium, otwierające horyzont dalszych rozważań. Aksjologiczna interpretacja egologicznego wątku (motywu) fenomenologii Husserla staje się dla Tischnera możliwością kontynuacji fenomenologicznego badania, którego wartość polega, jego zdaniem, na mówieniu o tym, co dotyczy człowieka językiem doświadczenia zabarwionego aksjologicznie.

„Ja” transcendentalne jako centralny problem fenomenologii Husserla

Prezentując ujęcie „ja” transcendentalnego, Husserl zmierza do odnalezienia nowej, transcendentalnej podstawy, której odkrycie wiąże z możliwością

⁴ Por. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 2/3, s. 204.

transcendentalnego ugruntowania poznania. W ósmym paragrafie *Medytacji kartezyjskich*, zatytułowanym „*Ego cogito*” jako *transcendentalna subiektywność*, Husserl pisze, że we właściwy sposób przeprowadzony zwrot ku *ego cogito*, wiedzie ku apodyktycznie pewnej podstawie sądów, na której ugruntowana być musi radykalna filozofia. Tę podstawę stanowi, jego zdaniem, transcendentalne „ja”⁵. Samo zaś doświadczenie *ego* transcendentalnego – którego rolę w poznaniu filozoficznym poddaje wyczerpującej analizie ks. Kazimierz Wolsza⁶ – twórca fenomenologii określa mianem „doświadczenia transcendentalnego”, czyli doświadczenia stanowiącego podstawę apodyktycznych sądów, któremu przysługuje oczywistość apodyktyczna. W *Medytacjach kartezyjskich* Husserl pisze wprost:

Tylko wtedy, gdy doświadczenie transcendentalne mnie samego (*Selbsterfahrung*) jest apodyktyczne, może służyć za oparcie (*Untergrund*) dla sądów apodyktycznych, tylko wtedy zatem istnieją perspektywy (*Aussicht*) dla filozofii, dla systematycznej budowy apodyktycznych poznań, mającej za swą podstawę pierwsze w sobie pole doświadczenia i sądu. [...] Po naszych precyzujących wywodach jasne jest, że sens niepowątpiewalności, z jaką *ego* dochodzi do prezentacji poprzez operację redukcji transcendentalnej, rzeczywiście odpowiada [...] pojęciu apodyktyczności⁷.

„Ja” odsłonięte za pomocą redukcji fenomenologicznej nie jest myślącą substancją i tym samym nie posiada statusu transcendentnej rzeczy samej w sobie. Jako podstawa wszelkiego sensu jest dane w oczywistości apodyktycznej. W ten sposób rozumiane „ja” okazuje się podstawą wyrokowania o wszelkim istnieniu, bądź nieistnieniu tego, co przedmiotowe, podstawą stanowiącą źródło życia intencjonalnego. Husserlowskie przewyciężenie Kartezyjskiego zapoznania transcendentalnej podstawy sensu trafnie ujmuje Lévinas, który dostrzega, że wykraczając poza substancjalistyczne pojęcie podmiotu, Husserl wykazuje, że istnienie podmiotu nie jest uprzednie względem odniesienia do przedmiotu, lecz, że relacja podmiotu i przedmiotu jest już pierwotnie ugruntowana w intencjonalności świadomości⁸. Można w tym kontekście sformułować tezę, że redukcja, stanowiąca narzędzie niezbędne do realizacji podstawowego zamiaru Husserla, jakim jest transcendentalne ugruntowanie poznania, czerpie swój radykalizm z inten-

⁵ E. Husserl, *Medytacje kartezyjskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 26.

⁶ K. Wolsza, *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999, s. 34. Zob. też, tenże, *Doświadczenie transcendentalne w fenomenologii Husserla*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 18(1998), s. 388–398.

⁷ E. Husserl, *Medytacje kartezyjskie...*, dz. cyt., s. 31.

⁸ Zob. E. Lévinas, *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla*, przeł. P. Mrówczyński, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania / interpretacje / rozwinięcia*, red. J. Migasiński i I. Lorenc, Warszawa 2006, s. 107.

cjonalności, i tym samym opiera się na nierozzerwalnej oraz pierwotnej więzi, jaką podmiot (*ego cogito*) związany jest z przedmiotem (*cogitatum*).

Na drodze fenomenologicznej *epoché* – pisze Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* – redukuję moje stanowiące część przyrody Ja i moje życie psychiczne – obszar mojego psychologicznego samodoświadczenia – do mojego Ja transcendentalno-fenomenologicznego, do obszaru transcendentalno-fenomenologicznego samodoświadczenia. Świat, obiektywny świat, który dla mnie istnieje [...] czerpie [...] cały swój sens i swoją bytową ważność, którą dla mnie w danej chwili posiada, ze mnie samego, ze mnie jako transcendentalnego Ja, wyłaniającego się wraz z transcendentalno-fenomenologiczną redukcją⁹.

Po wyłączeniu tezy nastawienia naturalnego oraz cofnięciu się do transcendentalnego życia, świat jawi się jako fenomen, który z tego życia czerpie swój sens i obowiązywalność¹⁰.

Odsłaniając w procesie redukcji świadomościowe życie własnej subiektywności, *ego* ujawnia siebie jako transcendentalne źródło życia naturalnego. Husserlowskie pytanie o *kto* bytu ludzkiego zorientowane jest w ten sposób na transcendentalne wyjaśnienie egzystencji w świecie życia codziennego. W ujęciu Husserla chodzi o to, by

ego, wychodząc od swego konkretnego fenomenu świata, pytało, cofając się systematycznie i aby przy tym poznawało samo siebie [...], w swej konkretnej postaci, w systematycznym (układzie) swych warstw konstytucyjnych i w swych niezwykle splecionych (aktach) fundowania ważności. [...] W tym systematycznym postępowaniu uzyskuje się z początku korelację świata i subiektywności transcendentalnej zobiektywizowanej w ludzkości¹¹.

Odsłaniając transcendentalny wymiar podmiotowości, Husserl ujawnia jednocześnie nie mający początku ani końca duchowy *telos* człowieczeństwa. „Przed wszelkim początkiem – podkreśla twórca fenomenologii – stoi zawsze Ja, które jest, myśli i szuka związków w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Ale właśnie tu leży ten trudny problem. Co było przed początkiem?”¹²

⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, dz. cyt., s. 37.

¹⁰ Zob. E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, Teil 2, *Ergänzungsband*. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34), hrsg. von G. van Kerckhoven, [w:] *Husserliana – Dokumente*, bd. II/2, Dordrecht-Boston-London 1988, s. 100.

¹¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, [w:] *Husserliana – Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, bd. 6, Den Haag 1962, s. 191. Cyt. za polskim przekładem fragmentów Kryzysu... – E. Husserl, *Wybór pism*, przeł. S. Walczewska, [w:] K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 2005, s. 278–279.

¹² S. Adelgundis Jaegerschmid OSB, *Rozmowy z Husserlem*, przeł. Z. Abrahamowicz, „Znak” 1972, nr 2, s. 180.

Sfera egotyczna jako sfera aksjologiczna (TISCHNER)

Rozważania dotyczące „ja” transcendentalego, zaprezentowane w rozprawie doktorskiej, ujawniają przed Tischnerem nieprzebadany dotąd w ramach dociekań fenomenologicznych obszar analiz. W rezultacie namysłu nad rozwojem koncepcji Husserlowskiej, autor rozprawy *Ja transcendentalne* odsłania nie opisany dotąd z fenomenologicznego punktu widzenia wymiar *ego*, a tym samym nową perspektywę badawczą. Dostrzega mianowicie, że do odkrytej „tajemniczości ja” dołącza się „kruchosc” oraz „przypadkowość”: „gdy świadomość – pisze – zetknie się z »kruchością« tego, kogo jest świadomością, ujawniają się przed nią momenty tragizmu [...]”¹³. Zdaniem Tischnera problem „ja”, problem jego istnienia w sferze świadomości otwiera „nową sferę badań nad człowiekiem”¹⁴.

W swych rozważaniach dotyczących zakresu, specyfiki fenomenologicznych badań Tischner dowartościowuje przede wszystkim ich egotyczny charakter. Piśze w tym kontekście następująco:

[...] musimy dokonać radykalnego zwrotu ku sobie i odkryć siebie, siebie w naszej jedyności, wręcz samotności. Wszelki sens wskazuje bowiem przede wszystkim mnie, jest dla mnie i przeze mnie. Także ten sens, jaki wyłania się w horyzoncie moich spotkań z innymi ludźmi, dzięki któremu drugi człowiek „ma dla mnie sens” bycia moim bliskim [...]”¹⁵.

Zdaniem Tischnera sens jest determinantem egologicznym, a zarazem określającym i wskazującym na to, co indywidualne. „Zadaniem fenomenologii – podkreśla Tischner – jest właśnie »rozjaśnienie« horyzontu sensu, w obszarze którego przebiega życie człowieka”¹⁶. Punktem wyjścia swej filozofii, której nadrzędną ideą pozostaje idea horyzontu, polski myśliciel czyni za Husserlem tezę „ja jestem”. Wychodząc od tej tezy, już w swej rozprawie doktorskiej, *Ja transcendentalne w filozofii Husserla*, Tischner dokonuje rozróżnienia między egologiczną a podmiotową strukturą świadomości. Rozróżnienie to nieznane jest samemu Husserlowi, który utożsamiał „ja” transcendentalne z podmiotem świadomości. Według Tischnera „ja” transcendentalne – w odróżnieniu od podmiotu – posiada indywidualny i indywidualizujący charakter zarazem¹⁷. Na „ja” transcendentalne wskazują tzw. jaźniowe momenty własnościowe, czyli te momenty przeżyć świa-

¹³ Por. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości...*, dz. cyt., s. 122.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ J. Tischner, *Horyzonty fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁶ Tamże, s. 27.

¹⁷ Zob. J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości...*, dz. cyt., s. 70–78.

domych, które charakteryzowane jako moje odsyłają do mnie jako „właściciela”¹⁸. Określając relacje między podmiotem świadomości a „ja”, Tischner stwierdza, że „ja” jest czynnikiem rozstrzygającym o tym, że świadomość jest zawsze świadomością „moją”, a nie świadomością w ogóle. W tym kontekście „ja” transcendentale jest określone jako „kto”, które jako takie wyrasta ponad świat rzeczy.

Sfera świadomości egotycznej stanowi również przedmiot badań Tischnerowskiej rozprawy habilitacyjnej *Fenomenologia świadomości egotycznej*. W pracy habilitacyjnej polski filozof podejmuje, za Husserlem, próbę fenomenologicznego badania sfery transcendentalnej, przy czym jego dociekania nie mają charakteru badań ściśle transcendentalnych. Analizy zawarte w Tischnera rozprawie habilitacyjnej (ukończona w 1971 roku, a wydanej w 2006 roku) oraz w opublikowanych wcześniej artykułach¹⁹, poświęcone są problematyce dotyczącej świadomości egotycznej²⁰, sferze samoświadomości²¹ i jako takie stanowią dopełnienie Husserla koncepcji fenomenologicznej. Dlatego też, jak wskazuje Tischner, przeprowadzone przez niego analizy, mają znaczenie o tyle, o ile potraktuje się je jako dopełnienie a zarazem rozwinięcie badań nad świadomością transcendentalną²².

Polski filozof wykazuje że w rozważaniach, dotyczących transcendentalnej sfery samoświadomości, nie można pominąć perspektywy aksjologicznej. Świadomość egotyczna jest, w rozumieniu Tischnera, świadomością aksjologiczną.

¹⁸ Por. tamże, s. 70–73.

¹⁹ Chodzi o następujące artykuły Tischnera opublikowane w latach 1969–1978: *Gnozeologiczny podmiot poznania*, „Analecta Cracoviensia” 1969, t. 1, s. 9–20; *Typowe odmiany pierwotności resp. wtórności*, „Analecta Cracoviensia” 1970, t. 2, s. 27–52; *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 2/3, s. 204–219; *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, „Logos i Ethos” 1971, s. 33–82; *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, [w] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wrocław 1978. Podobnie jak w ramach rozważań poświęconych problemowi „ja” transcendentalnego, zawartych w rozprawie doktorskiej, również w przypadku analizy obszaru świadomości egotycznej, obszaru omawianego przez Tischnera w rozprawie habilitacyjnej *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w celu uzupełnienia (dopowiedzenia niektórych kwestii), wykorzystane zostaną również rozważania polskiego filozofa zawarte w wymienionych wyżej tekstach.

²⁰ Warto nadmienić, że Tischner, który podejmuje próbę nakreślenia fenomenologii samoświadomości, posługuje się węższym oraz szerszym pojęciem egotyczności. Píše o tym następująco: „Krag opisywany przez pojęcie »moje« będziemy tutaj nazywać szerszym kręgiem egotycznym, krag opisywany przez »ja« nazwiemy kręgiem ścisłej egotyczności” – J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości...*, dz. cyt., s. 197.

²¹ „Wyrażenie »samoświadomość« po raz pierwszy pojawiło się w języku niemieckim jako przekład łacińskiego pojęcia *consentia* [...]. Łaciński termin to tłumaczenie późnogreckiego słowa *syneidēsis*, które po raz pierwszy zostało użyte przez Marka T. Cicerona (106 p.n. – 43 p.n.) i przyjęło się w literaturze w czasach stoików. Jak wynika z zestawienia greckiego i łacińskiego słowa, podstawowym znaczeniem obu pojęć jest »wiedza wspólna« (*Mit-Wessen*). Greckie słowo *eidēsis* (*eidenai*) oznacza »wiedzieć« a syn »współ«. Odpowiednio dotyczy to łacińskich słów *scientia* i *con*” – K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*, przeł. T. Kubalica, Kraków 2009, s. 67.

²² Zob. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, dz. cyt., s. 411.

W tekście z roku 1970 *Impresje aksjologiczne*, znamionującym fenomenologiczny etap dociekań, polski filozof stwierdza wprost, że podstawą sfery egotycznej jest poczucie egotycznej wartości²³. W Tischnerowskim projekcie fenomenologii świadomości egotycznej, refleksywne doświadczenie siebie jest związane z przeżyciem egotycznej wartości, jaką stanowi własne „ja”. Tischner pojmuje sferę egotyczną jako „obszar współdoznawania”, w którym

istnienie czegoś jest równoważne świadomości czegoś a odczuwanie wartości istniejących w świecie wzbudza współodczuwanie samego siebie, jako sfery, w której ja, [...] wyczuwalne w cieniu każdego przedmiotowo skierowanego czucia, współdoznawane jest w każdym doznaniu jako właśnie czegoś doznające, współprzeżywane w przeżywaniu radości, smutku, aktu decyzji skierowanej na świat²⁴.

W słowie wprowadzającym do swych badań Tischner – określając zakres rozważań – akcentuje, że wiąże w swych analizach wymiar egologiczny z aksjologicznym²⁵. Przyjmuje przy tym, że punktem wyjścia jest „fakt doświadczenia wartości”, przy czym za wartość zostaje uznane „to, co jest jako wartość doświadczone, niezależnie od tego, czy »przedmiot« owego doświadczenia istnieje »naprawdę«, czy nie istnieje”²⁶. Polski filozof stwierdza wprost, że „w całym obszarze samoświadomości tym, co pierwsze, jest świadomość wartości. Dopiero za nią idzie świadomość Ja i proces tworzenia się Ja [...]”²⁷. Sformułowanie tego twierdzenia wyznacza przełom w rozumowaniu Tischnera, który w rezultacie ujawnienia aksjologicznego rysu sfery egotycznej wypracowuje horyzont własnej koncepcji. Dostrzeżenie związku między porządkiem aksjologicznym i transcendentalem jest innowacją, o którą Tischner dopełnia samą koncepcję fenomenologii. Nie ulega wątpliwości, że Tischnerowskie ujęcie sfery egotycznej stanowi rezultat – obranej przez polskiego filozofa – perspektywy badawczej oraz wynika z założeń, które eksplikuje on we wstępie rozprawy *Fenomenologia świadomości egotycznej*.

Podjmując problematykę egologiczną, Tischner daje się poznać nie tylko jako jeden z wybitnych komentatorów fenomenologii Husserla, lecz również jako fenomenolog, który, posługując się metodą fenomenologiczną, w twórczy sposób rozwija, a zarazem dopełnia samą koncepcję fenomenologii. W swej rozprawie habilitacyjnej Tischner zmierza wszak do tego, aby uzupełnić, a tym samym rozwinąć fenomenologiczne analizy o aksjologiczny aspekt procesu konstytucji. Jego zdaniem „w analizach konstytucji u Husserla aksjologiczny wymiar proce-

²³ Zob. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 209.

²⁴ Tamże, s. 212.

²⁵ Por. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, dz. cyt., s. 136.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Tamże, s. 333.

sów konstytucji nie został należycie uwzględniony”²⁸. Na podstawie analiz, jakie przeprowadza Tischner w *Fenomenologii świadomości egotycznej*, można odsłonić aksjologiczny wymiar sfery egotycznej. W ramach rozważań nad naturą „ja” transcendentalnego od strony aksjologii, Tischner dochodzi do przeświadczenia, że owo „ja” jest transcendentalną wartością i jako takie stanowi ostateczny warunek możliwości odczuwania wszelkich wartości. (Nadmieńmy, że w *Impresjach aksjologicznych*, tekście z 1970 roku Tischner wyraża przekonanie, że „uznanie za realność jest następstwem ożywienia w człowieku odczuć aksjologicznych”²⁹). Eksponując aksjologiczny charakter sfery egotycznej, Tischner formułuje tezę, że charakterystyczną cechą sfery egotycznej pozostaje to, że jest ona ściśle zespolona z odczuciem wartości.

W efekcie uwzględnienia perspektywy aksjologicznej, egologicznej oraz transcendentalnej otwiera się możliwość nowego ujęcia natury samego „ja”, które może być charakteryzowane w kategoriach aksjologiczno-agatologicznych. „Ja” transcendentalne należy według Tischnera opisywać językiem pojęć z zakresu aksjologii, nie ontologii, ponieważ

radikalna transcendencja Ja przejawia się w tym, że wykracza ono poza wszelkie kategorie ontologiczne. [...] Ja transcendentalne wiąże się ściśle z dobrocią. I podobnie jak platońskie dobro, również ono wymyka się ontologii. Nie będąc ani bytem, ani niebytem, może ono stanowić podstawę rozumienia bytu. [...] Ja broni się jako dobroć przed ontologizacją³⁰.

Przeciwko Heideggerowi Tischner powtarza w tym kontekście za Lévinasem:

Sprowadzić dobroć do bytu – do jego wyrachowania i jego dziejowości – to unicestwiać dobroć. Na tym miejscu zatrzymuje się to wciąż możliwe balansowanie między subiektywnością a byciem, którego przejawem miałyby być subiektywność, zanika także równoznaczność obydwu języków. Dobroć nadaje subiektywności jej nieredukowalne znaczenie³¹.

Tischner podziela w tym kontekście pogląd Lévinasa. Według polskiego filozofa, transcendentalne „ja” aksjologiczne otwiera się na dobro, dlatego też można je opisywać wyłącznie w kategoriach agatologicznych.

W rozumieniu Tischnera dopiero udzielenie odpowiedzi na pytanie „czym jest ja?”, otwiera możliwość przejścia na poziom antropologiczny. To właśnie fe-

²⁸ J. Tischner, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wrocław 1978, s. 92.

²⁹ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 217.

³⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 32–33.

³¹ E. Lévinas, *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, s. 22. Cyt. za: J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, dz. cyt., s. 33.

nomenologia, otwierająca dostęp do sfery świadomości egotycznej (samoświadomości), umożliwia Tischnerowi sformułowanie własnej oryginalnej interpretacji pytania o człowieka wrzuconego w otaczający świat. Nie ulega więc wątpliwości, że Tischnerowska odpowiedź na pytanie o człowieka, o osobę, odpowiedź stanowiąca nową perspektywę filozoficzną, posiada fenomenologiczne korzenie i jako taka jest rozwinięciem problematyki filozofii Husserla. W prezentowanym przez Tischnera zarysie świadomości egotycznej, możliwości fenomenologii presuponuje Husserlowska koncepcja „ja” transcendentalnego. Wychodząc od filozofii Husserla, Tischner – począwszy już od rozprawy doktorskiej – pyta o „ja” transcendentalne, stanowiące podstawowy motyw własnego ujęcia fenomenologii świadomości egotycznej. Przyjęcie fenomenologicznego punktu wyjścia, jakim jest doświadczenie wartości oraz obrany cel (analiza sfery egotycznej) – jak zostało już zaznaczone – wyznaczają kierunek rozważań, w których wyniku Tischner uznaje, że: „sfera egologiczna okazuje się być w szczególnym znaczeniu tego słowa sferą aksjologiczną. [...] Rdzeniem tej sfery, jej »centralnym punktem«, źródłem promieniowania, [...] jest aksjologiczne ja”³².

Pierwotne „ja” aksjologiczne

Wychodząc od „ja” transcendentalnego, odsłanianego w ramach refleksji, której szczególnie moment stanowi redukcja³³, w pracy *Fenomenologia świadomości egotycznej* polski filozof rozwija pogląd, że istnieje pierwotna, przedrefleksyjna samoświadomość „ja”, warunkująca wszelką refleksję, czyli świadomość aktową. W celu przybliżenia charakteru świadomości przedrefleksyjnej warto odwołać się do charakterystyki Manfreda Franka, który określa tę świadomość jako świadomość pierwotną, niezapśredniczoną, przedpojęciową, świadomość, którą zakłada wszelka świadomość refleksyjna i współwystępuje z nią w funkcjonalnej jedności³⁴. Sam Tischner przedrefleksyjną świadomość siebie ujmuje jako sferę konscjentywną, która odznacza się tym, że w jej ramach wszystkie przeżycia są dane zawsze już z góry w sposób nieprzedmiotowy jako moje i jako takie są przeżywane przez „ja” w żywej teraźniejszości, a w konsekwencji poziom świadomości konscjentywnej okazuje się poziomem przeżywania, poprzedzającym i warunkującym refleksję. Ujęcie sfery egotycznej jako sfery konscjentywnej, otwiera możliwość nowego spojrzenia na samo „ja”. W Tischnera ujęciu świadomości egotycznej zaznacza się wyraźna różnica w porówna-

³² J. Tischner, *Impresje aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 209.

³³ Zob. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, dz. cyt., s. 283.

³⁴ Zob. M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 2002, s. 61.

niu z ujęciem Husserla. O ile Husserl akcentuje przedmiotowe odniesienie świadomości, o tyle Tischner eksponuje aksjologiczny rys sfery egotycznej³⁵. Można pokusić się w tym kontekście o twierdzenie, że Tischner interpretuje „ja” transcendentalne jako pierwotne „ja” aksjologiczne. „Rozważając ideę Ja transcendentalnego od strony aksjologii – zauważa Tischner – możemy dojść do przesładczenia, że to Ja jest także jakąś transcendentalną wartością.

Dotychczas przeprowadzone analizy sfery egotycznej doprowadziły nas do określenia punktu wyjścia samodzielnych dociekań fenomenologicznych Tischnera, punktu, który ukazuje się zarazem jako rezultat, zwieńczenie rozważań zawartych w rozprawie *Fenomenologia świadomości egotycznej*. We wprowadzeniu do swej rozprawy, Tischner formułuje założenie, że punktem wyjścia podejmo-

³⁵ W pierwszej fazie filozofowania (lata 1960/70) Tischner pozostaje pod wpływem fenomenologii i współczesnych teorii wartości. W rozumieniu autora *Filozofii dramatu* „[...] nowożytna filozofia wartości obejmuje głównie okres Kanta i po Kancie”. J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008, s. 213. Wśród teoretyków wartości, największy wpływ na koncepcję Tischnera miała myśl Schelera, który posługuje się metodą fenomenologiczną, stosując ją w dziedzinie filozofii praktycznej. Nawiązując do filozofii Schelera, jego teorii wartości, Tischner stwierdza, że „ja” urealnia się w świecie otoczenia poprzez urzeczywistnianie wartości przedmiotowych. Dobitym świadectwem inspiracji aksjologicznymi poglądami twórcy antropologii filozoficznej są wykłady akademickie wygłoszone przez Tischnera na początku lat 80. W ramach tych wykładów Tischner rozważa poglądy Maxa Schelera, przedstawione w pracy *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. „Aby zrozumieć to dzieło – mówi Tischner – trzeba uwzględnić dwa punkty widzenia, przede wszystkim trzeba zobaczyć, w którym miejscu opozycja między Schelerem a Kantem jest najostrejsza, gdzie jest początek tej opozycji; a po drugie, trzeba zobaczyć, na czym ta opozycja naprawdę polega. Początek leży w metodzie. [...] metoda Kanta odbiega od wszystkiego, czego dokonujemy w życiu przedfilozoficznym [...]. Natomiast gdy idzie o metodę Schelera, to [...] jest ona bowiem w istocie przedłużeniem tego, czego dokonujemy w życiu codziennym”. Tamże, s. 330. Twórca filozofii dramatu eksponuje materialny oraz personalistyczny charakter etyki autora *Der Formalismus*. „Zamiast interpretować pojęcie powinności – przemawia sugestywnie Tischner – bo w rzeczywistości potem do tego się sprowadza wszystko u Kanta – podejmiemy analizę doświadczenia”. Tamże, s. 333. O ile w ujęciu Kanta, który nadaje swej etyce charakter formalny oraz konstruktywistyczny, wartości nie można wywieść z doświadczenia, o tyle w rozumieniu Schelera wartości pozostają danymi w sposób bezpośredni fenomenami i jako takie doświadczane są dzięki emocjom. „Od tego – konstatuje polski filozof – zaczyna się odkrycie Schelera, który twierdzi, iż oprócz rozumu i zmysłów istnieje także inna władza poznawcza. Ogromnym osiągnięciem Schelera jest twierdzenie: »emocje także poznają«. [...] Poznają wartości – oto jesteśmy w ich żywiole. Scheler odkrywa możliwość emocjonalnego poznania świata [...]” – tamże, s. 334. W odniesieniu do aksjologicznych poglądów twórcy antropologii filozoficznej, autor *Filozofii dramatu* uwyrażnia przekonanie o bezpośrednim charakterze doświadczenia wartości oraz o ich personalistycznym charakterze (wartości są przede wszystkim czymś dla osoby i ze względu na nią). Według Tischnera Scheler ukazuje możliwość przezwyciężenia aksjologicznego kryzysu dzięki wyniesieniu etyki ponad historię. „W etyce Schelera – pisze Tischner – widzimy tendencję do wyprowadzenia etyki ponad historię. Scheler usiłuje pokazać to, co jest zawsze i wszędzie ważne, niezależnie od tego, w jakim miejscu się znajdujemy [...]” – tamże, s. 492–493.

wanych przez niego analiz aksjologicznych „nie jest jakieś z góry przyjęte pojęcie wartości, lecz istnienie swoistego doświadczenia wartości”³⁶. Należy podkreślić, że formułując to założenie, Tischner nawiązuje do Husserlowskiej koncepcji doświadczenia źródłowego jako wyjściowego punktu fenomenologicznego badania, które nakierowane jest na to, co źródłowo (naocznie) dane. Jeśli chodzi o metodologię podejmowanego badania, Tischner stwierdza wprost

[...] Mój zamysł jest teoretyczny. Zajmuję się filozofią osoby i pytam jak musi być zbudowana osoba, żeby mogło się wydarzyć spotkanie. Przeprowadziłem dość pobieżną analizę relacji „ja – ty” i cofnąłem się, żeby się przyjrzeć podmiotowi. Chcę zająć się wewnętrzną przestrzenią „ja” aksjologicznego. Posługuję się szeroko pojętą metodą analizy transcendentalej. [...] Najpierw szukamy doświadczenia źródłowego (w tym wypadku jest to spotkanie na drodze), a kiedy mamy już to źródło, trzeba do opisu doświadczenia dodać pytanie: [...] z jakiej ziemi może wypłynąć źródło³⁷.

Uznając doświadczenie źródłowe jako punkt wyjścia filozoficznego badania, autor *Filozofii dramatu* kontynuuje, w tym aspekcie, myśl zapoczątkowaną przez Husserla.

Przyjawszy za punkt wyjścia doświadczenie wartości, polski filozof nie zmierza do zdefiniowania wartości, lecz ujawnia aksjologiczną naturę „ja” pierwotnego. W ramach projektu świadomości egotycznej, źródłowym punktem życia „ja” jest pierwotne „ja”. Niezwykle istotne jest to, że „ja” pierwotne posiada charakter aksjologiczny. Podobnie jak Husserl, Tischner – cofając się w ruchu ujawniania aktywności egotycznej – dociera w swym projekcie do „ja” pierwotnego, stanowiącego rdzeń (źródło) świadomościowego życia. Pierwotne „ja” pozostaje zasadą jedności sfery immanentnej. Podstawowym celem autora *Fenomenologii świadomości egotycznej*, który posługuje się metodą fenomenologiczną, jest analiza oraz opis sfery świadomości (samoświadomości), analiza, której punktem wyjścia jest szeroko rozumiane źródłowe doświadczenie wartości. W pracy *Świat ludzkiej nadziei* Tischner stwierdza *explicite*:

Idąc w głąb po linii aksjologicznego doświadczenia, dochodzimy do fenomenologicznego przeczcucia siebie jako pewnej absolutnie swoistej wartości. Warunkiem możliwości konstytuowania się takich czy innych doświadczeniowych odmian Ja jest Ja aksjologiczne. Ja aksjologiczne jest Ja pierwotnym. Znaczy to, że Ja pierwotne nie jest realnym, czaso-przestrzennym bytem, lecz irrealną wartością. Realne istnienie człowieka stanowi mniej lub bardziej udaną próbę czaso-przestrzennej realizacji tej wartości. Jest ono zawsze wa-

³⁶ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, dz. cyt., s. 136, 390.

³⁷ *Spotkanie*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska, Kraków 2008, s. 132.

runkowane bardziej podstawowym doświadczeniem typu aksjologicznego. [...] Ja transcendentalne pozostaje abstrakcyjną konstrukcją dopóty, dopóki nie uchwycimy związku, jaki istnieje między jego konstytuowaniem się a dążeniem człowieka do osiągnięcia prawdy o własnej sytuacji w świecie, prawdy, która wszak jest wartością³⁸.

Fundamentem, na którym opiera się egotyczne życie, jest zatem „ja” pierwotne, posiadające irrealny oraz aksjologiczny charakter.

Ukazując aksjologiczną perspektywę „ja” pierwotnego (transcendentalnego), Tischner formułuje własną propozycję ujęcia „ja”, które określa mianem „ja” aksjologicznego³⁹.

Wśród wielu możliwych i faktycznie przeżywanych doświadczeń własnego ja – czytamy w *Impresjach aksjologicznych* – doświadczenie ja jako pewnej swojej wartości (aksjos) jest doświadczeniem najbardziej podstawowym. Konsekwentnie oparte o to doświadczenie pojęcie ja aksjologicznego jest tym pojęciem, z którego dają się „wywieść” wszystkie inne pojęcia ja⁴⁰.

Przedstawiając ujęcie świadomości egotycznej, której fundament stanowi pierwotne „ja” aksjologiczne, polski filozof ukazuje w nowym świetle nie tylko ideę „ja” transcendentalnego, ale również sam projekt Husserla⁴¹. Postawienie pytania o aksjologiczną naturę „ja” transcendentalnego wyznacza, w myśli Tischnera, moment teoretycznych przewartościowań w odniesieniu do poglądów Husserla.

Aksjologiczne „ja” przejawia się w każdej intencji w dowolnym momencie płynącego strumienia przeżyć: „poprzez dowolną intencję – pisze Tischner – przebija w ostatecznej instancji ta sama treść [...]. Jest nią samo aksjologiczne ja”⁴². „Ja” aksjologiczne, będące podstawą egotycznego życia, jest niewyczerpywalnym źródłem możliwych doświadczeń egotycznych, źródłem, które „nie zna uczucia

³⁸ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1975, s. 122–123.

³⁹ W rozprawie *Fenomenologia świadomości egotycznej* Tischner przedstawia fragment własnej koncepcji „ja” aksjologicznego. Bardziej szczegółowy opis, charakterystykę „ja” aksjologicznego znajdujemy w tekście *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 2/3, s. 215–216.

⁴⁰ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 205.

⁴¹ Należy zauważyć, że sam Husserl wskazuje na głęboki sens procesu konstytucji „ja”, na zakorzenienie transcendentalnego „ja” w źródle absolutnym i ostatecznym. „To, co transcendentalnie »absolutne« – pisze Husserl w *Ideach I* – co wypreparowaliśmy sobie przez redukcje, nie jest naprawdę czymś ostatnim, przeciwnie jest czymś, co samo konstytuuje się w pewnym głębokim i całkiem swoistym sensie, a swe pierwotne źródło posiada w czymś ostatecznym i naprawdę absolutnym” – E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 256.

⁴² J. Tischner, *Impresje aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 211.

nasycenia, uczucia pełni”⁴³. Tischner określa je w tym znaczeniu jako „bytowanie w stronę wartości”, które „urealnia się w pewnym sensie na marginesie możliwych realizacji wartości przedmiotowych”⁴⁴. Jako takie, aksjologiczne „ja” okazuje się warunkiem refleksyjnego ujmowania siebie samego jako wartości, a zarazem warunkiem odczuwania oraz realizacji wszelkich wartości. Można wręcz stwierdzić, że aksjologiczne „ja” jest samym przeżywaniem siebie jako egotycznej wartości. Aksjologiczny charakter „ja” wynika nie z wartości przez nie już zrealizowanych, lecz – odwołując się do słów polskiego filozofa – „polega na tym, że aksjologiczność jest jego immanentną i całą rzeczywistością”⁴⁵. Aksjologiczne „ja” „to nie żadne mniej lub bardziej prowizoryczne i zrelatywizowane do określonej sytuacji w świecie centrum aktów realizowania wartości określonego typu, lecz coś, co jest podstawą i subiektywnym warunkiem możliwości »ja« [...]”⁴⁶.

Jeśli chodzi o charakterystykę „ja” aksjologicznego, należy uwyraźnić przede wszystkim jego irrealny oraz transcendentálny w stosunku do świata charakter. W kontekście irrealności „ja”, Tischner stwierdza, że jako aksjologiczna pozytywność, nie będąca realnością przestrzenną, „ja” aksjologiczne nie jest

[...] jakimś tworem idealnym, jak np. liczba. Jest [ono] – pisze autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* – czymś „pośrodku”. Z jednej strony jako aksjologiczna pozytywność upodabnia się w sposobie swego bytowania do „czystych wartości idealnych” – ono, tak samo jak one, domaga się „realizacji” w czasie i przestrzeni. Z drugiej, jako coś żyjącego, konsejentywnego, a przede wszystkim prywatnego, trwając w nachyleniu ku światu, gdzie leżą obszary białych plam aksjologicznych i gdzie może ono przybrać szaty ja społecznego [...], robi wrażenie czegoś „realnego”⁴⁷.

W ten sposób pierwotne „ja” aksjologiczne urealnia się jako osobowa wartość w momencie realizacji określonych wartości, które znajdują swe ucieleśnienie w świecie otaczającym, „świecie białych plam aksjologicznych, to jest świecie tych sytuacji, w których wartości przedmiotowe powinny zostać zrealizowane”⁴⁸. „Ja” aksjologiczne jest irrealne w tym sensie, że jako wartość, nie istnieje ono na poziomie czasoprzestrzennych realności, lecz na poziomie konsejentywności, stanowiąc tym samym – transcendentálny w stosunku do świata – warunek możliwości wszelkiej odpowiedzi na aksjologiczny konflikt. W ten sposób rozumiane „ja”, stanowi tym samym jedyne w swym rodzaju połączenie transcenden-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 218.

⁴⁵ Tamże, s. 213.

⁴⁶ Zob. tamże.

⁴⁷ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, dz. cyt., s. 412.

⁴⁸ Zob. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 217.

talności i aksjologiczności. W rozumieniu Tischnera to właśnie „ja” aksjologiczne, pojmowane jako wartość zawsze już z góry (samo)dana w pierwotnej sferze świadomości, spełnia kryterium „ja” pierwotnego, ponieważ

[...] będąc »samoświadome« jest ono w równym stopniu rzeczywiste (istniejące naprawdę) i w równym stopniu jest ono »samoświadome« swej własnej pierwotności w odniesieniu do wszystkiego, co rozgrywa się w jego własnej świadomości i poza nią⁴⁹.

Pierwotne „ja”, stanowiące wartość absolutnie pozytywną, pozostaje przy tym usytuowane w opozycji do – aksjologicznie ambiwalentnych (pozytywno-negatywnych) wartości świata. Autor *Filozofii dramatu* uwyrażnia przy tym to, iż „ja” konstytuujące jest wartością, która w świecie otoczenia urzeczywistnia się w rezultacie aksjologicznego konfliktu, odpowiedzi na aksjologiczne propozycje płynące ze świata. W ten sposób sfera świadomości egotycznej okazuje się przestrzenią aksjologicznego konfliktu.

Sformułowanie koncepcji aksjologicznego „ja” okazuje się momentem zwrotnym w filozofowaniu Tischnera. Moment ten stanowi newralgiczny punkt rozważań, w których podejmując zagadnienia fenomenologiczne, wykracza on poza twierdzenia sformułowane przez Husserla i dopełnia je rezultatami samodzielnego namysłu. „Ja” pierwotne okazuje się dla Tischnera centralnym problemem całej twórczości, punktem, który wyznacza nić przewodnią podejmowanych rozważań. Zdaniem polskiego filozofa, wraz z odkryciem aksjologicznego charakteru „ja”, ukazuje się nowy wymiar człowieczeństwa⁵⁰. Problem „ja” – argumentuje dobitnie Tischner – stanowi „dla zrozumienia tego, czym jest człowiek, zagadnienie kluczowe. Problem „ja” leży na skrzyżowaniu co najmniej trzech działów filozofii: „ogólnej teorii świadomości, filozofii wartości (aksjologii) oraz teorii »ja« człowieka, czyli filozoficznej egologii”⁵¹.

W odniesieniu do powyższych rozważań, należy skonstatować, że transcendentálny charakter sfery świadomości (świadomości egotycznej – samoświadomości) można scharakteryzować posługując się określeniami tych cech, które tę sferę znamionują, cech, które dane (przypisane jej) od razu, odzwierciedlają jej pierwotny charakter. Chodzi mianowicie o tzw. konsjentywność, czyli nietematyczną obecność „ja” oraz aksjologiczność, będącą – jak pisze Tischner – „immanentną i całą rzeczywistością »ja«”⁵² – dwa wyznaczniki, które oddają istotę życia samoświadomości. Wychodząc od doświadczenia aksjologicznego w stronę

⁴⁹ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, dz. cyt., s. 417.

⁵⁰ Zob. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975...*, dz. cyt., s. 123.

⁵¹ J. Tischner, *Impresje aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 204.

⁵² J. Tischner, *Impresje aksjologiczne...*, dz. cyt., s. 213.

źródła, polski filozof pokazuje, że jeżeli konsjentywna sfera samoświadomości ma charakter aksjologiczny, to właśnie w tych kategoriach należy ujmować zarówno proces samokonstytucji, jak również życie w świecie. Nie ulega wątpliwości, że podejmowane przez Tischnera analizy dotyczące aksjologicznego aspektu genezy „ja” (zapoznawane nie tylko w literaturze poświęconej filozofii Tischnera, ale również w pracach poruszających zagadnienie aksjologicznego charakteru świadomości), zapewniają autorowi *Fenomenologii świadomości egotycznej* trwałe miejsce w szeregu myślicieli, podejmujących aksjologiczny wątek świadomości.

Prymat aksjologii w egologii

Uznając za punkt wyjścia badania doświadczenie aksjologiczne, Tischner jest przekonany, że „aksjologiczność” stanowi wspólny element przestrzeni egotycznej oraz przestrzeni zewnętrznej.

Doświadczenie wartości – stwierdza autor rozprawy – jest czymś w rodzaju naturalnego przewodnika po tajemnicach istnienia. To i tylko to jest nam dane „ze świata”, co pozostaje w jakimś aktualnym lub potencjalnym stosunku do wartości horyzontalnych [...]. Doświadczenie wartości jest oknem na świat⁵³.

W aksjologicznym zorganizowaniu Tischner dostrzega analogię między zewnętrzną przestrzenią zabarwioną aksjologicznie a przestrzenią wewnętrzną. Zarówno wewnętrzna przestrzeń egotyczna, jak również przestrzeń zewnętrzna jest przestrzenią aksjologiczną. Píše o tym wprost: „między przestrzenią zewnętrzną, zabarwioną aksjologicznie, a przestrzenią wewnętrzną zachodzi jakaś głęboka analogia. [...] Przestrzeń wewnętrzną jest analogią przestrzeni zewnętrznej”⁵⁴.

W rozumieniu Tischnera „ja” stanowi „[...] ostateczne źródło wciąż gotowej i wciąż odradzającej się spontaniczności, dzięki której stwierdzamy, decydujemy, rozstrzygamy, zajmujemy określone postawy wobec świata”⁵⁵. Ja realizując się przez urzeczywistnianie wartości, która została mu zadana, pozostaje zawsze aksjologicznie nienasycone. Ja aksjologiczne – pisze Tischner – będąc wartością [...] jest i nie jest zarazem: jest, bo na swój sposób jest »zadawane« i nie jest, bo ono dopiero ma się stać”⁵⁶. Cechuje go zarówno aksjologicznie pozytywny, irrealny, oraz pierwotny charakter, jak i spontaniczność, dynamizm i wolność. Jako podmiot dóbr i wartości, jest ono zadaniem, realizowanym na miarę aksjologicznej potencjalności indywidualnego „ja”.

⁵³ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, dz. cyt., s. 395.

⁵⁴ Tamże, s. 397–398.

⁵⁵ J. Tischner, *Ja transcendentale w filozofii Edmunda Husserla*. „Studia Theologica Varsoviensia” 2 (1964) 1/2, s. 573–574.

⁵⁶ J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 23.

Mimo że ja aksjologiczne nie jest bytem – pisze Tischner – władą świadomością – władą jako wewnętrzna wartość, potwierdzana każdym wyborem, każdym tworzeniem wartości. Ja aksjologiczne jest „centrum” uczestnictwa: to niejako wokół niego ogniskuje się całość uczestnictwa, do jakiego zdolny jest człowiek⁵⁷.

W innym miejscu czytamy: „Wymiar człowieczeństwa otwiera się w człowieku dzięki odczuciu aksjologicznego Ja i współdanemu z tym odczuciem doświadczeniu świata zewnętrznego w jego aksjologicznym wymiarze”⁵⁸. Polski filozof jako kontynuator myśli Husserla a zarazem twórca filozofii dramatu dogłębnie zrozumiał sens idei „ja” transcendentalnego. Prymat aksjologii w egologii wydaje się być absolutny. Ja transcendentalne, pojęte jako transcendentalna wartość, jest ostatecznym warunkiem możliwości odczuwania wszelkich możliwych wartości⁵⁹.

Aksjologiczny charakter „ja” znajduje potwierdzenie na każdym poziomie życia egotycznego. Możliwość jego urealnienia wiąże się z egotyczną odpowiedzią na aksjologiczny rozdzźwięk. Fenomenologia świadomości egotycznej to projekt samoświadomości dynamicznej, ewoluującej w ramach ruchu samoodślaniania „ja”, samoświadomości przeżywającej konflikt między tym, co ukryte, i tym, co jawne, między tym, co irrealne, aksjologiczne, a tym, co przedmiotowe, naturalne. Konflikt ten jest źródłem dynamizmu (źródłem ewoluującego życia świadomości), jakim pulsuje sfera egotyczna. Zaakcentowanie podwójnego statusu „ja”, rozdzźwięku między nastawieniem transcendentalnym i naturalnym, stanowi jeden z wyznaczników zasadniczego podobieństwa pomiędzy stanowiskiem późnego Husserla i stanowiskiem Tischnera. Podejmując pytania oraz problemy postawione przez twórcę fenomenologii, polski filozof uwyrażnia aksjologiczno-agatologiczny wymiar konfliktu wynikającego z faktu, że „ja” żyjące w świecie oraz wśród innych, jest zarazem „ja” konstytuującym wszelki możliwy sens. Aksjologiczno-etyczny konflikt, jaki przedstawia Tischner, jest bowiem konfliktem „ja”, które żyje w świecie międzypodmiotowych relacji, w świecie otoczenia – na scenie, będącej odpowiednikiem Husserlowskiego świata w sensie *Lebenswelt*. Spośród kontynuatorów myśli autora *Kryzysu nauk europejskich* to właśnie Tischner, który uwzględnił aksjologiczny charakter „ja”, odsłania „dramatyczny” wymiar koncepcji Husserlowskiej.

Możliwość wyłonienia się wymiaru dramatycznego jest świadectwem przezwyciężenia refleksji transcendentalnej, a zarazem przejścia przez transcenden-

⁵⁷ Tamże, s. 122–123.

⁵⁸ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975...*, dz. cyt., s. 123.

⁵⁹ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej...*, dz. cyt., s. 411–412.

talizm w wersji Husserlowskiej. Jest wyrazem dowartościowania, a zarazem rozwinięcia tych problemów, które nie zostały dotąd rozpatrzone przez fenomenologię w jej klasycznej postaci. Opatrując komentarzem Husserlowską koncepcję „ja” transcendentalego, autor *Filozofii dramatu* pisze:

Ja transcendentalne wyłania się jako owoc redukcji transcendentalnej świata i innych. W wyniku redukcji świat i wypełniający go inni ludzie stają się jedynie zjawiskami – fenomenami świata, fenomenami ludzi. Ewentualne pytania, idące od świata i innych ku transcendentalnemu Ja, są tylko fenomenami pytań. Nie są wydarzeniami. Nie stwarzają zobowiązań. Przywilej pytania przychodzi do tego samego Ja, które może również udzielić odpowiedzi. Ja transcendentalne staje się, tym sposobem, absolutnym źródłem znaczeń dla wszelkiego możliwego pytania i wszelkich możliwych odpowiedzi. Jego świadomość rozwija się w wewnętrznym dialogu ze sobą. Może ono rozszcześcić się na część pytającą i część zapytywaną, nie tracąc jednak swej wewnętrznej tożsamości⁶⁰.

Tischner dostrzega aleteologiczny dramat rozgrywający się wewnątrz transcendentalego „ja”. Aksjologiczny dramat transcendentalego „ja” jest „troską filozofa”⁶¹, który począwszy od dziejowej genezy myślenia (refleksji oraz wszelkiej naukowej obiektywizacji), dążąc do odsłonięcia tego, co prawdziwe, jednocześnie się odeń oddala. Z możliwością ujawniania tego, co prawdziwe i podstawowe, Tischner wiąże – za Husserlem – nadzieję na ocalenie człowieczeństwa, nadzieję, będącą etycznym fundamentem etosu wszelkiego filozoficznego zapytywania. Według Tischnera bowiem

Niedolą pytającego Husserla jest upadek prawdy. Doświadczenie tej niedoli jest źródłem siły filozofii Husserla. To bardziej jest siła moralna, niż siła ściśle teoretyczna. Teoria jest odpowiedzią; moralność pytaniem. [...] Trzeba uznać ethos tego pytania filozofii. [...] Każda filozofia wyrasta bowiem z troski o prawdę, zagrożonej dramatem dziejów. Pod tym względem filozof przypomina obcokrajowca, który zanim będzie mógł zamieszkać na świecie, musi się w tym świecie rozeznaczyć i innym pomóc w rozeznaniu⁶².

Zdaniem polskiego filozofa, „jedynie upadek prawdy – kłamstwo, iluzja, fałsz – jest zdolny ustanowić absolutny obowiązek myślenia, z którego wyrasta wszelka filozofia”⁶³.

* * *

⁶⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 76.

⁶¹ Tamże, s. 76–77.

⁶² Tamże, s. 77.

⁶³ Tamże.

Husserlowska fenomenologia stanowiąca projekt, który przed Tischnerem otwiera możliwość ukonkretnienia i aksjologizowania „ja”, sama zostaje w ramach odsłoniętego oraz rozwiniętego wątku egologiczno-aksjologicznego dopełniona. W rozumieniu Tischnera filozofia projektowana przez Husserla nie kształtuje się według określonego modelu i jako taka nie jest ideałem wiedzy, lecz jest wyjaśnianiem sięgającym w głąb tego, co najbardziej źródłowe. Rozważając znaczenie fenomenologii jako nauki, Tischner upatruje jej genezy w kryzysie nauki, filozofii i człowieka zachodnioeuropejskiego zarazem. Kryzys ten – twierdzi Tischner –

dla Husserla był punktem wyjścia dla refleksji nad zadaniami filozofii a także fenomenologicznej psychologii. Nowa *instauratio magna* filozofii przez Husserla zaczęła się przede wszystkim od zakwestionowania obiegowego ideału nauki oraz obiegowej koncepcji filozofii. Ale kwestionowanie ideału może się dokonać wyłącznie w imię nowego ideału. Jaki był ten nowy ideał? Husserl nigdzie nam tego głębiej nie odsłonił. Wiadomo jednak przynajmniej tyle, że nauka – a głównie filozofia – miała sięgać do tego, co najbardziej pierwotne i na tej drodze wyjaśniać swoje własne podstawy⁶⁴.

W ujęciu Tischnera fenomenologicznym *residuum* nie jest, jak chciał Husserl, „ja” transcendentalne, lecz „ja” aksjologiczne, pojmowane jako wartość. Tischnerowskie rozumienie fenomenologii, wykładnia egotyczności i – będące jego konsekwencją – ukonkretnienie oraz aksjologizowanie „ja” a tym samym rozwinięcie (uzupełnienie) myśli Husserlowskiej, nie jest rezultatem zewnętrznej krytyki fenomenologii, lecz znakiem jej wewnętrznej potencjalności oraz historycznej płodności. Świadczy to o aktualności myśli Husserla, kulminującej w problematyce egotyczności, której twórcze rozwinięcie przez Tischnera, przybierające w rezultacie rozwoju jego własnej koncepcji postać filozofii dramatu, było celem niniejszego szkicu.

⁶⁴ J. Tischner, *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, „Znak” 1967, nr 1, s. 104–105.

Between transcendental “I” and axiological “I”. Tischner’s view of egotism

Analyses developed in this sketch focused on a thesis that the process of transition between transcendental “I” and axiological “I” can be understood as a result of Tischner’s view on a phenomenological concept of “I”. Referring to the reflections presented here, the key meaning relates to the idea that transcendental “I” constitutes the inspiration for Tischner’s concept of axiological “I”. The fundamental assumption is that the concept of “I”, whose characteristic feature is his axiology, the concept which signifies the beginning of the process developing and completing Husserl’s ideas, was formed as a result of presenting the axiological nature of egotism, development of transcendental “I”. The aim of the reflections presented here is linked with this assumption, accepting the view that Tischner’s understanding of axiological “I” besides other sources not examined here involves Husserl’s concept of “I”.

ALEKSANDRA BULACZEK

Józefa Tischnera myślenie o dobru

Teza o prymacie agatologii względem ontologii w filozofii Tischnera pojawia się w licznych opracowaniach, jednakże tylko okolicznościowo przy wprowadzeniach w Tischnerowską filozofię dramatu. Nie można bowiem mówić o jego kategorii spotkania – czy szerzej – o filozofii dramatu, nie zarysowując nowej, *oryginalnej ontologii* Tischnera, jako nacechowanej problemem wartości. W niniejszej pracy ukazana zostanie Tischnerowska reinterpretacja dowodu ontologicznego świętego Anzelmusa oraz podjęte zagadnienie wolności jako sposobu istnienia Dobra. Poddana analizie zostanie również wolność Boska, którą Tischner określa *Wolnością Nieskończoną* oraz wolność ludzka, czyli *wolność skończona*. Istotnym elementem analizy będzie rekonstrukcja Tischnerowskiego wydarzenia spotkania, w którym zachodzi doświadczenie wartości o charakterze agatologicznym i pokazanie jego znaczenia dla ludzkiego bytu.

Argument Tischnera za pierwszeństwem dobra względem bytu

W swej książce *Bycie i czas*, Martin Heidegger pisał, iż *dzieje metafizyki, to dzieje zapomnienia bycia*¹. Wiele wskazuje na to, że Józef Tischner przyjął powyższe stanowisko, dzięki któremu możliwe stało się porzucenie ontologii i skoncentrowanie uwagi na agatologii. Myśl niemieckiego filozofa stała się również przewodnim mottem dzieła *Bóg bez bycia* Jean-Luca Mariona. W swym dziele francuski myśliciel przywołał następujące zdanie Heideggera: „Gdyby przyszło mi jeszcze spisywać jakąś teologię – a czasami odczuwam taką skłonność – to termin *bycie* nie mógłby się tam w żadnym wypadku znaleźć. Wiara nie potrze-

¹ B. Baran, *Przedmowa*, [w:] M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. XXV.

buje myślenia o byciu”². Niewątpliwie myśl Mariona nawiązuje do teologii apofatycznej Pseudo-Dionizego Areopagity. Dla Pseudo-Dionizego przedmiot wiary był całkowicie niedostępny rozumowi ludzkiemu. Bóg jest niepojęty i nienazwany mianem mu właściwym. To, co można o nim powiedzieć, sprowadza się do określenia tego, kim On nie jest. Reszta jest tylko symbolem i znakiem nieokreślonego. Spośród trzech dróg poznania Boga, to właśnie droga negacji jest najlepsza w Jego poznaniu. Pojęcia bytu, bycia, istnienia, a nawet pojęcia Boga utrudniają, a nawet zamykają drogę poznania Jego istoty. Współcześni myśliciele (jak np. Emmanuel Lévinas) wracając do teologii negatywnej Pseudo-Dionizego, poszukują nowej filozofii Boga, która rezygnuje z tradycji scholastycznej jako filozofii opartej na klasycznej nauce o bycie. Należy zacząć mówić o Bogu ponad bytem, Bogu który jest Dobrem. Józef Tischner, streszczając Lévinasowską myśl, pisał:

Tym, co jest poza bytem i niebytem, jest dobro. O dobru nie można powiedzieć, że już jest, bo gdyby było, nie wzywałoby nas do urzeczywistnienia. Nie można również o nim powiedzieć, że go nie ma, bo gdyby całkiem nie było, nie byłoby też wezwania do jego realizacji. Dobro „jest” w dosłownym tego słowa znaczeniu „metafizyczne”: jego miejsce znajduje się poza fizyką świata, przy czym do fizyki należy zaliczyć również ontologię, która jest jej przedłużeniem. Dobro „jest” wyższe od bytu. Jeśli byt ma jakiś sens, to kryje się on w dobru. Dobro usprawiedliwia byt w jego istnieniu. Ale właśnie dlatego zasady rządzące bytem łącznie z zasadą wyłączonego środka, nie mogą być zasadami rządzącymi dobrem³.

Za Władysławem Stróżewskim możemy jednak zadać pytanie: czy coś jest dobre dlatego, ponieważ istnieje, czy dlatego istnieje, bo jest dobre?⁴ Zwolennik tradycji tomistycznej skłoniłby się ku odpowiedzi, że wszelki byt jest dobry, gdyż został zechciany przez Boga, dzięki temu jest jako taki „pożądany”. Czego zaś Bóg chce, to jest dobre, dobre dlatego właśnie, że najlepszy Bóg, będący czystym Dobrem, tego zechciał. Świat jako dzieło Boże jest zatem dziełem rozumnym, celowym i dobrym. Zwolennik tradycji platońskiej odpowiedziałby natomiast, że wystarczy być dobrem, aby istnieć. Stróżewski na ten temat pisze następująco:

Zasada tożsamości, podobnie jak u Parmenidesa, gwarantowała bycie temu, co jest tożsame. Własność tę posiadała każda idea. Dzięki swej tożsamości jest prawdziwym bytem – *to ontos on*. W stopniu najwyższym tożsamość posiadać musi idea najwyższa. A tą jest Dobro. Jeśli od niego zależą wszystkie idee, od niego zależy także ich byt⁵.

² Wypowiedź M. Heideggera; cyt. za: J. L. Marion, *Bóg bez bycia*, Znak, Kraków 1996, s. 19.

³ J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, [w:] E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, Znak, Kraków 1999, s. 8.

⁴ Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, Znak, Kraków 2003, s. 291.

⁵ Tamże.

Właśnie u Józefa Tischnera znajdujemy argument przemawiający za pierwszeństwem dobra. Argument ten stanowi reinterpretację słynnego „dowodu ontologicznego” św. Anzelm, dla którego istnienie Boga było oczywiste i tak narzucające się umysłowi, że niepodobna nawet pomyśleć, że mógłby on nie istnieć⁶. Na potwierdzenie swych słów Anzelm z Canterbury przeprowadził ścisłą, rozumową argumentację: Bóg jest bytem wiecznym, niezmiennym, koniecznym, ponad który nic większego nie da się pomyśleć. Gdyby jednak to, nad co nic innego nie dało się pomyśleć, istniało jedynie w naszym intelekcie (*esse in intellectu*), nie zaś w rzeczywistości (*in re*), to wówczas można by pomyśleć jeszcze większy od niego byt, mianowicie taki, który istnieje rzeczywiście. Byłoby to jednak sprzeczne z założeniem, że Bóg jest takim bytem, nad którego nic większego nie da się pomyśleć. Zatem Bóg musi istnieć *in re*⁷. Bóg był tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Taki byt w rozumieniu Anzelm, to byt nieskończenie doskonały, konieczny. Taka interpretacja Boga jako bytu nieskończenie doskonałego jest interpretacją ontologiczną. Interpretacja Tischnera jest agatologiczna (gr. *agaton* – dobro). Tym bowiem, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest Dobro. To właśnie intuicja dobra, którą posiada każdy człowiek, pozwala myśleć o Bogu jako o czymś, co jest największe, najdoskonalsze. Autor *Sporu o istnienie człowieka* pisał:

Proponuję następującą interpretację owego słynnego argumentu: tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest absolutne Dobro. Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Dobro niejako samo przez się „domaga się” zaistnienia. Absolutne dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się zaistnienia w sposób absolutny, nie może nie zaistnieć. Jego istnienie musi być takie, jakie jest jego wymaganie istnienia. Bóg – jako Dobro absolutne – istnieje⁸.

W Tischnerowskim argumentie w miejsce Bytu najwyższego zostaje wprowadzone Dobro. Inaczej bowiem niż nakazuje tradycja tomistyczna podchodzi Tischner do pojęcia istnienia. Dla filozofii tomistycznej istnienie jest aktem uznany za warunek konieczny i wystarczający tego, co istnieje (istoty). Dla Tischnera zaś, istnienie nie jest aktem. Jest nim natomiast dobro⁹. Krakowski filozof pisał: „Bóg – jako Dobro absolutne – istnieje”, zatem Bóg jest *par excellence* Dobrocią, która dlatego istnieje, że jest Dobrem absolutnym, a nie na odwrót. Z natury Dobra wypływa istnienie, inaczej jednak u Boga, a inaczej u człowieka. Dobro Boga

⁶ Por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Antyk, Kęty 2001, s. 127.

⁷ Zob. Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 199.

⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 270.

⁹ Por. J. Kwapiszewski, *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, Wyd. Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Słupsku, Słupsk 1998, s. 19–20.

jest niezależne od innych dóbr, jest wolne. Poza tym, Boska moc Dobra jest absolutna¹⁰. Autor *Sporu o istnienie człowieka* pisał na ten temat następująco:

Bóg jest absolutnym Dobrem. Nie tylko ma udział w dobru, ale jest Dobrem. Co to znaczy „być Dobrem”? Być Dobrem – Dobrem absolutnym – znaczy: być „niezależnym” od dobroci wszelkich innych dóbr, które w obliczu Dobra absolutnego muszą nabrać charakteru relatywnego. „Niezależność” znaczy tu wolność¹¹.

W tej samej pracy Tischner pisał:

Bóg nie dlatego jest absolutnym Dobrem, absolutną wolnością i świadomością, że istnieje w sposób absolutny, lecz dlatego istnieje w sposób absolutny, że jest absolutnym Dobrem, absolutną świadomością i wolnością¹².

Agatologia Boga poprzedza zatem Jego ontologię. To właśnie Dobro stanowi istotę Boga. Jego istnienie zrodzone jest z absolutnej dobroci samego siebie. W tym miejscu należy podkreślić, iż Tischner nie pojmował Boga jako przyczyny samego siebie, ale chodziło mu raczej o to, aby w tożsamości Dobra i istnienia, myśleć ową tożsamość przez pryzmat Dobra, nie zaś istnienia¹³. Także według współczesnego teologa Hansa Ursa von Balthasara

jako istota dramatyczna Bóg jest kimś więcej niż absolutem istnienia. Jest On raczej absolutem Dobra, które przyjęło postać bytu. Dobra nie należy pojmować po plotyńsku, jako czegoś zamkniętego w sobie, szczęśliwego z powodu siebie, zwanego w kamienną jedność¹⁴.

Warto zauważyć, iż Tischnerowskie pojmowanie Boga zdaje się być bliższe współczesnemu człowiekowi niż pojęcia klasycznej scholastyki. Styl wypowiedzi Tischnera nie był bowiem hermetycznie zamkniętym językiem ontologii bytu. Tischner chętniej posługiwał się językiem fenomenologii czy filozofii egzystencjalistycznej, aniżeli pojęciami tomistów. „Filozofia dramatu” będąca nowatorską perspektywą myślenia o człowieku, pisana była językiem całkowicie różnym od języka stosowanego w ontologii. Korzystała ona bowiem z opisu fenomenologicznego, a także sięgała do tzw. „myślenia z wnętrza metafory” oraz hermeneutyki, przez co narażała się na krytykę skierowaną pod jej adresem¹⁵. Andrzej Półtawski pisał wprost, jakoby tischneryzm nie był zespołem twierdzeń jasnych, oczywistych, czy

¹⁰ Zob. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, WAM, Kraków 2007, s. 166.

¹¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 271.

¹² Tamże, s. 272.

¹³ Zob. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, dz. cyt., s. 167.

¹⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 343.

¹⁵ Por. S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Antyk, Kęty 2005, s. 46.

dobrze uzasadnionych¹⁶. W rezultacie przedstawiciele tradycyjnych rozstrzygnięć krytykowali odstępstwa od tradycyjnych metod argumentacji. Władysław Stróżewski zwracał uwagę na pewne niekonsekwencje wynikające z metaforyczności języka, jakim posługiwał się Tischner. Analizując Tischnerowską, agatologiczną interpretację dowodu ontologicznego św. Anzelma, Stróżewski zauważył:

Dobro „domaga się” zaistnienia. Po to, by móc się domagać czegokolwiek, trzeba jednak być. Scholastyczna zasada: *operatio sequitur esse*, obowiązuje z żelazną logiką, niezależnie od tego, jaki się ma stosunek do scholastyki. Żeby zaistnieć trzeba mieć moc zaistnienia. Czy aprioryczna analiza dobra jest w stanie wykazać, że w dobru taka moc istnieje? Wydaje się, że argument Tischnera jest słuszny, jeśli ograniczy się do sposobu zaistnienia dobra. Jeśli Dobro jest Dobrem absolutnym, wymaga absolutnego istnienia jako sposobu swego bycia; jeśli jest Dobrem, wymaga, by być na sposób dobra, tzn. być dobrze. Ale by być w sposób absolutny, i aby być Dobrem, trzeba po prostu być¹⁷.

Uwagi Stróżewskiego kierowane pod adresem Tischnerowskiej argumentacji wydają się być słuszne. Uzasadnienie pierwszeństwa Dobra przed bytem nie jest bowiem rzeczą łatwą. Mimo zarzutów stawianych Tischnerowi i jego reinterpretacji dowodu ontologicznego, Stróżewski nie wykluczył komplementarności agatologii i ontologii. Za Ingardenem stwierdził, iż w polu naszego doświadczenia pojawiają się tzw. „jakości metafizyczne”, które mogą wzbudzać w nas nastroje żywiołowej radości czy też głębokiego smutku, trwogi, a tym samym przybliżać człowieka do istoty samego bytu, a nawet jego transcendentnych źródeł. Zwróćmy uwagę na to, że chcąc wyrazić powyższe emocje, człowiek ucieka się do określeń zawierających odniesienie do istnienia. Stróżewski zauważa:

Czy w chwilach grozy nie mówimy z przerażeniem: „więc to j e s t aż tak, więc aż takie zło tkwi – czyli j e s t – w nas?” A w chwilach radości: „jak dobrze, że j e s t e ś”?¹⁸.

Oto, jak zdaniem Stróżewskiego, splatać się mogą ontologia i agatologia. Agatologia ma sens tylko wtedy, gdy zręby jej sięgają podstaw teorii bytu, ponieważ agatologia jest pochodną ontologii, albo inaczej rzecz ujmując, konstytuuje się dzięki ontologii.

¹⁶ J. Kwapiszewski, *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, dz. cyt., s. 22.

¹⁷ W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 292.

¹⁸ Tamże, s. 295.

Wolność jako sposób istnienia Dobra

Tischner podkreślał, iż Dobro jest Dobrem tylko w tej mierze, w jakiej dzieli się sobą. Warunkiem zaś dzielenia się Dobrem jest wolność, bowiem dobro nie istnieje bez wolności, a wolność bez Dobra. To właśnie wolność jest drugim fundamentalnym pojęciem, które określa istotę Boga. Zdaniem krakowskiego filozofa:

Wolność okazuje się wewnętrznym wymiarem Boga. Nie o to chodzi, że Bóg jest wolny w stosunku do stworzeń, bo jak mogłoby być inaczej? Chodzi o to, że Bóg jest „wewnętrznie wolny”¹⁹.

Tischner pisał więc:

Czy nie zastanawialiśmy się czasem, skąd na ziemi wzięła się wolność? Właściwie ziemia mogłaby się bez niej obejść. Nie ma wolności wśród kamieni, wód, deszczów i gradów, trzęsień ziemi i wichrów. Nie ma wolności w pięknym świecie motyli i w groźnych gniazdach węży. A u człowieka? Czy to nie paradoks, że człowieka nawiedza idea wolności? Skąd przychodzi? (...) Czy wolność na tym świecie może być z tego świata? Ona jest przeciw naturze. Jeśli jednak Bóg jest wewnętrznie wolny, to wszystko ulega zmianie. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek musi nieść w sobie ten wiatr, który wieje we wnętrzu Trójcy Świętej²⁰.

Tadeusz Gadacz trafnie zauważył, iż „logika” Boga jest tu logiką osoby, natomiast „logika” osoby jest logiką dobra²¹. Nasuwają się jednak dwa zasadnicze pytania: w czym tkwi różnica pomiędzy wolnością Boga a wolnością człowieka? Jak pogodzić wolność człowieka z wszechmocą Boga?

Zapytanie o wolność w spotkaniu człowieka z Bogiem stało się jednym z najważniejszych problemów filozofii Tischnera. Autor *Filozofii dramatu* pisał:

Wśród rozmaitych opinii i przypuszczeń jedno jest szczególnie godne uwagi: właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu²².

Dramat pytania o Boga wypływa z faktu, że stawia je właśnie człowiek, który świadom jest swej przemijalności, kruchości życia. Rozpatrując pierwsze z powyższych pytań Tischner ukazywał, że ludzka wolność, w odróżnieniu od wolności Boskiej, charakteryzuje się skończonością. Owa skończoność ujawnia się przede wszystkim w fakcie, że człowiek może wybrać zło, które otwiera horyzont zniewolenia. Tischner zauważył, iż zło jest odwiecznym problemem metafizycz-

¹⁹ J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Znak, Kraków 1999, s. 88.

²⁰ Tamże, s. 89.

²¹ Zob. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, dz. cyt., s. 168.

²² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2006, s. 16.

nym związanym z kondycją ludzkiego istnienia, jest bliskie ludzkim doświadczeniom i stanowi pokusę porzucenia przez człowieka drogi wolności. W odróżnieniu od wolności skończonej człowieka, wolność Boga jest nieskończona. Bóg nie podejmuje wyboru między tym co dobre i złe, między wolnością a niewolą. Analizując różnicę wolności ludzkiej i Boskiej z perspektywy ontologicznej rychło zauważymy, że Bóg jako Byt doskonały, wszechmocny i nieskończony zdaje się unicestwiać ludzką wolność. Jak bowiem odnieść wolność bytu skończonego i skończoności swej świadomego do Bytu, który sam jest Koniecznością i Doskonałością? Skoro Bóg jest Wszechmocny, jakże człowiek ma być wolny? Szukając odpowiedzi na powyższe pytania Tischner za właściwe uznał rozpatrywanie relacji człowieka do Boga i Boga do człowieka poprzez pryzmat agatologii, nauki o Dobru. Wedle krakowskiego filozofa, należy zrezygnować z ontologicznego opisu wolności, bowiem „wolność odzyskuje swój sens dopiero wtedy, gdy jest ujmowana poza bytem i niebytem jako sposób istnienia Dobra”²³. Pojmując wolność jako sposób istnienia Dobra, Tischner starał się pogodzić wolność ludzką z wszechmocą Boską, wyjść poza paradoks relacji między tym, co Boskie, a tym co swoiście ludzkie. Autor *Sporu o istnienie człowieka* pisał: „Wolność jako sposób istnienia dobra w osobie „ratuje” skończoność w jej „starciu” z nieskończonością, nadając jej najgłębszy, agatologiczny sens”²⁴.

Tischner w miejsce różnicy między Bogiem a stworzeniem wprowadził wolność, natomiast w miejsce tożsamości – Dobro. I jak niemożliwym jest wyobrażenie sobie tożsamości bez różnicy i różnicy bez tożsamości, tak też – wedle Tischnera – niemożliwym staje się pojęcie Dobra bez wolności i wolności bez Dobra²⁵. Dobro zawarte w naturze osoby ludzkiej jest też dobrem dzielonym z drugim człowiekiem, kieruje się ku innemu, ku Ty. Jest ono oparte na fundamencie „bycia-dla-siebie” poprzez zasadę „bycia-dla-drugiego”. Dobro wzywa człowieka do przybliżenia się do innego. Józef Tischner pisał na ten temat następująco:

Drugi człowiek jest w nas, zanim doświadczyliśmy go obok nas naszym uchem i okiem. Jesteśmy odpowiedzialni, to znaczy jesteśmy gotowi przyjąć na siebie część jego winy, kary, jego losu. Ten fakt elementarny dowodzi, że w człowieku zamieszkała Dobroć²⁶.

Tischner twierdził, iż „w człowieku zamieszkała Dobroć”. Samo pojęcie dobra związane jest tu ściśle z wizją filozofii człowieka. Wedle Tischnera dobro jest ostatecznym źródłem, z którego wyłania się sens dla istnienia bytu. Dla kra-

²³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 293.

²⁴ Tamże, s. 188.

²⁵ Por. T. Gadacz, *Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, dz. cyt., s. 169.

²⁶ J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 2000, s. 147.

kowskiego fenomenologa, to nie byt jest zasadą dobra, lecz dobro zasadą bytu. Stwierdzenie to opiera się na głębokim przekonaniu, iż fundamentem dla refleksji filozoficznej nie jest byt jako taki, lecz wizja ludzkiego dramatu. Ona właśnie jest ugruntowaniem dla filozoficznej refleksji. Tischner pisał o tym następująco:

Jak można pojąć dobro? Można je pojąć jedynie, wnikając w głąb rozlicznych wątków dramatycznych, jakie zawiązuje między ludźmi. U podstaw wszystkich wątków tkwi to jedno: ziarno dobroci obudzonej w człowieku przez dobro²⁷.

W tym miejscu należałoby uwypuklić Tischnerowską kategorię spotkania oraz przedstawić tak istotną dla niej relację człowieka z drugim.

Spotkanie jako otwarcie horyzontu agatologicznego

Będąc wrażliwym na ludzkie sprawy, Tischner podkreślał, że wśród wielości bytów otaczających człowieka, zawsze szczególne miejsce zajmuje drugi człowiek. Doświadczenie innego jest czymś różnym od doświadczenia rzeczy. Autor *Filozofii dramatu* pisał na ten temat:

Otwarcie na innego ma charakter dialogiczny. Różni się ono istotnie od otwarcia intencjonalnego. Dzięki otwarciu intencjonalnemu staje przed nami świat przedmiotów, dzięki otwarciu dialogicznemu stajesz przy mnie Ty²⁸.

Tischner wskazywał, iż naturę człowieka konstytuują dwa otwarcia – intencjonalne otwarcie na scenę oraz dialogiczne otwarcie na drugiego człowieka. W otwarciu intencjonalnym doświadczamy świata, czyli sceny, zamieniając ją na przestrzeń wypełnioną przedmiotami. Stosunek człowieka do sceny może się zmieniać i może być różny w zależności od rodzaju obiektów ją wypełniających, jednak to, co *zasadnicze* nie podlega zmianie. „Czym jest to zasadnicze? Jest to otwarta możliwość uprzedmiotowienia. Uprzedmiotowieniu może ulec, część po części, cały świat”²⁹.

Myślenie o świecie w kategoriach sceny, czyli myślenie podmiot – przedmiot, intencjonalne nastawienie na przedmiot będący treścią ludzkiego namysłu, Tischner nazwał myśleniem monologicznym i jak wskazywał, było ono typowe dla filozofii reprezentowanej przez Husserla i Heideggera. Filozofia Husserla czy Heideggera opisywała bowiem przede wszystkim relacje człowieka do świata. W *Filozofii dramatu* Tischner zauważył:

²⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 44.

²⁸ Tamże, s. 7.

²⁹ Tamże, s. 9.

Na próżno szukalibyśmy w obydwu filozofiach tego, co dla dramatu istotne – teorii dialogicznego otwarcia na drugiego człowieka. Zarówno jedna, jak i druga filozofia nie wykracza w jakiś zdecydowany sposób poza stereotyp myślenia monologicznego³⁰.

Otwarcu intencjonalnemu przeciwstawione zostało otwarcie dialogiczne, które stanowiło konieczny warunek spotkania i ewentualnego dialogu. Samo otwarcie dialogiczne to pewnego rodzaju postawa, zaproszenie i gotowość przyjęcia drugiego. W otwarciu tym, inny jest obecny dla mnie, a ja dla innego. Jego obecność uświadamia mi, że na scenie obok relacji Ja – przedmiot, istnieje też drugi człowiek, a co za tym idzie istnieje możliwość relacji Ja – Ty, możliwe jest bycie człowieka z człowiekiem, „przeżywanie” innego. Tischner podkreślał, że otwarcie dialogiczne jest otwarciem bardziej podstawowym, aniżeli otwarcie intencjonalne skierowane na świat przedmiotów. Człowiek bowiem „przerasta” swym sposobem bytowania wszystkie byty dostępne jego doświadczeniu. Krakowski fenomenolog tak pisał na ten temat:

Inny człowiek jako człowiek może pojawić się dopiero wtedy, gdy – nie wykluczając całej „zewnętrzności” – stanie przede mną jako uczestnik mojego dramatu. Uczestnictwa w dramacie nie mogę ani usłyszeć, ani widzieć – wymaga ono całkiem innego otwarcia niż otwarcie właściwe świadomości intencjonalnej. Inny człowiek staje wobec mnie poprzez jakieś roszczenie, w którego następstwie powstaje we mnie poczucie zobowiązania³¹.

Obok otwarcia na innego człowieka, otwarcia na scenę spotkania, Tischner zwracał także uwagę na przepływający czas. Spotkanie Ja – Ty odbywa się bowiem w pewnym czasie, który wiąże jego uczestników i wiąże ich także ze sceną, na której spotkanie się odbywa. Spotykając drugiego nie ma czasu we mnie, ani w nim, ale jest czas *między* nami.

Gdy nakreśliliśmy już tło spotkania z drugim, możemy przejść do analizy samej kategorii spotkania, która dla Tischnerowskiej filozofii była kategorią centralną. Czym jest zatem to *tajemnicze* zjawisko? W *Myśleniu według wartości* charakteryzuje to następująco:

Spotkanie jest czymś więcej niż zwyczajnym „zetknięciem się” z drugim, widzeniem czy słyszeniem drugiego. Spotkanie to Wydarzenie³².

Każdego dnia stykamy się z ludźmi, wtapiamy w barwny tłum, mamy świadomość ich obecności, a jednak ich nie spotykamy. W Tischnerowskim rozumieniu spotkanie znaczy bowiem coś o wiele więcej i coś znacznie innego niż tylko

³⁰ Tamże, s. 11.

³¹ Tamże, s. 7.

³² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2000, s. 482.

ujrzenie drugiego i podanie mu dłoni. By zaistniało spotkanie, Ja i Ty muszą „chcieć” spotkania, gdyż:

Nic nie dzieje się tu z konieczności. Zawsze drugi będzie mi mógł powiedzieć: „przyszdeś, bo sam chciaeś”. Cokolwiek się zdarzy, zdarzy się z wolności, która do końca będzie wierzyć, że mogłaby inaczej³³.

Wydarzenie spotkania wyrasta z wolności, którą rozbudził we mnie i uświadomił drugi. Jestem wolny wobec drugiego, a drugi wobec mnie. Przebieg spotkania uwarunkowany jest sposobem, w jaki wykorzystana zostanie zaistniała między nami wolność. Znaczy to, że nasze spotkanie może rychło zakończyć się rozstaniem, ale może też stanowić źródło dialogu i świadczyć o jego głębi. Jestem wolny, więc mogę przed tobą uciec. Ty również możesz nie chcieć spotkania, skryć się w sobie. Ale możemy też wyjść sobie naprzeciw, bo w gruncie rzeczy poszukujemy i pragniemy poznać prawdę o sobie samych, szukamy wzajemnego potwierdzenia siebie. Tischner pisał na ten temat następująco:

Gdyby człowiek rodził się wolny, do osiągnięcia wolności nie byłby mu potrzebny inny człowiek. Skoro jednak nie rodzi się wolny i wolność jest dla niego zadaniem, potrzebny jest ktoś drugi³⁴.

Poszukuję drugiego, który zweryfikuje pojęcie mnie samego, ubogaci mnie, nada sens mojemu istnieniu, a także całemu światu. Przełamując swój własny lęk mogę zwrócić swą twarz w stronę drugiego i udać się w jego kierunku, a tym samym transcendować siebie, wyjść poza swoje „ja”. Pokonując strach, godzę się na drugiego człowieka, na podjęcie z nim dialogu i próbę jego zrozumienia. W *Etyce Solidarności* Tischner pisał:

Ani ja, ani ty nie jesteśmy w stanie poznać prawdy o sobie, jeśli pozostaniemy w oddaleniu od siebie, zamknięci w ścianach naszych lęków, lecz musimy spojrzeć na siebie niejako z zewnątrz, ja twoimi, a ty moimi oczami³⁵.

Człowiek będąc istotą poszukującą, nieustannie zadaje pytania. Kierujemy pytania do innych, lecz bywają chwile, kiedy sami zatapiamy się w swych myślach, w głębokiej refleksji i zadajemy pytania samym sobie. Zwłaszcza w problemach natury egzystencjalnej zawiera się swoistość bytu ludzkiego. Pytamy: „Kim jestem?”, „Skąd zło?”, „Jaki ma to sens?”. Zapytania te ujawniają charakterystyczną dla każdego człowieka ciekawość, a tym samym zakładają możliwość odpowiedzi na nie. Człowiek zawsze interesował się sobą, swym miejscem w świecie, a także stosunkiem do drugiego człowieka. To właśnie akt zapytania sta-

³³ Tamże, s. 483.

³⁴ J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty*, Znak, Kraków 1993, s. 31.

³⁵ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Znak, Kraków 2005, s. 22.

wia Tischner w centrum wydarzenia spotkania. W wywiadzie udzielonym Annie Ostrowskiej-Karoń, Tischner stwierdził:

W każdym pytaniu jest próba przeniesienia się ze świata jednego człowieka w świat drugiego. Na tym polega „rewolucyjność” pytań. Zapytać może tylko człowiek człowieka! Takiego doświadczenia nie przyniesie mi żaden inny byt – ani drzewo, ani góra, ani ptak. Ja je po prostu widzę, patrzę na nie. Ale jedynie drugi może mnie zapytać o to, co widzę³⁶.

Pytanie uświadamia mi, że obok pojawił się drugi człowiek, a tym samym pojawiła się możliwość rozbicia mojego monadycznego świata, przekroczenia siebie i przeniesienia w świat drugiego. Samo zapytanie jest niezwykle istotne, gdyż wyrasta z niego problem: powiedzieć prawdę, czy skłamać? Autor *Filozofii dramatu* zauważył, że owocny dialog odbywa się zawsze w jakimś horyzoncie prawdy, w którym uczestnicy odrzucają maski z twarzy, wychodzą z kryjówek i ukazują swe prawdziwe oblicza. Twarz jest miejscem, w którym uwidacznia się prawda człowieka (zasłona skrywa twarz, maska zaś kłamie). Odrzucenie maski i zasłony pozwala lepiej poznać człowieka, który jest inny i całkowicie poza nami. Otwarcie Ja na Ty oraz Ty na Ja następuje wtedy, gdy u źródeł spotkania pojawia się autentyzm, szczerość. Wówczas każdy z uczestników spotkania uświadamia sobie, że drugi jest dla niego kimś bliskim, komu można zawierzyć siebie. W *Etyce Solidarności* Tischner podkreślał:

Dopóki ja patrzę na siebie wyłącznie swoimi oczami – znam część prawdy. Dopóki ty patrzysz na siebie swoimi oczami, także znasz tylko część prawdy (...) Pełna prawda jest owocem wspólnych doświadczeń – twoich o mnie, a moich o tobie³⁷.

Horyzont agatologiczny

Wedle krakowskiego filozofa, wydarzenie spotkania jest doświadczeniem unaoczniającym jakiś dramat, którego zaczątkiem jest dostrzeżenie „tragiczności przenikającej wszystkie sposoby bycia Drugiego”³⁸. Twarz drugiego wyraża jakąś prawdę o nim samym, wyraża jego cierpienie, strach, słabość. Nie wiemy, co właściwie zagraża drugiemu, ale jak pisze Tischner: „jest w drugim coś takiego, co wzywa do ocalenia”³⁹. To spostrzeżenie tragiczności bytu ludzkiego jest podstawowym rodzajem doświadczenia, które Tischner nazywał doświadczeniem aga-

³⁶ A. Ostrowska-Karoń, *Spotkanie*, Znak, Kraków 2008, s. 135.

³⁷ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 22.

³⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 483.

³⁹ Tamże.

tologicznym (gr. *agaton* – dobro). Tischner zauważył, że „podstawową funkcją tego, co agatologiczne, jest odślanianie i problematyzowanie”⁴⁰. Znaczy to, że doświadczenie agatologiczne odślania przed człowiekiem to, co w świecie negatywne, złe, fałszywe, ukazuje tragiczność bytu drugiego i problematyzuje jego istnienie. W horyzoncie agatologicznym zawiera się bunt człowieka, który nie zgadza się na to, co jest, nie zgadza się na zastane w świecie zło. Na tym etapie człowiek nie przeżywa jeszcze jakiegos zobowiązania względem drugiego. Nie wie, co i jak powinien uczynić, ani nawet czy w ogóle „coś” powinien. Bunt, który się w nim rodzi daje jednak do myślenia, bowiem już sam fakt niezgody na zło jest wyrazem tkwiącej w człowieku preferencji, jest hołdem składanym dobru. W *Sporze o istnienie człowieka* Tischner zauważył: „Wrażliwość na zło i dobro oznacza, że wewnętrzna przestrzeń świadomości ma charakter agatologiczny”⁴¹.

W horyzoncie agatologicznym ważnym staje się odkrycie, że obok mnie zjawia się konkretny człowiek ze swym cierpieniem. Horyzont agatologiczny otwiera się wtedy, gdy w spotkaniu doświadczam twarzy innego człowieka, z której odczytuję możliwość jakiejś tragedii. Na widok tragiczności drugiego dochodzi we mnie do głosu moja wola czynienia dobra dla drugiego człowieka, a tym samym otwiera się przede mną jakaś perspektywa aksjologiczna. Ważnym punktem jest tu zdolność „wczuwania się” w drugiego, zrównania się z nim, co pozwala na pełniejsze jego zrozumienie. Z uświadomionej tragiczności cudzej wyrasta wezwanie: „jeśli chcesz, możesz pozwolić być”⁴². Co to oznacza? Autor *Myślenia według wartości* pisał więc:

Chodzi o to, by nie dobijać żadnym słowem, żadnym czynem ani ucieczką, ani zuchwałością, by nagiąć istnienie ku przeczuwanej dobroci, a dobroć ku istnieniu, ku trwaniu. (...) Na widok tragedii otwiera się możliwość jakiegos poświęcenia⁴³.

Z kolei w *Etyce Solidarności* Tischner pisał następująco:

Człowiek ma dosyć cierpień, które przeznaczyła mu sama jego natura – choroby, słabości, śmierć. Drugi człowiek nie powinien wnosić do tego ciężaru dodatkowych bólów. Powinien raczej zmierzać do tego, by ulżyć bliźniemu w niesieniu krzyża⁴⁴.

Pozwalam drugiemu być, czyli uświadamiam sobie w sposób absolutny człowieczeństwo drugiego i uznaję jego wolność. Na tym etapie spotkania uświada-

⁴⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 51.

⁴¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 278.

⁴² Zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 482.

⁴³ Tamże, s. 484.

⁴⁴ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 23.

miam sobie i utwierdzam się w przekonaniu, że we mnie i w drugim tkwią załączki dobra, że dobro ma w nas swój byt. Doświadczenie agatologiczne staje się więc doświadczeniem źródłowym, z którego człowiek czerpie to, co aksjologiczne (gr. *aksios* – to, co cenne). Perspektywa aksjologiczna zogniskowana jest tu na projektowaniu wydarzenia, jakiegoś kierunku działania, które może powstrzymać i przewyciężyć tragiczność drugiego.

Dramat człowieka wpisany w wydarzenie spotkania był zawsze umiejscowiony wobec ludzkiej biedy. Ona bowiem dotyka, a zarazem dotyczy człowieka. W spotkaniu z biedą, jak pisał Tischner: „Pytaniem istotnym staje się nie to, gdzie i jak może człowiek znaleźć swe szczęście, ale to, jak jest możliwe poświęcenie własnego szczęścia dla ocalenia bliźniego”⁴⁵.

Człowiek chce być dobry. Jego podstawa trwania przy życiu jest nacechowana postawą pragnienia odsłonięcia w sobie dobra, które jest budulcem życia ludzkiego. W swym rozumieniu dobra, Tischner naświetlił sens i znaczenie słowa „pragnienie”. Pragnienie jest swego rodzaju odwróceniem tęsknoty. Tęsknota zwraca uwagę człowieka na przeszłość, pragnienie zaś zmierza ku przyszłości, a może nawet dalej – ku wieczności. Zarówno pragnienie jak i tęsknota obecne są w doświadczeniu, czerpią z niego i wobec niego stają w wyraźnej opozycji, ustalając całą terażniejszość. Łączy je przekonanie, że to, co prawdziwe jest „dziś” nieobecne⁴⁶.

Zdaniem Tischnera wydarzenie spotkania jest podstawowym źródłem wszelkich przeżyć aksjologicznych, jest otwarciem człowieka na świat wartości. Co jednak najistotniejsze, doświadczenie drugiego daje możliwość zrozumienia, że pojawiający się obok człowiek jest sam w sobie wartością, jest źródłem wszelkich aksjologicznych doświadczeń⁴⁷. Dopiero gdy uświadomię sobie wartość drugiego, a także wartość jaką daje mi samo obcowanie z drugim, mam możliwość poznania i zrozumienia jego preferencji, uczestnictwa w przeżywanych przezeń wartościach jako takich.

Przeżywając spotkanie, wiemy w sposób pewny: drugi jest, jest inny, jest transcendentny. Wiemy również coś więcej: on i ja znajdujemy się w przestrzeni dobra i zła, wartości i antywartości. Mogę dotknąć drugiego, skrzywdzić go, mogę mu

⁴⁵ J. Tischner; *Śladami Nieskończonego: w kręgu myśli E. Lévinasa*, „Analecta Cracoviensia” 18(1986), s. 71.

⁴⁶ Por. W. Bożejewicz, *Tischner. Poglądy filozoficzno-antropologiczne*, Łośgraf, Warszawa 2006, s. 41.

⁴⁷ Zob. W. Zuziak, *Ja – Ty – On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Znak, Kraków 2003.

przynieść radość. Podobnie on. W ten sposób spotkanie skłania mnie nie tylko do preferencyjnego uczucia, lecz również do preferencyjnego myślenia⁴⁸.

Aby spotkanie miało sens, Ja i Ty muszą „chcieć” spotkania, muszą mieć wspólną płaszczyznę spotkania. Nie chodzi tu tylko o miejsce, płaszczyznę sceny, ale o coś, co Tischner nazywał „zapleczem” spotkania:

Czym jest zaplecze spotkań? Jest nim szeroko pojęta sfera przeżywanego przez ludzi idei i wartości, czyli sfera tego, co znajduje się jakby ponad nami i po czym nigdy nie możemy deptać (...) Ona wiąże, odślaniając i zobowiązując zarazem. Ustanawia dla spotykających się osób jakby nowy świat – świat spraw ważnych i nieważnych, chwil doniosłych i błahych, czasów świętych i czasów powszednich – słowem ustanawia hierarchię⁴⁹.

Hierarchię, o której pisał Tischner ustanawiają idee i wartości uczestników spotkania. Ja nie widzę twojej hierarchii, ani Ty nie widzisz mojej. Nasze spotkanie jednak umożliwia nam poznanie i uczestnictwo w wartościach. W tym miejscu wyraźnie zarysowuje się istotny motyw w filozofii Tischnerowskiej – motyw wolności. Mój udział w hierarchii drugiego może mieć charakter pasywny, płytki. Co więcej, nie muszę wcale uznawać wartości drugiego, tak samo jak drugi nie musi potwierdzać ważności i doniosłości mojej hierarchii. Tischner zauważył:

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 wolny⁵⁰.

Tischner podkreślał jednak, że dialog będzie owocny tylko wtedy, gdy hierarchie uczestników spotkania będą podobne lub gdy będą w stanie upodobnić się do siebie. Obie strony relacji powinny być zatem na zbliżonym etapie dojrzałości refleksyjnej.

Otwarcie uczestników spotkania na hierarchię jest otwarciem swoście dialogicznym. Potwierdzając swoją rację drugi potwierdza tym samym, że moje wartości mają charakter uniwersalny i uczestniczą w ogólniejszej rozumności. To właśnie spotkanie z drugim warunkuje wejście człowieka w sferę aksjologiczną, którą Tischner pojmował jako przestrzeń działania wolności, rozumu i sumienia.

Niewątpliwie można mówić o swoistym Tischnerowskim sposobie myślenia o człowieku, które polegało na zastąpieniu „logiki bycia” „logiką dobra” i „logiką dialogiczności”. W swych tekstach filozof z Łopusznej wskazywał, że w przestrzeni międzyludzkich spotkań powstają szczególne warunki dla zaistnienia dobra, a sama struktura osoby okazuje się być „wcieloną agatologią”. Zdaniem Tisch-

⁴⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 482.

⁴⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 13.

⁵⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 482.

nera, dobro góruje nad bytem, a analiza „dramaturgii dobra” ma prymat wobec rozumowania zgodnego z „logiką bytu”. W *Sporze o istnienie człowieka* Tischner pisał:

Przyczynowość dobra nie utożsamia się z przyczynowością bytu: ona nie dba o proporcje, nie liczy się z warunkiem dostatecznym, nie wyczerpuje swych sił w działaniu. (...). Gdy działa byt, po jakimś czasie czuje się „zmęczony” i „wyczerpany” działaniem. Gdy działa dobro, każdy jego „dobry czyn” nie wyczerpuje go, lecz pogłębia i „dodaje sił”⁵¹.

Tischner starał się przedstawić dowody na istnienie dobra w człowieku. Takie dowody znajdujemy zresztą dość często w naszym codziennym życiu. Wciąż bowiem nurtują nas pytania: „skąd zło?”, „Jaki ma to sens?”, „Dlaczego jest tak, a nie inaczej?” Wielokrotnie coś nas oburza, jesteśmy świadkami tego, jak wiele spraw w świecie toczy się nie tak, jak powinno, „jest coś takiego, czego być nie powinno. Dlaczego? Pytanie to ma jedno proste źródło – światło płynące z dobra”⁵². To negowanie zastanego w świecie zła, które Tischner nazwał „radykałnym doświadczeniem agatologicznym”, ostatecznie stało się więc punktem wyjścia dla refleksji aksjologicznej krakowskiego filozofa.

Józef Tischner's thinking about the good

Key words: the good, agathology, ontology, agathological experience, the event of the encounter

In this paper I briefly describe the importance of agathology and its priority over ontology. What is agathology? Most philosophers might suppose, following the meaning of the ancient words *agathon* and *logos*, that agathology is a form of philosophy and its subject is the good, so that it's simply theory of being, or the phenomenology of the good. Reading Tischner's works leads us toward the inference that agathological thinking needs abandoning these fields of philosophy and creating a completely new perspective of thinking about man in the horizon of the good. I want to show that, for Tischner, the philosophy of good must be sharply distinguished from ontology, without regard of its possible connections with being. For Tischner, seeing the face of another, seeing his tragedy is a source of agathological experience which concerns being in the light of the good. It means that the man can see the negative side of the world which is a tragedy of another and he rebels against it. That's why in the space of drama there is – in Tischner's opinion – a special place for the appearance of the good.

⁵¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 286.

⁵² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 490.

Rafał Charzyński

Prawa człowieka jako ochrona fundamentalnych wartości
w ujęciu F. J. Mazurka
Human rights as the protection of the fundamental values
in F. J. Mazurek's view

Wacław Front

O możliwości doświadczenia etycznego
w personalizmie integralnym Wincentego Granata
On the opportunity of the ethical experience
in the integral personalism of Wincenty Granat

RAFAŁ CHARZYŃSKI

Prawa człowieka jako ochrona fundamentalnych wartości w ujęciu F. J. Mazurka

Żyjemy w czasach, których cechą charakterystyczną jest pluralizm kulturowo-społeczny. Różnorodność światopoglądów, postaw, tradycji to niekwestionowany fakt mogący niewątpliwie wzbogacać naszą kulturę, ale także generować wiele nieporozumień i napięć. Nic więc dziwnego, że sytuacja ta inspiruje poszukiwania rozwiązań, które pozwalałyby nie tylko na współegzystowanie różnorodności, ale umożliwiały harmonijny rozwój tej wielkiej całości, jaką mimo wielu różnic tworzymy. Wydaje się, że jednym poważniejszych osiągnięć w tej dziedzinie są prawa człowieka, cieszące się akceptacją zdecydowanej większości społeczeństw. Dowodem na tę aprobatę są chociażby proklamowane w ostatnich dziesięcioleciach deklaracje zawierające kodeksy tychże praw, trybunały praw człowieka funkcjonujące jako najwyższa instancja władzy sądowniczej czy wreszcie fakt, że oskarżenie o łamanie praw człowieka jest powszechnie uważane za jeden z najcięższych zarzutów. Popularność tego zagadnienia nie jest z resztą wynikiem jedynie współczesnego kontekstu kulturowego. Dramatyczne wydarzenia z przeszłości, zbrodnie dokonywane w imię ideologii, nierzadko w majestacie obowiązującego prawa stanowionego przez totalitarne reżimy, domagały się sformułowania uniwersalnego kryterium pozwalającego na obiektywną ocenę i dające racjonalną podstawę do zapobieżenia w przyszłości tego rodzaju tragediom. Wydaje się, że prawa człowieka mogą to zadanie spełnić, jeśli, oparte na ponadpozytywnym fundamencie, koncentrować się będą na obronie podstawowych wartości.

W taki sposób rozwijał koncepcję praw człowieka autor, którego poglądy chce zarysować ta wypowiedź. Zmarły niedawno ks. prof. Franciszek Mazurek¹,

¹ Ks. prof. Franciszek Janusz Mazurek urodził się 18.07.1933 r. w Biszczu (woj. lubelskie). Ukończył studia filozoficzno-teologiczne oraz studia socjologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1968 r. zatrudniony w KUL. W 1969 r. uzyskał stopień doktora, a w 1985 r. doktora

wiele miejsca w swojej działalności badawczej i dydaktycznej poświęcał zagadnieniu praw człowieka. Za ich podstawę uważał on godność osoby ludzkiej, rozumiejąc ją jako ontyczną wartość człowieka, określoną przez rozum, sumienie, wolność oraz przez fakt, że osoba jest podmiotem praw i obowiązków. Godność przysługuje każdemu bez wyjątku człowiekowi, w taki sposób, że nikt nie może go tej godności pozbawić, ani on sam nie może się jej zrzec. Stanowi zatem wrodzoną, trwałą, niezbywalną i powszechnie obowiązującą wartość, specyficzną wyłącznie dla świata osób².

Obok tego wymiaru godności, który określał mianem przyrodzonego wyróżniał także jej wymiar nadprzyrodzony wynikający z faktu stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, Wcielenia Syna Bożego oraz Odkupienia. W centrum zainteresowań Mazurka znajdował się jednak wymiar przyrodzony godności, ponieważ stanowi on szerszą płaszczyznę do dialogu, możliwą do zaakceptowania przez wszystkich, niezależnie od wyznawanej religii, a także dla niewierzących. Z tego też powodu jest ona również punktem odniesienia w proklamujących prawa człowieka międzynarodowych dokumentach mających uniwersalny zasięg, które były przedmiotem krytycznych analiz prof. Mazurka.

W dosyć długiej i bogatej historii pojęcia godności, pojawiły się także takie jej koncepcje, które wiązały ją z doskonałością osobowości człowieka³. Tak rozumiana godność byłaby nie tylko możliwa do utracenia, ale przysługiwałaby jedynie niektórym ludziom⁴. Chcąc uniknąć nieporozumień, Mazurek, proponował

habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie katolickiej nauki społecznej. Na podstawie ustawy o szkolnictwie wyższym z 1990 r. – został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego. W 2002 r. uzyskał tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych. W 2003 r. został mianowany na stanowisko profesora zwyczajnego. Ks. prof. Franciszek Mazurek był kierownikiem Katedry Historii Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Gospodarczej oraz Kuratorem Katedry Katolickiej Nauki Społecznej. Od 2005 roku kierował Katedrą Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Społeczno-Gospodarczej. Pełnił szereg odpowiedzialnych funkcji w krajowych i międzynarodowych instytucjach i stowarzyszeniach naukowych. Przewodniczył polskiej sekcji Międzynarodowego Instytutu Jacquesa Maritaina, pełnił funkcję wiceprezesa Klubu Inteligencji Katolickiej w Lublinie. Był specjalistą z zakresu katolickiej nauki społecznej i teoretykiem praw osobowych człowieka. Zmarł 21.08.2009 r.

² Por. F. J. Mazurek, *Godność człowieka a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 7 (1980), s. 31.

³ Por. tenże, *Godność osoby jako wartość absolutna*, „Roczniki Nauk Społecznych” 11 (1993) 1, s. 266.

⁴ „Za tym pierwszym rozumieniem godności opowiada się M. Ossowska i J. Koziński. Zdaniem Ossowskiej nie przysługuje ona automatycznie każdemu człowiekowi jako takiemu, są tacy, którzy ją posiadają i tacy, którzy jej nie mają. Godność łączy się według niej z dobrym imieniem, dobrą sławą, szacunkiem, honorem, gotowością obrony uznanych wartości i gotowością poświęcenia się. Jest ona wyrazem mocy wewnętrznej człowieka, zdobytej cnotą osobową, wiąże się z osobowością ukształtowaną dookoła pewnych zhierarchizowanych wartości. (...) Za brak godności uznaje się takie zachowanie, jak: rezygnacja z własnych wartości, poniżanie się lub pozwalanie

nazywać zakotwiczoną w ontycznej strukturze człowieka godność, będącą niezbywalną wartością, godnością osobową, podczas gdy ten drugi rodzaj godnością osobowościową lub osobistą. W późniejszych wypowiedziach podkreślał konieczność integralnego ujmowania obu tych wartości, jako że pierwszy jej rodzaj warunkuje drugi⁵. Tym niemniej rozróżniał je, kładąc nacisk na to, że tylko godność osobowa może stanowić fundament praw człowieka oraz innych uniwersalnych wartości: „podkreślić należy, że godność osobowościowa nie jest podstawą praw człowieka ani też równości między nimi. Natomiast do tak rozumianej godności człowiekowi przysługuje prawo – prawo do swobodnego i integralnego rozwoju człowieka”⁶. Ostatecznie relację między tymi dwoma typami godności wyraża stwierdzenie, że: „wrodzona godność osoby ludzkiej jest podstawą i wymogiem nabywania godności osobowościowej”⁷.

Dosyć dużo miejsca w swoich publikacjach poświęcił Mazurek precyzowaniu relacji pomiędzy naturą ludzką a godnością osobową człowieka oraz prawem naturalnym a prawami człowieka. Jak wiadomo, w ramach filozofii neotomistycznej za fundament praw człowieka uznaje się bądź naturę bądź godność osobową człowieka. Sam Mazurek był zwolennikiem odejścia od terminu „natura ludzka”

na poniżanie się dla osiągnięcia jakichś osobistych korzyści, schlebienie, ślepe posłuszeństwo, oportunizm, kłamstwo, traktowanie drugiego człowieka jako towar, nadmierne wywyższanie się czy rezygnacja z własnego oblicza. J. Koziński sądzi, że «[...] godność nie jest darem, jaki człowiek otrzymuje od natury lub od społeczeństwa, nie jest ona również towarem, który można nabyć po cenie rynkowej» Kładzie on akcent na samorealizację swej godności przez człowieka. Jest ona kształtowana w procesie zaprogramowanego lub spontanicznego działania człowieka. Według Kozińskiego «aby być godnym trzeba najpierw być aktywnym» Uważa, że godność człowieka jest trójwymiarowa, a właściwie kształtowana jest przez trzy czynniki: a) przez obronę własnej tożsamości i systemu przekonań, innymi słowy przez zachowanie wierności wobec siebie; b) przez aktywność skierowaną ku innym ludziom i c) przez twórczość – tamże, s. 29–30.

⁵ „Obraz Boży w człowieku nie jest ani doskonały, ani statyczny, lecz zobowiązujący do aktywności, do przechodzenia od niedoskonałości do doskonałości przez działania osobowe – poznanie i miłość Boga oraz pracę. (...) Owo doskonalenie się nie jest niczym innym jak osiąganiem rozwoju osobowego, pozytywnych przymiotów, czyli – jak to już nazwano – godności osobowościowej” – *Godność człowieka w projektach konstytucji III Rzeczypospolitej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 4 (1996), s. 11. „Godności wrodzonej i nabywanej nie należy przeciwstawiać sobie, lecz ujmować je integralnie, gdyż w człowieku jest element stały i dynamiczny – człowiek wciąż się rozwija w zależności od wieku, zdolności fizycznych i umysłowych oraz rozwoju cywilizacji, którą współtworzy z innymi osobami. (...) Nie sposób oddzielić rozwoju osobowego od podmiotu – osoby ludzkiej i jej godności wrodzonej ani też ich utożsamić, jak czynią to niektórzy psychologowie i socjologowie” – tenże, *Uzasadnienie istnienia wartości obiektywnych i uniwersalnych. Referat wygłoszony na IV Międzynarodowej Konferencji Naukowej w dniach 10–12 czerwca 2002 w Nałęczowie*. Lublin–Nałęczów 2002, s. 4–5. Zob. tenże, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 76.

⁶ Tenże, *Godność człowieka w projektach konstytucji III Rzeczypospolitej*, s. 20.

⁷ Tamże.

i zastąpienia jej przyrodzoną godnością człowieka. Uzasadniał to tym, że określenie natura na przestrzeni dziejów mieściło w sobie różne treści, jest zatem obciążone konotacjami biologicznymi, mechanicznymi czy indywidualistycznymi. Natura bywała również utożsamiana ze „stanem natury” rozumianym jako stan życia człowieka przed pojawieniem się państwa. Podobne zastrzeżenia wysuwał pod adresem terminu prawo naturalne⁸. Trudności w przyjęciu prawa naturalnego za podstawę praw człowieka widział z resztą nie tylko na poziomie terminów. Odwoływanie się bowiem do prawa naturalnego jako normatywnego fundamentu praw człowieka było, według Mazurka, w pewnym sensie tautologią, ponieważ uważał, że prawa człowieka jako niespożytywizowane są prawem naturalnym⁹. Wyprowadzanie zatem będących naturalnym prawem praw człowieka z prawa naturalnego określał kolokwialnie jako „masło maślane”.

Z drugiej zaś strony w wielu miejscach widać w jego wypowiedziach bardzo ścisłą zależność pomiędzy naturą a godnością człowieka:

Gdy się mówi o naturze ludzkiej ma się na uwadze istotę człowieka, w której dostrzega się moment dynamiczny, jako wewnętrzną podstawę doznań i działań. Natura człowieka to całe „człowieczeństwo” rozumiane nie statycznie lecz dynamicznie – człowieczeństwo jako podstawa całego dynamizmu właściwego człowiekowi. Do istoty człowieka, bytu psychosomatycznego należy rozumność i wolność. (...) Człowiek jest zdolny do wydawania sądów, przeprowadzania rozumowań, poznawania podstawowych zasad moralnych i ich aplikacji do własnego bezpośredniego postępowania; do stawiania sobie celów i ich realizowania, determinowania własnego działania oraz ponoszenia odpowiedzialności. Wszystko to, co tu powiedziano, określa przecież godność człowieka. Z tak rozumianej natury ludzkiej, w której występują wszystkie elementy konstytuujące godność człowieka, wyprowadza się prawa człowieka, które są prawami naturalnymi¹⁰.

„Należy przekroczyć próg wszystkich wytworów kultury i podstaw godności osoby ludzkiej szukać wewnątrz człowieka – kim jest człowiek sam w sobie”¹¹. Człowieczeństwo, natura ludzka dzięki jej istotnym właściwościom, uznana więc zostaje wprost za naturalną podstawę godności¹².

Można zatem wyciągnąć wniosek, że godność osoby ludzkiej ma swój ostateczny fundament w naturze człowieka. Godność osobowa w ujęciu Mazurka nie tylko domaga się pojęcia natury ludzkiej jako ontycznego fundamentu, ale, jak sam wyraźnie stwierdza, posiada te same elementy, które konstytuują naturę

⁸ Tenże, *Godność człowieka a prawa człowieka*, s. 28.

⁹ Tamże, s. 45.

¹⁰ Tamże, s. 41. Wśród elementów określających godność człowieka wymienia Mazurek rozum, sumienie i wolność. Por. tamże, s. 38–39.

¹¹ Tenże, *Godność człowieka w projektach...*, s. 25.

¹² Tamże.

człowieka, co więcej, nawet z perspektywy historycznej patrząc, uznawał on ścisłą zależność pomiędzy renesansem prawa naturalnego a uznawaniem godności jako podstawy praw człowieka¹³. Do kwestii wzajemnej relacji prawa naturalnego, godności osoby i praw człowieka wrócimy jeszcze w tym artykule przy okazji rozważań dotyczących treści tychże praw.

Uznając godność osoby ludzkiej za podstawę praw człowieka, Mazurek określał ją jako wartość absolutną. Staje się więc ona już nie tylko fundamentem, ale również celem istnienia tychże praw, mających za zadanie ją chronić. Aby mogły one skutecznie ten cel realizować, potrzebne jest ujęcie ich w formie prawa stanowionego. Ogłoszenie jednak tych praw w postaci międzynarodowych deklaracji czy innych aktów legislacyjnych nie jest nadawaniem ich przez odpowiednią władzę, która to prawo promulguje, jak chce tego pozytywizm prawny. Przysługujące człowiekowi prawa, co mocno podkreślał Mazurek, nie są rodzajem jałmużny, ale usankcjonowaniem tego, co na mocy godności przysługuje każdej osobie¹⁴. Pogląd ten, jak zauważa Mazurek, znajduje też swój wyraz w prawie stanowionym¹⁵.

Poza niezbywalnym charakterem godności osobowej Mazurek wskazuje na integralność jako istotną jej cechę, która „udziela się” niejako będącymi jej konsekwencją prawom człowieka: „godność jest niepodzielna, stąd też prawa z niej wypływające są niepodzielne”¹⁶. Charakteryzując zaś samą godność wymienia jeszcze następujące jej cechy: trwała, powszechna, wrodzona, dynamiczna. Wpływająca z niej prawa człowieka będą zatem posiadać te same przymioty, co sprawia,

¹³ „Nie ma racji Kaufmann, twierdząc, że renesans prawa naturalnego był krótkim epizodem po drugiej wojnie światowej. Wyrazem trwania tego renesansu jest uznanie, że podstawą praw człowieka jest godność osoby ludzkiej” – *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 100. „Jeśli więc uznaje się, że przyrodzona (naturalna) i niezbywalna godność jest źródłem praw człowieka, to w konsekwencji uznać należy, że posiadają one taki sam charakter – przyrodzony (naturalny) i niezbywalny” – tamże, s. 101.

¹⁴ „Koncepcje człowieka mają charakter aplikacyjny. Leżą one u podstaw koncepcji państwa, ustrojów społeczno-politycznych i gospodarczych i prawa (praw człowieka). Przyjmujemy, że istotnym kryterium wszystkich programów, systemów i ustrojów jest godność osoby ludzkiej. (...) W obydwu *Paktach Praw Człowieka* (1966) i *Akcie Końcowym* z Helsinek stwierdzono, że prawa człowieka wynikają z przyrodzonej godności osoby ludzkiej. (...) także w wielu konstytucjach współczesnych państw godność osoby ludzkiej uznana jest za najwyższą wartość i najwyższą zasadę konstytucyj” – tenże, *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*, s. 269.

¹⁵ „Dokumenty ONZ Deklaracja Powszechna i Pakty Praw Człowieka przyjmują istnienie praw człowieka jako bezsporne. Nie ustanawiają ich, lecz stwierdzają ich istnienie, precyzują, kodyfikują i domagają się poszanowania. Dokumenty nie zawierają żadnych sformułowań, z których mogłoby wynikać, że prawa człowieka nie istniały i że zostały dopiero ustanowione wolą państw. Wręcz przeciwnie Pakty Praw Człowieka wyraźnie mówią o tym, że wywodzą się one z godności człowieka, a nie z woli władz państwowych uznawanych przez pozytywistów za źródło prawa” – tenże, *Godność człowieka a prawa człowieka*, s. 42.

¹⁶ Tenże, *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*, s. 269.

że uznaje się je za prawa absolutne, podobnie jak sama godność, którą stawiał na czele hierarchii wartości. „Godność ludzka to po prostu sama osoba jako wartość pierwsza i pierwowzór wszystkich innych wartości oraz ich sprawdzian”¹⁷.

Wywodzący się z przysługującej wszystkim bez wyjątków godności powszechny charakter praw człowieka manifestuje się w sensie terytorialnym i personalnym, gdyż powinny być one respektowane wszędzie i w odniesieniu do każdej osoby. Owa uniwersalność jednakże nie oznacza ich abstrakcyjności; Mazurek jest zdania, że są to prawa konkretnego człowieka *hic et nunc* i że ich treść ciągle się rozwija. Tę właściwość określał jako dynamiczny charakter praw człowieka, widząc w urzeczywistnieniu go zawarty postulat rozwoju społeczno-gospodarczego, a w wielu przypadkach także zmiany struktur społeczno-gospodarczych i politycznych.

Zagadnienie treści praw człowieka, podobnie jak poruszany powyżej problem ich podstawy, ponownie odsyła nas do prawa naturalnego¹⁸. Mazurek odwołuje się do doktryny tomistycznej, przyjmującej obiektywne istnienie nie w pełni zaktualizowanej ludzkiej natury, dobra, do którego osoba dąży oraz faktu poznania tegoż dobra przez rozum wraz z akceptacją przez wolę poznanego dobra. Analiza tegoż prawa, poucza nas o istnieniu w człowieku dynamicznej, wewnętrznej podstawy działań i doznań, czyli natury ludzkiej. To właśnie poznane dobro, będące celem człowieka wraz z jego naturą stanowią treść prawa naturalnego. Człowiek nie będąc w pełni zaktualizowany, nie posiadając wszystkiego, co mu niezbędne do bycia w pełni sobą, odczuwa potrzeby i dąży do ich zaspokojenia. Ta, wyrażająca się w doświadczeniu własnej niewystarczalności potencjalność, jest wyrazem otwartości na przyjmowanie pełniejszej doskonałości – dobra, które staje się celem działania. Wciąż pojawiające się nowe potrzeby domagają się zaspokojenia pełniejszego¹⁹ tak w aspekcie ilościowym, jak i jako-

¹⁷ Tenże, *Uzasadnienie istnienia wartości obiektywnych*, s. 2

¹⁸ „Wciąż istnieje spór o treść praw człowieka. Sporu tego nie da się rozwiązać bez uznania integralnie rozumianego bytu ludzkiego, będącego jednością duchowo – cielesną. Psychosomatyczna natura człowieka jest podłożem różnych potrzeb duchowych i materialnych: wolności, prawdy, piękna, akceptacji, miłości, egzystencji, rozwoju osobowego, równości, sprawiedliwości, partycypacji, żywności, mieszkania, ubrania, opieki lekarskiej, pracy, pokoju życia w nieskażonym środowisku i innych” – tenże, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, s. 283.

¹⁹ „Te bardzo skrócone uwagi pozwalają, wydaje się, dostrzec w prawie naturalnym trzy elementy: 1. niedokończoną w pełni naturę ludzką, 2. dobro – cel, do którego osoba ludzka dąży, 3. poznanie przez rozum dobra – celu i natury ludzkiej wraz z akceptacją przez wolę ukazanego dobra jako własnej doskonałości. Poznane dobro – cel wchodzi w zakres treści prawa naturalnego. Treść ta nie jest tworem rozumu ludzkiego, jego konstrukcją, lecz pochodzi od obiektywnej rzeczywistości poznawanej przez rozum. Nie można jednak mówić o dobru jako celu bez relacji do podmiotu i dlatego nie można mówić o prawie naturalnym bez uwzględniania natury ludzkiej. Celem staje się to dobro, które odpowiada naturze ludzkiej. Te dwa elementy muszą być brane łącznie. Są one

ściowym. Zaspakajanie tych potrzeb jest wyrazem dopełniania się osobowości ludzkiej, a więc rozwoju²⁰.

W późniejszych publikacjach Mazurek nie odwołuje się już wprost do tomistycznej nauki o prawie naturalnym. Wydaje się jednak, że akcentując konieczność uwzględnienia psychosomatycznej natury człowieka przy określaniu praw człowieka (w tym jego potrzeb, chociaż, jak wyraźnie zaznacza nie same potrzeby są prawami człowieka, lecz uprawnienia do wartości duchowych i materialnych koniecznych do zaspokojenia ludzkich potrzeb)²¹, Mazurek zbliża się do sformułowanej podczas pierwszego odrodzenia prawa naturalnego koncepcji, określającej je jako ludzką naturę przetłumaczoną na formuły normatywne lub właśnie jako psychofizyczną strukturę człowieka. Bardziej precyzyjne określenie relacji prawo naturalne – prawa człowieka wymagałoby pogłębionych analiz, które znacznie przekraczałyby ramy niniejszej wypowiedzi. Biorąc jednak pod uwagę deklarowaną chęć uniknięcia ideologizacji praw człowieka oraz obawę przed niejednoznacznością terminu „prawo naturalne”, która jest konsekwencją dziejów tego pojęcia, faktycznie deformowanego w historii, można zaryzykować twierdzenie, że przedstawiana koncepcja praw człowieka nie może obyć się bez idei prawa naturalnego, nawet jeśli wprost do niego się nie odwołuje.

Powracając do zasadniczego wątku rozważań należy stwierdzić, że wg Mazurka wszystkie zakotwiczone w naturze ludzkiej potrzeby oraz odpowiadające im dobra stanowią pewną hierarchię. Podstawowym dobrem i najgłębszą potrzebą człowieka jest życie²². W granicach związanych z określaniem minimum egzystencji występuje też najniższy subiektywizm potrzeb, które nazywane są potrzebami obiektywnymi i uniwersalnymi, ponieważ ich zaspokojenie jest konieczne

uwidocznione w sądzie »dobro należy czynić«. »Dobro« wyraża element celu, »należy czynić« – naturę ludzką »otwartą« na przyjmowanie pełniejszej doskonałości. Nie można tu pominąć roli rozumu, który poznaje te dwa elementy obiektywne i wyraża w sądzie »dobro należy czynić (osiągać)«. Dobro odpowiadające naturze ludzkiej zobowiązuje wolę do działania zmierzającego do jego osiągnięcia. Dynamizm ten od strony podmiotowej wyznaczony jest przez wolę aktualizującą działanie ludzkie, zmierzające do ciągłego rozwoju osoby, zaś od strony przedmiotowej przez cel. Prawo naturalne będące wynikiem poznania obiektywnego porządku (natury ludzkiej i dobra – celu) oraz akceptacji przez wolę ukazanego dobra jako własnej doskonałości, którą należy realizować, istnieje w porządku intencjonalnym. Sposób istnienia prawa naturalnego, jego dynamika, zdolność do zobowiązywania, jest uzależniona od poznania rozumu i aktów woli. Bez poznania rozumu i aktów woli nie ma porządku normatywnego i działania ludzkiego (*actus humanus*), co najwyżej można by mówić o tzw. *actus hominis*» – tenże, *Prawo naturalne podstawą stosunków społecznych*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1973) 2, s. 51–52.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tenże, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, s. 283.

²² „Życie człowieka jest już określoną formą dobra, do rozwoju którego jest on nastawiony całą swą bytowością” – tenże, *Prawo naturalne podstawą stosunków społecznych*, s. 50–51.

do utrzymania życia i rozwoju człowieka. W zakresie potrzeb uwarunkowanych kręgiem kulturowym ten subiektywizm jest największy²³.

Uwzględniając różne potrzeby i wartości Mazurek wyróżnia trzy grupy praw człowieka: 1) osobowe i wolnościowe – polityczne i obywatelskie, 2) gospodarcze, społeczne i kulturalne, 3) solidarnościowe²⁴. W pierwszej grupie mieszczą się prawo do narodzenia, do życia i do rozwoju integralnego oraz prawo do wolności sumienia i religii, wolności słowa, poruszania się, do wolności zawierania małżeństwa i założenia rodziny, do uczestnictwa w życiu politycznym i wreszcie prawo do wolności od nędzy, strachu i przemocy. W drugiej grupie zawarte są prawa do pracy, prawo do pracy inicjatywnej, do posiadania własności, do sprawiedliwego wynagrodzenia, do zabezpieczenia społecznego, stowarzyszania się, opieki medycznej, do wykształcenia i wychowania, do tworzenia i korzystania z kultury i dorobku naukowego. Dużo troski poświęcał prawom gospodarczym jako tej części praw człowieka, w której najtrudniej o ich realizację w duchu katolickiej nauki społecznej, której nie uważał za konfesyjną, ale uniwersalną. Do trzeciej grupy praw należą: prawo do życia w pokoju, do życia w zdrowym środowisku naturalnym, do komunikowania się²⁵.

Oprócz przemysłów dotyczących praw osoby ludzkiej, Mazurek podejmował również refleksję nad prawami rodziny, dzieląc je na przysługujące poszczególnym członkom rodziny, małżeństwa oraz rodzinie jako całości²⁶. Rodzina jest więc rozumiana jako podmiot prawny, któremu podobnie jak osobie przysługują prawa wolnościowe, gospodarcze, społeczne i kulturalne. Podstawą jednak praw rodziny nie jest jednak godność osoby, jak w przypadku praw człowieka, ale wzajemnie się dopełniające prawa jej członków:

Prawa rodziny nie są sumą praw jej członków, tak jak rodzina nie jest tylko sumą osób ją stanowiących, lecz swoistą rzeczywistością społeczną, której przysługują też specyficzne prawa. Rodzina jako całość, jako podstawowa komórka społeczna, jest podmiotem praw, ale nie praw człowieka²⁷.

Podobnie jak w przypadku praw człowieka, Mazurek podkreślał nadrzędność praw rodziny nad prawem pozytywnym, ubolewając nad faktem, że to ostatnie nie uwzględnia podmiotowości rodziny²⁸. Listę praw rodziny, opartą na opublikowanych dokumentach, poświęconych tej kwestii²⁹, rozpoczyna prawo do

²³ Por. tenże, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, s. 283.

²⁴ Tamże, s. 284.

²⁵ Tamże, s. 284–285.

²⁶ Tenże, *Prawa człowieka a prawa rodziny*, s. 108–109.

²⁷ Tamże, s. 107.

²⁸ Tamże.

²⁹ Przede wszystkim na watykańskiej Karcie Praw Rodziny.

swobodnego zawarcia związku małżeńskiego za obopólną odpowiednio wyrażoną zgodą, następnie prawo do wolności religijnej, które gwarantuje, że warunkiem zawarcia małżeństwa nie może być niezgodna z sumieniem zmiana wyznania lub odrzucenie wiary religijnej.

Kolejnym uprawnieniem jest prawo do założenia rodziny wyrażające się w możliwości podejmowania decyzji co do czasu narodzin i liczby dzieci, z poszanowaniem prawa do narodzenia i uwzględnieniem naturalnego porządku. Widoczna jest także tutaj niepodzielność tych praw, ich integralny charakter. Realizacja ich bowiem zależy w dużym stopniu od możliwości korzystania z praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych człowieka³⁰.

Z kolei przysługujące rodzicom prawo do wychowywania potomstwa zgodnie z własnymi przekonaniami moralnymi i religijnymi jest naruszane w sytuacji, gdy państwo całkowicie ruguje formację religijną z systemu wychowawczego lub odmawia subsydiowania szkół wyznaniowych ograniczając w tym przypadku wolność mniej zamożnych rodziców co do wyboru szkoły dla swoich dzieci³¹. Podmiotowość prawna rodziny jako całości wyraża się nie tylko w wymienionych wyżej prawach wolnościowych, ale także gospodarczych, społecznych i kulturalnych. Rodzina ma więc również prawo do takiego systemu gospodarczego i społecznego, w którym organizacja pracy umożliwia jej wspólne życie, gwarantuje możliwość wspólnego odpoczynku oraz nie zagraża jedności i stabilizacji rodziny. Jednym z podstawowych praw jest również prawo rodziny do partycypacji w dochodzie narodowym, słusznej i sprawiedliwej płacy rodzinnej o charakterze dynamicznym czyli odpowiadającym wzrastającym potrzebom rodziny, zróżnico-

³⁰ „Wielu młodych ludzi jest zmuszonych z powodów gospodarczych przekładać na później zawieranie małżeństwa lub waha się co do jego zawierania. Brak mieszkania i bezrobocie powodują, że młodzi ludzie tracą często nadzieję na możliwość zawarcia małżeństwa, założenia i utrzymania rodziny. Często podaje się jako motyw podejmowania decyzji o dokonaniu aborcji trudną sytuację społeczną i gospodarczą kobiety (małżeństwa, rodziny). Innymi słowy, prawo dziecka do narodzenia, które łamane jest przez aborcję, wiąże się w pewnym zakresie ściśle z brakiem realizacji praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych” – tamże, s. 113–114.

³¹ Tamże, s. 116. Mazurek, dając wyraz swemu przekonaniu o uniwersalnym a nie konfesyjnym charakterze katolickiej nauki społecznej, zaznacza przy tym, że te postulaty mieszczą się w ramach praw człowieka, nie naruszając laickiego charakteru instytucji państwowych: „Dodajmy tu, że obowiązkiem państwa nie jest ochrona religii jako religii, lecz uznawanie i popieranie praw człowieka – ojca i matki do wolności religijnego wychowywania swych dzieci. Zachodzi przecież zasadnicza różnica pomiędzy religią a prawem do religijnego wychowania i do wolności religijnej oraz wyznawania jej nie tylko prywatnie, lecz także publicznie. (...) Państwo nawet deklarujące się jako laickie, jeśli faktycznie jest demokratyczne, oparte na wszystkich prawach człowieka, a nie na ideologii, nie może być neutralne wobec prawa rodziców do religijnego wychowywania swych dzieci, a także wobec innych praw, gdyż wówczas nie spełniłoby swego obowiązku wobec wierzących” – tamże.

wanym potrzebom dzieci, stosownie do ich wieku, a także ubezpieczenia i zabezpieczenia społecznego³². Prawa rodziny, podobnie jak prawa człowieka są zatem zorientowane na ochronę wartości wychodzących naprzeciw istotnym potrzebom ludzkim.

Należy także dodać, że odrębnym zagadnieniem, wyróżnianym przez lubelskiego myśliciela, w ramach praw człowieka, obok ich podstawy i treści, była ochrona tychże praw. Podkreślał on, że prawa człowieka są czymś jednolitym, natomiast i ochrona może przyjmować różne formy prawną i pozaprawną³³.

Postawione w tytule zagadnienie ochrony wartości przez prawa człowieka prowokuje postawienie pytania o to czy pojawiające się nierzadko opinie o wewnętrznych sprzecznościach w obrębie praw człowieka nie są wyrazem konfliktu zachodzącego pomiędzy wartościami, których mają być konsekwencją i których winny chronić. Uważa się bowiem, że zachodzi sprzeczność między prawami wolnościowymi a społecznymi, a zatem, że istnieje jakaś zasadnicza sprzeczność pomiędzy wolnością a równością względnie sprawiedliwością³⁴. Podejmując to zagadnienie Mazurek stwierdza, że konflikt występuje między filozofiami indywidualistyczno-liberalną i marksistowską, ponadto jest to konflikt interpretacji dotyczący konkretnych celów i wyboru celów zasadniczych oraz że jest to ostatecznie konflikt interesów zakamuflowany za fasadą wartości i praw człowieka:

we wszystkich tych poglądach uznających, że pomiędzy wolnością i równością występuje konflikt, tkwi błąd metodologiczny, który polega na tym, że sprzeczność interesów jednostek czy grup społecznych sprowadza się do napięcia między wartościami humanistycznymi, jakimi są wolność i równość³⁵.

³² Tamże, s. 118–119.

³³ „Ochrona godności osoby ludzkiej gwarantowana jest przez prawo wewnątrzpaństwowe i międzynarodowe oraz normy moralne, wychowanie, sprawiedliwy i wolnościowy porządek polityczny i społeczno-gospodarczy oraz rozwój gospodarczy krajów, w rodzinie zaś przede wszystkim przez miłość” – tamże, s. 104.

³⁴ „Pojawił się podwójny język praw człowieka, używa się go przeciwko samym prawom człowieka. Prawa człowieka stały się komponentami ideologii i polityki zostały po prostu upolitycznione. Demokracje zachodnie akcentują prawa wolnościowe, socjalistyczne zaś prawa społeczne. (...) Państwa zachodnie zarzucają państwom socjalistycznym, że naruszają prawa człowieka dopuszczając się internowania dysydentów i ograniczania swobód obywatelskich, państwa socjalistyczne zaś zarzucają zachodnim, że nie realizują dostatecznie praw społecznych np. prawa do pracy. Zachód domaga się więcej wolności, Wschód więcej sprawiedliwości. (...) Na tle zagrożenia prawa do życia i rozwoju, oświaty, kultury i opieki lekarskiej w społeczności globalnej, upolitycznianie praw człowieka i spór wokół nich między Wschodem i Zachodem – dodajmy państwami sytytymi – wydaje się być do pewnego stopnia hipokryzją, a humanizm krajów rozwiniętych jawi się jako humanizm egoistyczny i elitarny. Konflikt między Wschodem a Zachodem na tle realizacji praw człowieka przesłania ostrzejszy konflikt występujący między Północą a Południem” – tenże, *Krytyczna analiza praw człowieka*, s. 208.

³⁵ Tenże, *Godność jako wartość absolutna*, s. 265.

Przyczyną powstawania dylematu wolność czy równość jest błędny sposób rozumienia wolności oraz niewłaściwe zestawianie ich ze sobą³⁶ w oderwaniu od wartości absolutnej – godności osoby ludzkiej³⁷.

W wypowiedziach dotyczących dorobku naukowego Franciszka Janusza Mazurka, podkreśla się oryginalność jego myśli, polegającą na tym, że w publikacjach na temat praw człowieka konsekwentnie i w przekonujący sposób wykazywał, że nie można poprzestać na pozytywno-prawnym podejściu, kładąc nacisk na to, że należy sięgać do ontologii i deontologii praw człowieka tworząc fundament ich ochrony niezależny od aktów legislacyjnych. O wartości jego twórczości stanowi także jej interdyscyplinarny charakter, co jest rzadkością wśród publikacji poświęconych prawom człowieka³⁸.

Nauka o prawach człowieka, której poświęcił swoje życie, formułuje integralną koncepcję człowieka i jego godności będącej źródłem praw. Wobec tego muszą one tworzyć koherentną jedność. Nie tylko z resztą wspólna podstawa, ale także współzależność w zakresie realizacji przemawia za integralnym ujęciem praw człowieka. Syntezę tych praw stanowi prawo do rozwoju, formułowane na podstawie całościowej wizji człowieka. Natomiast jednostronne lub fragmentaryczne ujmowanie i realizacja praw wolnościowych czy społecznych uniemożliwiają integralny rozwój osoby³⁹. Takie ujęcie prawa do rozwoju jako syntezy wszystkich praw stanowi także wyraz odejścia od czysto prawnego ich rozumienia w kierunku interdyscyplinarnego ujęcia z położeniem nacisku na ochronę pozaprawną, w szczególności przez rozwój społeczno gospodarczy i kulturalny osiągany na drodze solidarnej współpracy wszystkich narodów. Zawarte są w nim elementy etyczne, polityczne, gospodarcze społeczne i kulturalne.

Integralność praw człowieka da się również ustalić na podstawie celu, dla którego są one proklamowane: ochrona godności ludzkiej i zapewnienie rozwoju

³⁶ „Wszędzie tam, gdzie rezygnuje się z wolności na rzecz równości lub odwrotnie pojawiają się dyktatury; wolność jako wartość obiektywna i uniwersalna bez równości staje się w zakresie korzystania z niej w życiu społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym przywilejem wąskiej elity. (...) wymienione wartości nie mogą być realizowane bez innych wartości, a przede wszystkim bez prawdy o godności osoby ludzkiej” – tamże.

³⁷ Tamże, s. 264–265.

³⁸ Por. J. Mariański, *Ksiądz Profesor Janusz Mazurek – niestrudzony obrońca godności ludzkiej* (www.kul.pl/franciszek-janusz-mazurek-1933-2009-sylwetka-i-publikacje-art._19232.html).

³⁹ „Człowiek, któremu nie zagwarantowano prawa kulturalnego do wykształcenia – analfabeta – nie może przecież korzystać z prawa do wolności wyrażania swych poglądów na piśmie. Osoba, która nie może korzystać z prawa do posiadania własności ani też z prawa do pracy i żyje w skrajnej nędzy, ma trudności z realizacją prawa do wolności zawarcia małżeństwa i założenia rodziny. Integralność wszystkich praw człowieka zawiera się także w ich treści. W prawach gospodarczych, społecznych i kulturalnych zawarte są prawa wolnościowe i odwrotnie” – tenże, *Prawa człowieka a prawa rodziny*, s. 103–104.

wszystkim ludziom bez jakiegokolwiek dyskryminacji. Całościowy rozwój może się dokonywać tylko wtedy, gdy realizuje się prawa wolnościowe społeczne i solidarnościowe.

Mówiąc o uniwersalnym charakterze praw człowieka nie można zapominać o uniwersalności obowiązków wynikających z tych uprawnień, ponieważ korelacja prawo – obowiązek jest nierozdzielna. W tym kontekście proponuje Mazurek popatrzeć na pomoc dla krajów Trzeciego Świata, traktowaną jeszcze wciąż w kategoriach jałmużny, a nie wypełnienia obowiązku wynikającego z prawa każdego do powszechnego używania dóbr i prawa do rozwoju⁴⁰.

Podkreślanie przez Mazurka drugiego korelatu praw człowieka – obowiązków, jak też dynamicznego ich charakteru, wyrażającego się w rozwojowości ich treści, pozwalają mieć nadzieję, że zarysowana przez niego koncepcja nie pozostanie w sferze marzeń nienadążających za rzeczywistością.

Human rights as the protection of the fundamental values in F. J. Mazurek's view

The paper shows Mazurek's conception of the dignity of the human being as the fundament of human rights and the purpose of their existence. According to Mazurek, the dignity of the person has an inalienable character and respecting it is a duty of every authority that is obliged to protect it. The human rights were in the centre of Mazurek's scholarly interests and he divided this problem into three parts: their fundamentals, contents which are developing, and protection that may assume legal or extra legal forms. He distinguished three groups of these rights: personal, social and sympathetic ones. The paper also presents Mazurek's reflection on family rights, which are superior in relation to the positive law just like the human rights. These rights implicate the obligation of other subjects to fulfil them, which brings about the realistic character of these rights.

⁴⁰ Tenże, *Krytyczna analiza praw człowieka*, s. 211.

WACŁAW FRONT

O możliwości doświadczenia etycznego w personalizmie integralnym Wincentego Granata

Czym jest doświadczenie etyczne? Jak je zdefiniować?

Przedzieranie się przez gąszcz uściśleń różnych systemów etycznych zapewne doprowadzi czytelnika do zestawienia kilku najbardziej trafnych określeń doświadczenia etycznego, a następnie do wybrania jednego z nich i uznania za najbardziej poprawne z jakichś określonych powodów. Jednak nie zmierzałbym w stronę teorii tworzonych przez etyki normatywne, lecz skupiłbym się na możliwie najbliższym ludzkiemu życiu intuicjom wiążącym ludzkie czyny z ich oceną moralną.

Najprostszą z możliwych konstatacji powyższego zagadnienia może być ta, w której ludzkie działanie podlega ocenie wewnętrznej i zewnętrznej. Obie te oceny wydają się elementami składowymi doświadczenia etycznego i niekiedy bardzo trudno rozstrzygnąć, która ma większe znaczenie. Podmiot działa i odbiera, rejestruje i ocenia swoje czyny jako moralnie dobre lub złe oraz odbiera zewnętrzną, od innych osób, ocenę swoich czynów. Wartość działania pojawia się więc w wyniku tegoż działania, nie inaczej. Doświadczenie etyczne jest więc swego rodzaju sprawdzeniem się – próbą podmiotu – w jego działaniu w obliczu wartości, które podmiot ten uznaje za moralnie dobre lub złe.

Warto tu nadmienić, że *Leksykon filozoficzny* PWN zasadniczo poddaje w wątpliwość możliwość, a tym bardziej pewność, doświadczenia etycznego¹. Z kolei według jednej z klasycznych pozycji polskiej etyki – *Zarysu etyki ogólnej* T. Ślipki – w etyce

¹ W. Łagodzki, G. Pyszczyk, *PWN Leksykon. Filozofia*, hasło: doświadczenie, Warszawa 2000, s. 102: „Sporne jest istnienie innych form [doświadczenia], m.in. takich, jak specyficzne doświadczenie wartości (etyczne i estetyczne)”.

do kategorii doświadczenia zalicza się refleksję, jakiej człowiek dokonuje nad własną świadomością moralną i jej ideami, czyli zdolność uświadamiania sobie stanów własnej świadomości moralnej. Są to więc akty intelektualne, a nie zmysłowe, zwrócone ku równie intelektualnym aktom mającym za przedmiot odpowiednie treści moralne².

Dzieje się tak według Ślipki zarówno w przypadku doświadczenia wewnętrznego, jak i zewnętrznego.

Czy to jednak właściwe i jedyne ujęcie tej kwestii? Czy rzeczywiście doświadczenie etyczne należy rozpatrywać jedynie w kategoriach spekulatywnych i intelektualnych?

Sądzę, że ciekawe ujęcie tej tematyki, zmierzające w kierunku przyjęcia prawdziwości i wiarygodności doświadczenia etycznego, proponują koncepcje personalistyczne. Wydaje się, że etyka powinna być ściśle powiązana z zainteresowaniami personalizmu. Oczywiście prymarnym zagadnieniem tegoż jest osoba i jej struktura ontologiczno-metafizyczna. Niemniej jednak personalizm zazwyczaj wiąże się z ujęciami chrześcijańskimi i jego antropologia w sposób dość oczywisty prędzej czy później dociera do pytania o ludzkie czyny i ich wartość moralną. Dlatego też zwykle personalizm rozważa zagadnienia etyczne i prowadzi do pytań o ocenę moralną czynów osoby.

Zmierzalby tu w kierunku określenia problemu w ramach koncepcji personalistycznej dlatego, że zasadne staje się w personalizmie pytanie o to właśnie, jak podmiot jako osoba doświadcza siebie i moralności w działaniu, w świecie, wobec innych i wśród innych. Dlatego wydaje się, że właściwym źródłem oparcia moich rozważań na temat doświadczenia etycznego mogłaby być fenomenologiczno-personalistyczna filozofia Karola Wojtyły, skupiająca się na człowieku w działaniu.

Dla Wojtyły źródłowe pytanie etyki brzmi: co jest moralnie dobre, a co złe w czynach ludzkich? W pytaniu tym autor *Osoby i czynu* wskazuje na pierwotną, prymarną sferę ludzkiego działania oraz na to, że najpierw w działaniu (lub po) pojawia się w podmiocie refleksja natury etyczno-moralnej. Działanie jest podstawową kategorią Wojtyłowskiej teorii osoby, tak więc etyka Wojtyły pyta o dynamicznego człowieka. Osoba rozpoznaje tu siebie i swoje czyny najpierw w działaniu, w tym sensie doświadczenie etyczne jest jakby pierwotne i źródłowe dla ewentualnej późniejszej refleksji. Przyjmuje się tu zatem całkowicie dynamiczną strukturę człowieka, co zapewne jest konsekwencją fenomenologicznych źródeł wiedzy naukowej Wojtyły³.

² T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 19.

³ Por. A. Półtawski, *Fenomenologiczne podstawy etyki według Karola Wojtyły*, tekst cytowany za: <http://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl>

Dla Karola Wojtyły doświadczenie jest tzw. doświadczeniem całościowym: jest równocześnie zrozumieniem wewnątrz doświadczenia, wolnym od wszelkich „systemowych a priori”. Wewnątrz tego doświadczenia zostaje umieszczone przeżycie dobra i zła moralnego, co można by nazwać doświadczeniem moralności. Doświadczenie czynu ludzkiego to przeżycie faktu typu „ja działałam” – jest to wtedy działanie podmiotu, a nie dzianie się czegoś w nim. Tzw. samostanowienie to odróżnienie przez podmiot dziania się od działania. Dla Wojtyły istotne również jest i to, że sprawczość podmiotu („ja działałam”) wiąże się z odpowiedzialnością, a więc z aksjologiczną (etyczną) zawartością czynu. Władzą samostanowienia osoby jest wolna wola. Wojtyła nazywa ją „centralną władzą duszy”. Podążając za św. Tomaszem, Wojtyła podkreśla, że samostanowienie jest właściwością osoby (substantia), a właściwość ta urzeczywistnia się (ujawnia) poprzez wolę, która jest władzą na poziomie przypadłościowym. W koncepcji samostanowienia nie tylko następuje skierowanie podmiotu ku wartości. Jest tu obecne coś więcej: człowiek decyduje nie tylko o skierowaniu się ku wartości, ale decyduje też o sobie. Jest więc osoba nie tylko sprawcą czynów, ale i twórcą siebie⁴.

W ten sposób Wojtyłowska koncepcja samostanowienia tłumaczy doskonale realność i osobowy charakter wartości moralnych. Wskazuje też, że doświadczenie etyczne jest doświadczeniem praktycznym, ponieważ odbywa się w ramach praktycznego doświadczenia życiowego człowieka (doświadczenie całościowe).

Etyczny wymiar personalizmu integralnego

Czy o podobnym wymiarze praktycznym doświadczenia możemy mówić w personalizmie Wincentego Granata⁵?

Jego dorobek naukowy najpełniej i najlepiej reprezentuje trylogia: *Osoba ludzka. Próba definicji* (Sandomierz, 1961), *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego* (Poznań, 1976) oraz *Personalizm chrześcijański* (Poznań, 1984). Wydaje się, że w dziełach tych Granat rzeczywiście najściślej wyłożył swoją doktrynę teo-

⁴ Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 421–432.

⁵ Wincenty Granat (1900–1979) był teologiem i filozofem. W latach dwudziestych studia na Uniwersytecie Gregorianum zakończył dwoma doktoratami: właśnie z teologii i filozofii. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pracował jako wykładowca od 1952 roku. Później został rektorem tej uczelni (pełnił funkcję w latach 1965–1970), jednak zrzekł się urzędu z powodów zdrowotnych. W. Granat prowadził również ożywioną działalność duszpasterską i kościelną: był m.in. katechetą, organizatorem instytucji charytatywno-oświatowych, wykładowcą i ojcem duchownym w seminarium sandomierskim, a także cenzorem wydawnictw kościelnych. Zob. K. Guzowskiego *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego* opublikowanym w dziele zbiorowym pt. *Personalizm polski* pod red. M. Ruseckiego, Lublin 2006, s. 454–456.

logiczno-filozoficzną, nazwaną przez niego samego personalizmem integralnym. Warto zauważyć, że Granat w swoich głównych dziełach przebył drogę od filozofii do teologii i właśnie pierwsza książka – *Osoba ludzka* – jest najbardziej filozoficzna, dlatego na niej głównie skupię moją uwagę.

Istotną uwagę o koncepcji personalizmu integralnego Wincentego Granata przedstawia K. Guzowski we wspomnianym już przeze mnie artykule pt. *Personalizm polski*. Píše on, że zdaniem W. Granata

psychologia, etyka i socjologia – jako nauki empiryczne – docierają przy pomocy sobie właściwych metod jedynie do opisu osobowości. Opisują więc kolejno: „osobowość psychiczną”, „osobowość etyczną” i „osobowość społeczną”. „Osobowość” oznacza fundamentalne cechy działaniowe osoby, na których koncentruje się każda z dziedzin: świadomość „ja”, wolność w relacji do wartości, relacyjność i byt społeczny osoby⁶.

Faktycznie wydaje się, że w ramach koncepcji personalizmu integralnego, prowadzącego do swoistego stopienia osoby i kilku jej osobowości w jednolitą, ale dynamiczną metafizyczną całość, pomysł rozróżniania tych sfer jest zasadny, bo dobrze oddaje realność istnienia w bycie jego metafizycznego pnia, a z drugiej pokazuje możliwość autentycznego, realnego i empirycznego kontaktu bytu z rzeczywistością tego świata. Guzowski wyraźnie podkreśla u Granata akcent położony na dynamikę osoby i osobowości:

osoba jest podstawą metafizyczną dla tych wielkości, jest tajemnicą, która się ujawnia (objawia) w dynamice każdej osoby na drodze jej samorealizacji i tworzenia kultury. Owa dynamika osoby domaga się przyjęcia niezmiennego fundamentu ontologicznego oraz cech istotnych, poprzez realizację których człowiek realizuje się jako osoba. Personalizm integralny jest właśnie konsekwencją w miarę integralnej definicji osoby⁷.

Wincenty Granat podaje następującą definicję integralnej osoby ludzkiej:

integralna osoba ludzka jest to jednostkowy, substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny (w celu harmonijnego ubogacenia siebie i ludzkości w zakresie całego bytu)⁸.

Definicja ta jest jednak produktem finalnym jego wcześniejszych rozważań. Upřednio zasadnicza metoda analiz samego Granata polega bowiem na wyraźnym rozdzieleniu, aczkolwiek rozdzieleniu formalnym, „osoby” od „osobowości”. Autor *Osoby ludzkiej* najpierw opisuje różne „przejawy” osoby w postaci osobowości, uznając je za elementy składowe osoby jako całości, czyli osoby integral-

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, s. 293.

nej, by dopiero w końcowych partiach swojej pracy doprowadzić do syntezy w postaci definicji osoby integralnej.

W pewien sposób takie spojrzenie na pojęcie osoby integralnej wydaje się dość oczywiste. K. Guzowski pisze nawet, że „pojęcie »personalizm integralny« jest tautologią, bo integralność jest warunkiem *sine qua non personalizmu*”⁹, jednak dopiero po uważnym przyjrzeniu się przemyśleniom W. Granata można zrozumieć, dlaczego wybiera on taką drogę.

Jak pisze K. Krajewski, osobowość to „aspekt czy wymiar integralnie rozumianej osoby”¹⁰. Na czym ten aspekt polega? Nawiązuje tu Granat do koncepcji św. Tomasza i nazywa osobowość etyczną tak:

podmiot świadomy i rozumny, jaki w związku z całą ludzką społecznością dąży w sposób uporządkowany, lecz nie przymuszony ku wszelkiej prawdzie i dobru, ubogacając siebie i ludzkość¹¹,

natomiast nieco zmodyfikowana definicja pojawia się w *Personalizmie chrześcijańskim* i brzmi następująco:

Osobowość etyczna jest to ludzka osoba integralna działająca w zakresie wartości religijno-moralnych i będąca odpowiedzialna za swoje działanie¹².

Istotną rzeczą jest fakt rozróżnienia przez Granata osoby antropologicznej i osobowości etycznej. W pewien sposób osoba antropologiczna jest strukturą metafizycznie zamkniętą, natomiast osobowość etyczna to struktura otwarta, bo istnieje na zewnątrz świata, w kierunku innych. To otwarcie się osobowości etycznej na świat jest źródłem jej dynamizmu i źródłem doświadczenia moralnego¹³.

Dla W. Granata personalizm jest właściwie pewną postawą badania rzeczywistości człowieka. Autor *Osoby ludzkiej* woli nie nazywać personalizmu filozofią. Pyta raczej, którą z filozofii i jej metod najlepiej „dopasować” do personalizmu, aby najlepiej wykorzystać jej zaplecze badawcze i metodologiczne. Wyjaśnia tak:

Skoro tak ściśle istnieją relacje między filozofią a personalizmem, to od razu nasuwa się pytanie, jaki obrać filozoficzny system i jak należy go uzasadniać czy po prostu uznać za niesprzeczny i oprzeć na nim teorię personalizmu¹⁴.

⁹ K. Guzowski, *Personalizm i dziedzictwo niepersonalizmu* [w:] G. Barth, *Ku pełni osoby w Chrystusie. Wincentego Granata personalizm integralny*, Lublin 2009, s. 10.

¹⁰ Por. K. Krajewski, *Etyczny status osoby. Propozycje Wincentego Granata i Karola Wojtyły*, [w:] G. Barth (red.) *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, Lublin 2011, s. 139–148.

¹¹ W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 211.

¹² W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 71.

¹³ Por. K. Krajewski, *Etyczny status osoby*, dz. cyt., s. 140.

¹⁴ W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 227.

Następnie Granat wyraża obawę, że „uzasadnienie i obrona jakiegoś wybranego systemu wprowadziłaby do teorii personalizmu integralnego całą metafizykę”¹⁵, w związku z tym należy jako bazę rozważań wskazać „sylwetkę człowieka empirycznego”¹⁶, która to „w swych istotnych elementach nie ulega przekształceniu”¹⁷. Uzasadnia to Granat następująco:

Od jakichkolwiek teorii o człowieku należy wymagać, aby przynajmniej nie były w konflikcie z danymi empirycznymi. Skoro się wykaże ponadto, że niektóre teorie dają logiczne wyjaśnienie faktów lub że ułatwiają rozwój empirycznych przymiotów człowieka, będzie to dalsza ich wartość¹⁸.

Porządkując: w opisie osoby i osobowości W. Granat stosuje metodę empiryczno-indukcyjną, a w opisie osobowości etycznej odwołuje się do etyki jako nauki empirycznej. Traktując „osobę” jako kategorię pełną i idealną, widzi przejawy tejże w „osobowościach” mających jak najbardziej realny (empiryczny właśnie) kontakt z rzeczywistością świata¹⁹.

Prześledźmy ten tok myślenia na przykładzie analizy struktury osobowości etycznej, jednocześnie zwracając uwagę na możliwość doświadczenia etycznego.

Osobowość etyczna zakłada istnienie psychicznej, a przymioty jednej i drugiej znajdują się w pełnej, tj. integralnej ludzkiej osobie, obejmującej całość bytowej struktury człowieka. Osobowość etyczna i psychiczna nie są odrębnymi podmiotami: byłoby to dzielenie człowieka niezgodne z rzeczywistością. Ten sam podmiot rozpatrywany jako centrum faktów świadomości jest osobowością psychiczną, analizowany zaś w swoich funkcjach nieprzymusowego wyboru nazywa się osobowością etyczną²⁰

– pisze W. Granat. Opisowi elementów etycznych i społecznych poświęca autor sporą część swojej pracy. Posługuje się tutaj metodą analogiczną do zastosowanej w innych częściach swoich rozważań. Poddaje krytyce kilka stanowisk etycznych, wypunktowując jego zdaniem ich słabe strony, a następnie buduje własne wnioski.

Krytyce ulegają tu następujące koncepcje: kantowska etyka powinności, etyka Nicolaia Hartmanna (która zdaniem Granata „dalece wyolbrzymia autonomię człowieka”²¹) oraz przynajmniej niektóre wersje moralności proponowane przez egzystencjalistów (problem winy, niepokoju, troski). Według Granata Immanuel Kant, który rozumiał wolność osoby jako władzę istoty poddanej pra-

¹⁵ Tamże, s. 228.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. G. Barth, *Współczesny fenomen osoby*, dz. cyt., s. 99–105.

²⁰ W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 206.

²¹ Tamże, s. 204.

wom rozumu²², doprowadził do absolutyzacji wolności i autonomii człowieka. Jeszcze dalej poszedł N. Hartmann, ponieważ dostrzegł sprzeczność pomiędzy nieograniczoną wręcz autonomią człowieka a Bogiem jako bytem ograniczającym tę ludzką wolność.

Toczy też tu Granat obszerny spór z Leszkiem Kołakowskim, prezentującym wówczas²³ poglądy wyraźnie lewicowe, o to, czy moralność katolicką można uznać za humanistyczną, czy też nie. Zderza się chyba w tym sporze w sposób bardzo charakterystyczny, mocno obecny w XX wieku, konflikt świeckiego i religijnego rozumienia całokształtu człowieczeństwa²⁴. Pytanie o to, czy moralność chrześcijańska jest moralnością antyhumanistyczną, było wówczas pytaniem strategicznym i nie dziwny się Granatowi i jego polemicznej retoryce.

Podstawy etyki personalistycznej

Podstawy etyki personalistycznej widzi Granat w rozważaniach św. Tomasa. W *Osobie ludzkiej* podrozdział poświęcony tej kwestii nosi znamieny tytuł *Aktualność rozstrzygnięć Tomaszowych*²⁵ i rozpoczyna się od dość znamienego wstępu. Píše Granat:

Od św. Tomasza z Akwinu po wiek XX psychologia, etyka, metafizyka wykonały daleką podróż w głąb i wszerej ludzkiej natury i o tym należy pamiętać przy studium personalizmu. Św. Tomasz nie podał np. pełnego i oryginalnego opisu integralnej osoby, lecz posłużył się określeniem Boecjusza, przeprowadziła jednak po wielokroć uzupełnienia owej tak często przez filozofię i teologię średnio-wieczną analizowanej definicji. Tak samo nigdzie w swoich dziełach Akwinata nie podaje opisu osobowości etycznej, choć łatwo tam znaleźć poszczególne rozproszone elementy, z których da się ułożyć całość²⁶.

Autor *Osoby ludzkiej* wyraźnie podkreśla, że z rozważań Tomasza, mimo iż rozproszonych, da się jednak ułożyć rozsądną całość. Jednakowoż sam Granat rekonstruując poglądy św. Tomasza, pokazuje ich jakościową i myślową aktualność. Dodatkowo, według Granata,

ideał osobowości etycznej formalnej i treściowej szkicowany przez św. Tomasza stanowi syntezę moralności w ujęciu Arystotelesa i Ewangelii, głoszonej przez Kościół²⁷.

²² Por. tamże, s. 203.

²³ Artykuł w *Po Prostu* (1956, nr 3).

²⁴ Por. *Osoba ludzka*, s. 212–222.

²⁵ Por. tamże, s. 207–211.

²⁶ Tamże, s. 207.

²⁷ Tamże.

Autor zestawia tu i ukazuje w aktualnym świetle kilka istotnych myśli Akwinaty. Po pierwsze, według Tomasza osoba nie jest bynajmniej narzędziem, lecz ośrodkiem działania, indywidualnym podmiotem²⁸. Wolność ta nie jest wolnością od zewnętrznych czynników takich jak na przykład biologizm, instynkt czy społeczeństwo, lecz autodeterminacją, bo to człowiek jako osoba jest panem swoich czynów. Po drugie przyjmujemy również, że człowiek działa w świetle dobra, a zatem jako osoba jest on naturalnie przez to dobro pobudzany do czynów oraz może dokonywać wyboru pomiędzy dobrem a złem (wartościami). Po trzecie struktura etyczna osoby oparta jest u Tomasza na *Etyce Nikomachejskiej* oraz nauczaniu Kościoła. Do elementów arystotelesowskich (usprawnień i cnót) dołącza Tomasz cnoty teologiczne, łaskę i dary Ducha świętego. Po czwarte człowiek jest istotą autoteologiczną. Jako byt rozumny (intelektualna substancja) zawiera w swoim umyśle jakby całość bytu. Dlatego też nie jest narzędziem, lecz ośrodkiem działania. Po piąte, jeśli chodzi o relacje społeczne osoby etycznej, św. Tomasz nie rozwinął mocno tego zagadnienia. Jednakże wielokrotnie podkreśla on, że człowiek jako istota społeczna i mająca w sobie obraz Boga, nie jest podporządkowany społeczeństwu, ale jakby stworzony do życia (współistnienia) w tym społeczeństwie. Warto to porównać z koncepcją imperatywu moralnego i powinności u I. Kanta. Po szóste, Tomasz dostrzega w człowieku wartościującym podmiot tworzący kulturę. Działania osoby (w zakresie materialnym i duchowym) nastawione są na możliwie pełny rozwój, nawet z uwzględnieniem możliwości popełnienia błędów, jednakże celem ostatecznym jest życie wiekuiste. Po siódme, osobowość etyczna ma udział w życiu Boga. Człowiek ma w duszy prawo naturalne, dające mu możliwość rządzenia sobą, innymi ludźmi i wszystkimi rzeczami, w ten sposób rozumnie może uczestniczyć w Opatrzności Bożej.

Na podstawie takiej analizy koncepcji osobowości etycznej według św. Tomasza W. Granat podaje swoją definicję osobowości etycznej, która, przypomnijmy, brzmi:

podmiot świadomy i rozumny, jaki w związku z całą ludzką społecznością dąży w sposób uporządkowany, lecz nie przymuszony ku wszelkiej prawdzie i dobru, ubogacając siebie i ludzkość.

Problematyka wolności w kontekście personalizmu integralnego

Wincenty Granat podejmuje również problem wolności. Wydaje się on istotny w rozważaniach o możliwości doświadczenia etycznego. Może on również być potraktowany jako uzupełnienie rozważań o osobowości etycznej.

²⁸ Tamże, s. 207–211.

Granat wymienia jednym tchem różne typy wolności, natomiast za najważniejszą (fundament innych) uznaje wolność psychologiczną, niekiedy zwaną metafizyczną²⁹. W rozważaniach o wolnej woli wyraźnie zastrzega, że wszelkie systemy redukcjonistyczne pozbawiają człowieka tej możliwości i zawsze jakoś sprowadzają go do funkcji czegoś, na przykład mechanizmu, materii oraz prowadzą do pesymizmu i wewnętrznej monotonii. Z kolei autodeterminizm pozwala człowiekowi na nadanie swojemu życiu sensu, tworząc w osobie właściwie nowy rodzaj bytu, czyli świat wartości moralnych³⁰. Granat stara się wskazać, że wewnątrz wolnej woli istnieje aktywizująca siła, dająca jej możliwość pierwotnego wyboru między działaniem a niedziałaniem (autodeterminizm) i że siła taka nie występuje w świecie fizycznym (czyli jest możliwa tylko w człowieku ze względu na jego strukturę bytową)³¹. Takim elementem dynamizującym wolę może być według Granata dążenie do dobra, jest to więc odniesienie tomistyczne³².

Dla Granata ujęcia tej problematyki według materializmu dialektycznego (Marks, Lenin, Plechanow) są absolutnie nie do przyjęcia³³, natomiast podejmuje on dyskusję z ujęciami egzystencjalistów. Granat dostrzega, że

pojęcie wolnej woli przesuwają się w egzystencjalizmie z terenu psychologicznego na bytowy i nie oznacza jakiejś swobody wyboru między tak i nie, lecz wskazuje w ogóle na fakt realizacji jednej z wielu możliwości; człowiek wtedy staje się sobą, wyzwala z anonimowej masy, z nacisku opinii i zwyczajów czy zadawnionych poglądów³⁴.

Najbardziej oryginalną i ciekawą analizę problemu wolności dostrzega Granat u Karla Jaspersa. Według Granata wolność u Jaspersa dotyka granicy transcendencji, ponieważ poprzez decyzje podejmowane przez człowieka otwiera się ponad nim świat, który już nie jest jego rzeczywistością. Jednakowoż to zawsze wiąże się z winą (die Schuld)³⁵. Píše Granat:

Analiza egzystencjalnej wolności prowadzi K. Jaspersa do stwierdzenia, że w jej wnętrzu znajduje się wina niezmierzona i nieokreślona; człowiek próbuje

²⁹ W książce *Osoba ludzka* w przypisie na s. 229 autor tak tłumaczy tę zależność: „Każda forma wolności opiera się na przekonaniu, że człowiek jest duchową i rozumną istotą, i jako taki jest absolutną wartością osobową i samoistnym bytem. To przekonanie mówi o istnieniu wolnej, nienaruszalnej i niezniszczalnej osobowości. To przekonanie o wolnej, nienaruszalnej i niezniszczalnej osobowości jest treścią i nakazem metafizycznej wolności, a przekonanie o jej istnieniu jest podstawowym „korzeniem i odżywką”; z niej pochodzą inne wolności.”

³⁰ W. Granat, *Osoba ludzka*, s. 230–231.

³¹ Por. tamże, s. 232–233.

³² Tamże, s. 233.

³³ Tamże, s. 234–236.

³⁴ Tamże, s. 237.

³⁵ Tamże, s. 239.

się pozbyć owej winy, lecz jest to niemożliwe, gdyż ona wynika z samej wolności, a ilekroć razy „walczę przeciwko winie, już jestem winny dzięki wolności, z tej zaś winy nie mogę się pozbyć bez winy zaparcia się wolności”. Istnienie staje się niemożliwe bez wolności, ta zaś zawiera w sobie ontologiczną winę, jaka polega na wyborze samego siebie przez siebie. Skoro człowiek wraca do ciemni swego „ja” nie rozświetlonej nigdy w całości, to staje się mu jawne, że „gdzie jest cały samym sobą, nie jest już więcej tylko samym sobą”³⁶.

Wincenty Granat wypowiada się również w kwestii świadomości wolnej woli, widząc w niej podstawę dla stwierdzenia faktu psychologicznej wolności. Opiera się tutaj dość mocno na badaniach H. Bergsona (choć wielokrotnie go również krytykuje). Bergson na bazie intuicji uznaje wolność za fakt oczywisty, a deterministom zarzuca błąd niedostrzegania trwania jako podłoża świadomościowego. Bergson twierdzi, że nasza wolność jest wynikiem wypływanego czynów z osobowości³⁷. Dla Granata te wywody są istotne, bo polemizują z determinizmami i bronią introspekcji³⁸. Jak sądzę, autor dostrzega w poglądach zarówno Bergsona, jak i Jaspersa pewną możliwość samostanowienia człowieka w zakresie własnego bytu, doświadczenia etycznego i doświadczenia woli.

Granat pełne oparcie tej problematyki znajduje u św. Tomasza, który uważał, że wola dąży do dobra poznanego przez rozum. Taka dążność woli jest konieczna, gdyż cel ostateczny, jakim jest szczęście, jest przecież celem ostatecznym.

Dla Granata wolność woli jest w tłumaczeniu, czym jest osoba integralna, absolutnie konieczna. Píše on tak:

Wolność woli tak ściśle łączy się ze strukturą osoby integralnej i osobowości etycznej, że nie da się o nich pomyśleć bez tego przymiotu; po prostu personalizm, szczególnie w integralnym ujęciu, bez idei wolnej woli i odpowiedzialności byłby pustym frazesem. Wolność woli jest największym przywilejem człowieka i decyduje o jego wielkości i godności; wynosi ona człowieka ponad cały wszechświat materialny, daje uczestnictwo w wolności samego Boga, tworzy z człowieka odrębną i niepowtarzalną jednostkę i dlatego należy do jednej z najważniejszych podstaw personalizmu. Dzięki wolności człowiek może tworzyć sam siebie i ustawicznie doskonalić, zgodnie z ideałem, jaki sobie postawił, dzięki wolności człowiek może stać się nowym stworzeniem (Ga 6, 15)³⁹.

³⁶ Tamże, s. 239 i odwołanie do Richard Müller-Freienfels, *Die Philosophie der Individualität*, Leipzig 1923.

³⁷ Tamże, s. 251.

³⁸ Tamże, s. 252.

³⁹ Tamże, s. 258.

Uwagi końcowe

Co zatem w koncepcji personalizmu integralnego Wincentego Granata mogłoby wskazywać na możliwość doświadczenia etycznego?

Jak sądzę, istnieje kilka takich czynników. Pierwszym z nich jest sama struktura osoby i osobowości, czyli rozgraniczenie i wyodrębnienie osobowości etycznej w ramach osoby ontologicznej. Wyodrębnienie to pozwala na wytworzenie osobowości etycznej jako swoistej sfery „buforowej” pomiędzy osobą ontologiczną a światem, sfery wyspecjalizowanej do kontaktu ze światem zewnętrznym i innymi ludźmi na poziomie etyczno-moralnym, co powinno wiązać się z czynnikiem doświadczenia. Jeżeli funkcjonowanie osobowości etycznej ma polegać na kontakcie z innymi i rzeczywistością, musi ono być oparte także na doświadczeniu empirycznym, które może i powinno być źródłem doświadczenia etycznego.

W kontekście zewnętrznego nastawienia osobowości etycznej W. Granat podkreśla wyraźnie specyficzną „otwartość” osobowości etycznej, jej istnienie „ku innym”, co może nieco przypominać ujęcie dialogistów, niemniej jednak jeżeli „otwartość” ta jest cechą konstytutywną osobowości etycznej, to musi ona w sobie z definicji zapośredniczać możliwość doświadczenia innych. Jeszcze inaczej nazywa tę „otwartość” G. Barth, który pisze, że u W. Granata

występuje swoista hermeneutyka „osoby poprzez osobowość”. Osobowość rozumiana jako układ otwarty na otoczenie sprawia, że cała koncepcja osoby nabiera dynamiki i wielobarwności. Osobowość nie jest tylko fenomenem podmiotowego „ja”, ale także jego interpretacją⁴⁰.

To wiąże się z elementem innego jeszcze typu otwartości osobowości. Mam na myśli otwartość na wartości moralne, mocno przez Granata podkreślana. Dla autora *Osoby ludzkiej* wartości moralne stanowią pewien idealny zespół czynników (istotnie powiązanych również ze sferą religijną), do których osobowość etyczna ma zmierzać w ramach swojej dynamiki i je odkrywać. To zmierzanie i dynamika wskazują na możliwość działania i doświadczenia wartości, czyli przenoszenia ich ze sfery idealnej do realnej. Jak pisze K. Krajewski, u Granata „istota osobowości etycznej polega na przenoszeniu idealnego świata wartości do sfery realnej”⁴¹. K. Wojtyła wskazywałby raczej na możliwość odkrywania i tworzenia wartości przez działający podmiot. Ale koncepcja wolnej woli w ujęciu W. Granata, może owszem, nosi wyraźne znamiona tomistyczne, jednak Granat dość mocno rozbudowuje ją o wymiar dynamiczno-fenomenalny, pokazując wolę w praktycznym działaniu osobowości etycznej. Jak podkreśla, wolność wyboru

⁴⁰ G. Barth, *Współczesny fenomen osoby*, dz. cyt., s. 70.

⁴¹ K. Krajewski, *Etyczny status osoby*, dz. cyt., s.141.

(którą wiąże z wolnością psychologiczną), jest podstawą realizowania wartości, które dokonuje się w czynie, w działaniu, a więc zawiera aspekt doświadczalny. Ważne jest więc w personalizmie integralnym Granata, że osoba nie tylko może realizować wartości, czyli zmierzać do odkrycia idealnych i realizować je w doświadczeniu życiowym, ale również może wartości te samodzielnie tworzyć.

Na możliwość doświadczenia etycznego wskazuje również u Granata teoretyczne „rozbicie” osobowości na strukturę formalną i treściową. Granat mówi o pewnym formalistycznym ideale osobowości, ale i tak wskazuje na konieczność dążenia do jego realizacji przez osobę i wyraźnie zaznacza, że człowiek na gruncie etycznym jest osobowością etyczną rzeczywiście. Píše Granat także, że gdy szukać minimum określenia osobowości etycznej, to za takie należałoby uznać ideę wolności empirycznej, bo „nawet zwolennicy determinizmu mogliby się zgodzić, że człowiek w zewnętrznym swym postępowaniu jest wolny”⁴².

Ostatnia kwestia to fundamentalne i świadome nawiązania w personalizmie integralnym Granata do filozofii św. Tomasza. Filozofia ta jest z gruntu realistyczna (na wzór Arystotelesa) i oparta na doświadczeniu. Byt działa w realnym świecie na podstawie doświadczenia, więc jest twórcą i uczestnikiem doświadczenia etycznego.

Można więc z całą pewnością mówić o możliwości doświadczenia etycznego w personalizmie integralnym Wincentego Granata.

On the opportunity of the ethical experience in the integral personalism of Wincenty Granat

Following the concept of Wincenty Granat integral personalism, one can perceive the clearly outlined issues of the ethical experience including the problem of human being's structure and personality. W. Granat underlines noticeably a specific “openness” of ethical personality, its existence “towards the others”.

An opportunity of ethical experience is indicated by Granat's theoretical “split” of personality into formal and material structure. Granat describes a certain formalistic paragon of personality. However, he points at the necessity to head towards its implementation by a person and indicates clearly that human being on the ethical foundation constitutes the ethical and realistic personality. The last issue is linked with the fundamental and conscious reference to St. Thomas' philosophy in the integral personalism of Wincenty Granat. This philosophy is in fact realistic and based on experience. Being acts in the real world on the basis of experience, then he is the creator and participant of the ethical experience.

⁴² W. Granat, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 205.

Tomasz Mróz

Sokrates i Platon w interpretacji konserwatywnego
polityka i filozofa Wojciecha Działuszyckiego (1848–1909)
Socrates and Plato interpreted by the conservative philosopher
and politician Wojciech Działuszycki

TOMASZ MRÓZ

Sokrates i Platon w interpretacji konserwatywnego polityka i filozofa Wojciecha Dzieduszyckiego (1848–1909)

Historia filozofii wśród prac literackich Wojciecha Dzieduszyckiego nie zajmuje poczesnego miejsca, o ile pisząc o nim nie zapomina się o jego zainteresowaniach historiozoficznych, czy ogólniej filozoficznych, to w rekonstrukcjach jego poglądów i przeglądach prac brak opracowań poświęconych jego historii filozofii. Historię filozofii Dzieduszycki wygłaszał dla różnych słuchaczy, dlatego też warto przyjrzeć się, w kontekście filozofii Platona, jaki jego wizerunek i jakie treści przekazywał publiczności nieprofesjonalnej, a jaki studentom uniwersytetu.

Dzieduszycki miał wykształcenie filozoficzne i niewątpliwie Platona znał. Doktorat obronił w 1871 r., następnie odbył podróż do Włoch, gdzie zainteresował się kulturą antyczną, później jeździł także do Grecji. Pierwotne zainteresowanie z czasem przeszło w „kult klasycyzmu”¹, objawiający się np. tym, że Dzieduszycki w towarzystwie zaczynał mówić po grecku bądź po łacinie². Filozofia, głównie antyczna, była jego strawą codzienną, jak pisał Tadeusz Sinko, dodając anegdotę: „Gość, szukający go przy robotach rolnych w Olszanicy czy Jezupolu, spotykał go nieraz wracającego na furze pełnej snopków, zatopionego w lekturze Sofoklesa lub Platona”³. Najważniejsza, interesująca w kontekście Platońskim, praca hrabiego-filozofa została wydana dopiero po jego śmierci, jednak już wcześniej w prelekcjach wygłaszanych w Warszawie w 1880 i 1881 r. dawał wyraz swoim poglądom na historię filozofii, a także na Platona. Była to seria wykładów na zaproszenie Towarzystwa Osad Rolnych, przy pełnej sali ratuszowej. Zebrane podczas prelekcji fundusze miały być przeznaczone na osadę rolno-rzemieślniczą

¹ A. Piskor, *Siedem ekscelencji i jedna dama*, Warszawa 1959, s. 282.

² Tamże, s. 296–297.

³ Ts. [Tadeusz Sinko], Wojciech hr. Dzieduszycki. *Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna*. Brody–Lwów, „Czas” 1914 R. LXVII, nr 128, s. 4–5.

w Studzieńcu. W najobszerniejszej prasowej relacji z tych wykładów zaznaczano, że były to pierwsze w Warszawie wykłady publiczne, ogólnodostępne, z historii filozofii⁴. Frekwencję uznał prelegent za nadzieję dla rozwoju filozofii polskiej w przyszłości⁵.

Dzieduszycki postanowił w tych popularnych wystąpieniach dać zarys historii pierwszej filozofii, „nauki nauk”, celem było ukazanie rozwoju filozofii i jej niezmiennych wyników na przestrzeni dziejów. Pewnikiem było dla niego, że filozofia była zdobyczą europejską, ludy wschodu, mimo posiadania religii i mądrości, filozofii nie stworzyły. Dzieduszycki pisał o nich: „Nauki te starożytne nawracają prawdą wielkich poetycznych obrazów i poruszaniem wnętrza serca ludzkiego, ale nie dowodzą, nie badają, nie przekonywają, nie zapewniają się krytycznie o prawdzie własnych twierdzeń i nie są tedy nie tylko filozofiami, ale choćby filozoficznymi teologiami”⁶.

Wraz z filozofią narodził się także postęp ludzkości. Postępem niewątpliwym było wyjście filozofii poza obszar przyrody, mylili się więc, wedle Dzieduszyckiego, ci, którzy – na podstawie rozwoju nauk przyrodniczych w XIX w. – stawiali filozofów przyrody wyżej niż myśl późniejszą, m.in. Friedrich Albert Lange. Presokratycy nie mieli bowiem metody filozoficznej, nie rozważali zagadnień teorio-poznawczych, jakkolwiek ich zasługą była samodzielna refleksja nad zjawiskami natury⁷.

Filozofia doszła w swoim rozwoju do sofistów, „i byłaby filozofia przedwcześnie zmarniała wśród subtelnych kłótni o wiatr, gdyby drugi jej założyciel, Sokrates, nie był jej wybawił z nicości”⁸. Dzieduszycki nazwał go wprost konserwatystą i prawie reakcjonistą, nienawidzącym wszystkich nowinek, który „bronił dawnego obyczaju i dawnej cnoty, których sztandar podniósł stanowczo”⁹. Odpowiadał Dzieduszyickiemu konserwatyzm Sokratesa, odnosił się do niego z wyraźną sympatią. Dodajmy na marginesie, że podkreślał przy omawianiu Sokratesa jego abnegację¹⁰. Sam zaś pozostawił u współczesnych wspomnienie siebie jako człowieka nie mającego przesadnej dbałości o wygląd zewnętrzny, pozory, seminaria

⁴ Kartka z dziejów filozofii. Wspomnienie z odczytów hr. Wojc. Dzieduszyckiego, „Kronika Rodzinna” 1880, t. 8, nr 6, s. 185.

⁵ Wojciech Dzieduszycki, *Wykłady o pierwszej filozofii, wygłoszone w Warszawie d. 29 lutego 1, 2 i 3 marca 1880 r. jako „Rys dziejów filozofii”*, Warszawa 1880, s. 102.

⁶ Tamże, s. 9.

⁷ Tamże, s. 12.

⁸ Tamże, s. 16.

⁹ Tamże, s. 16; poglądy Dzieduszyckiego dziś przedstawia się jako liberalny konserwatyzm (T. Jakubec, *Wojciech Dzieduszycki. Pisarz – estetyk – filozof*, Kraków 2009, s. 31–35).

¹⁰ W. Dzieduszycki, *Wykłady o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 16: „obchodził bosy, brzydki, obdarty i łysy rynki i ulice Aten”. Także w wykładach uniwersyteckich Dzieduszycki nie omieszczał

uniwersyteckie zdarzało mu się zaś prowadzić poza murami lwowskiej uczelni, w kawiarniach czy w hotelu¹¹.

Zasługą Sokratesa było obalanie sofizmatów i stwierdzanie prostych moralnych prawd. „A uczeń jego »boski« Platon, przypatrzył się jeszcze bliżej i dokładniej naturze rzeczy”¹². Za naturę rzeczy uznał zaś Platon pojęcia, które prowadziły do odkrycia prawdy. Tkwiła ona w sądach ogólnych, „istotnie naukowych”, których część była natury matematycznej.

Przytoczmy dłuższy fragment, by zobrazować, jak Dzieduszycki tłumaczył Platonizm nieprofesjonalnej publiczności:

Pies mego leśniczego jest to jednostka, i to co o nim wiem, nie da się zastosować do niczego innego, bez obawy błędu. Mam o nim wyobrażenie potoczne, nie naukowe. Ale gdy dodam, że jest to pies gończy, nabieram już o nim pojęcia ogólnego, które stanie się pojęciem naukowym, skoro będzie dość dokładnym, i wtedy znamiona tego pojęcia staną się dla mnie niezawodnie wspólnymi znamionami wszystkich psów gończych. Powyżej pojęcia psa gończego znajdę pojęcie psa w ogóle, powyżej jeszcze dalsze, coraz ogólniejsze, coraz wyższe i coraz mniej zmysłowe wyobrażenia: zwierzęcia drapieżnego, zwierzęcia ssącego, zwierzęcia kręgowego, zwierzęcia w ogóle, istoty organicznej, ciała, istoty pod zmysły podpadającej i nareszcie u samego szczytu trafię na najogólniejsze pojęcie Istoty, na pojęcie samotne, zupełnie oderwane i najwyższe, i to co o Istocie słusznie wypowiem, będzie prawdą we wszystkim, prawdą absolutną i, jak Platon sądził, boską prawdą najwyższą, prawdą w ideale¹³.

wspomnieć o tym aspekcie osobowości Sokratesa, akcentując, że godnym pochwały było, iż nie wstydział się swego ubóstwa (*Historia filozofii*, t. I, *Filozofia starożytna*, Brody-Lwów 1914, s. 5).

¹¹ T. Jakubec, *Wojciech Dzieduszycki*, dz. cyt., s. 21–23. Współcześni podkreślali jego „ekstrawagancje toaletowe” (M. Rosco-Bogdanowicz, *Wspomnienia*, t. II, przedmowa A. Knot, przygotowanie do druku, przypisy, przekłady obcych tekstów J. Gintel, „Pamiętniki i Wspomnienia” seria I: „Pamiętniki Polskie”, Kraków 1959, s. 23). Najbardziej chyba zjadliwe opisy postaci Dzieduszyckiego, z naciskiem na jego formy zachowań, niedbałość o ubiór itp., znajdują się w pamiętnikach Kazimierza Chłędowskiego, przyznać jednak trzeba, że są znakomite (*Pamiętniki*, t. I, *Galicja [1843–1880]*), do druku przygotował, wstępem i przypisami opatrzył A. Knot, Wrocław 1951, s. 153–155; *Pamiętniki*, t. II, *Wiedeń [1881–1901]*, do druku przygotował, wstępem i przypisami opatrzył A. Knot, Wrocław 1951, s. 278–279). Te humorystyczne opisy świadczą, być może, o „oschłości” Chłędowskiego, że był „wyzuty z poczucia humoru” (M. Jaskólski, *Ateńczyk z Jezupola*, [w:] *Idee – Państwo – Prawo [Prace poświęcone pamięci prof. dra Marka Sobolewskiego]*, pod redakcją Jacka M. Majchrowskiego, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Nauk Politycznych” z. 28, T. DCCCXIX 1991, s. 161), być może jednak, co chyba bardziej prawdopodobne, obaj galicyjscy politycy prezentowali odmienne wizje poczucia humoru.

¹² W. Dzieduszycki, *Wykłady o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 18.

¹³ Tamże, s. 19. Dzięki podobnym przykładom Dzieduszyckiemu udało się najprawdopodobniej dotrzeć do nieprzygotowanej filozoficznie publiczności, pisano bowiem, że niezwykle trudnym zadaniem było: „mówić w kilku zaledwie godzinach o przedmiocie niezmiernie rozległym, zwracać

Na Platońskim odkryciu pojęć, kontynuował Dzeduszycki, opierał się rozwój nauk. Przedstawienie filozofii Platońskiej wskazywało, że Platon posługiwał się metodą indukcyjną. Jednak zachwycony słuszością metody, zbyt pochopnie doprowadził rozważania do czystych abstrakcji, „u góry dostrzegł oderwaną Istotę i chciał od razu pojąć tę Istotę, a przez nią wszechprawdę. Więc rozwarł skrzydła i, poruszając nimi, myślał że leci do góry, nie zważając na to, że pod skrzydłami nie stało powietrze”¹⁴.

Dzeduszycki skrytykował zbytnio, jego zdaniem, abstrakcyjną filozofię Platona. „Tylko potocznym, tylko poziomym pojęciom, tylko tym pojęciom, których prawda ściśle jest ograniczona, odpowiadają istoty rzeczywiste, pojedyncze, zmysłowe, namacalne”¹⁵, o pojęciach wyższych człowiek nie może mieć wiedzy, zaś świata rzeczy Platon odjął piękno i prawdę. Prócz przytoczenia obrazu kondycji ludzkiej z opowieści o jaskini, Dzeduszycki odmalował podobny, oparty na *Fedonie*: „Tu na ziemi, w świecie zmysłów, podobniśmy do płazów i owadów, zanurzonych w mętnej kałuży. One widzą niewyraźne odbicie słońca wśród wiecznego zmierzchu błotnistej wody, a myślą może, iż owo odbicie, to słońce naprawdę, i z niedowierzaniem słuchałyby takiego mędrca, co by im powiedział że ani o słońcu, ani o barw wspaniałości i kształtów majestacie nie może mieć wyobrażenia nikt, kto z kałuży nie wyjdzie na czyste powietrze, kto nie spojrzy na przedmioty wprost, nie oglądając się na mętny ich wizerunek w błocie”¹⁶.

Filozofię Platona, tę pierwszą filozofię, Dzeduszycki na koniec ocenił jako marzenia, z których Platon wywiódł „mistyczną fizykę i estetyczną teologię”¹⁷. W tym kontekście Arystoteles zasłużył na szereg pochwał, w przeciwieństwie do Platona był filozofem „trzeźwym”, który filozofię sprowadził na ziemię.

Nie minął rok, kiedy Dzeduszycki rozpoczął kolejną serię popularnych wykładów w tej samej sali. W ogólnym rzucie oka na dzieje filozofii Sokrates i Platon jawili się ledwie jako drobny szczegół. Wcześniejsze wykłady dotyczyły głównie problematyki metafizycznej, zapewne w odpowiedzi na głosy słuchaczy Dzeduszycki inaczej zarysował spektrum wykładów kolejnych, rozpoczął bowiem od następującej deklaracji: „mam dość czasu, aby nie samą tylko metafizyczną i logiczną naukę tych dwu mężów starodawnych opisać. Mogę powiedzieć coś więcej, mogę ich postacie narysować, mogę je otoczyć obrazem współczesnych, mogę powiedzieć jak sobie wyobrażali i wszechświat i społeczeństwo [...] nie ściskając

się ku słuchaczom nieprzygotowanym do krążenia w zawrotnych sferach abstrakcji, wyluszczać rzecz unikając właściwej przedmiotów terminologii” (*Kartka z dziejów filozofii*, dz. cyt., s. 185).

¹⁴ Tamże, s. 20.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 21.

¹⁷ Tamże, s. 22.

myśli w sposób nużący i prawie bolesny tak dla prelegenta jak i dla słuchaczy”¹⁸. Rzeczywiście, podczas tych wykładów Dzieduszycki rozrzucał przed słuchaczami żywy obraz obu filozofów, ich czasów, nie unikał obyczajowych detali.

Erudycja pozwalała Dzieduszyckiego na dostosowywanie się do oczekiwania słuchaczy, po pierwszym cyklu wykładów samokrytycznie wyrażał zdziwienie, że „publiczność Warszawy do końca cierpliwie słuchała”¹⁹ i zmienił sposób wykładu. Zaczął szerzej zarysowywać tło obyczajowe, ukazywać bliższe związki filozofii z kulturą i cywilizacją, osobiste uwikłania filozofów. To z pewnością pomagało zjednać słuchaczy-nieprofesjonalistów i zainteresować ich filozofią starożytną.

Właśnie z obyczajowości greckiej, mówił Dzieduszycki, wyrósł ruch sofistyczny, ludzie bogaci bowiem potrzebowali zapewnienia wolnego czasu, potrzebowali rozrywki. „Roilo się podówczas od wszelkiego rodzaju sztukmistrzów po dworach panów atyckich; a najlepiej ze wszystkich działało się sztukmistrzom gadułem”²⁰ – czyli sofistom, postawionym w jednym rzędzie ze śpiewakami czy rzeźbiarzami. Rozrywka prezentowana przez sofistów niosła jednak ze sobą konsekwencje intelektualne i moralne: „zabawne były ich nauki, i uwalniały od zaboronnej trwogi, od sumienia, wiary w pośmiertne nagrody i kary i inne rzeczy niewygodne”²¹. Powierzchny szkic ruchu sofistycznego zakończył Dzieduszycki odniesieniem do czasów współczesnych: „Proszę tylko pomyśleć sobie, jak te nauki, niezbyt dalekie od nauki wielu szkół dzisiejszej filozofii, musiały cieszyć namiętnych paniczów, którzy wśród wiecznej gry stronnictw politycznych, nauczyli się nic nie szanować i wszystkiego pożądać, i którzy, słuchając tych nauk, pozbywali się jedyne go pozostałego hamulca nieokiełznanych namiętności”²². Hamulcem tym była zaś tradycyjna religia, sofisci zaś uwalniając od jej ograniczeń, torowali drogę niemoralności i dawali uzasadnienie dla wszelkich zbrodni wynikających z woli arystokratów.

Sokrates także stał się sofistą, jego popularność wynikała z tego, że – podobnie jak sofisci – przebywanie z nim stanowiło rozrywkę: „był zrazu mile widzianym jako rodzaj błazna, jako oryginał nad oryginały. [...] A nic go nie kosztowało

¹⁸ W. Dzieduszycki, *Sokrates i Platon. Odczyt I-II*, „Niwa” 1881 R. X, z. 161, s. 334.

¹⁹ Tamże, s. 334.

²⁰ Tamże, s. 335.

²¹ Tamże, s. 336.

²² Tamże, s. 339. Na ten aspekt krytyki sofistów u Dzieduszyckiego zwracali uwagę sprawozdawcy jego odczytów: „prelegent miał chyba na oku dzisiejsze prądy i kierunki filozoficzne, które zrywając z prawdą absolutną głoszą względność poznania ludzkiego, i chciał pośrednio wypowiedzieć swoją niechęć i oburzenie ze względu na nie. Przyczyniało się to bez wątpienia do nadania żywości inwektywom i nadawało jakiś cel masakrowania ludzi, którzy przed dobrymi dwoma tysiącami lat pomarli, i w żaden sposób bronić się nie mogą” (*Kronika miesięczna*, „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie”, 1881 R. VI, t. II, z. 3, s. 603).

wyzyskać własną brzydotę na to, by nią bawić gości przy biesiadzie, tańcząc bardzo krotochwilnie przy winie”²³. Sokrates był jednak o wiele zabawniejszym niż reszta sofistów, gdyż ukazywał owych nauczycieli mądrości w innym świetle, jako głoszących jawne sprzeczności. Przykłady działalności Sokratesa w krytyce sofistów dostarczyły Dzieduszyckiemu, rzecz jasna, Platońskie dialogi, a zwłaszcza *Eutydem* i *Protagoras*. Na krytycznej ironii jednak działalność Sokratesa się nie wyczerpywała, gdyż poprzez zadawane pytania wielu młodych ludzi pozbywało się młodzieńczej pychy i rozpoczynało własną refleksję. Samemu nie nauczając, nic nie twierdząc, niczego też nie napisał. W związku z tym przywołał Dzieduszycki trudności, na jakie napotyka badacz Sokratesa, trudności w oddzieleniu tego, co w dialogach Sokratejskie, a co Platońskie, jednym słowem zdał relację z problemów tzw. kwestii Platońskiej. Co ważne w tej rekonstrukcji działalności Sokratesa, to jego krytyka podważania autorytetu tradycji, którego dokonywali sofisci, była zgodna z przekonaniami Dzieduszyckiego. Przecistawiając Sokratesa sofistom, jak to się zazwyczaj czyni²⁴, pamiętać jednak należy, że Dzieduszycki zwracał także uwagę na to, co Sokratesa z sofistami łączy, jako osobowość wyrażającą z ruchu sofistycznego.

Do lektury dialogów Dzieduszycki zachęcał słuchaczy wyrażając zachwyt nad dziełami Platona: „istne arcydzieła dowcipu, po wszystkie czasy najdoskonalwsze wzory prozy, rzeczy, które po wielkiej części można czytać zupełnie lekko i z uśmiechem na twarzy, a jednak rzeczy prawie zawsze bardzo głębokie”²⁵. Podjął także zagadnienie wiarygodności dialogów i prezentowanych w nich postaci:

ludzie [...] są odportretowani wiernie i z niezwykłym talentem. [...] Mimo woli tedy portretował Platon, i mimo woli portretując przecie tworzył. Ludzie, o których pisze, niezawodnie byli takimi jak pisze, niezawodnie mogli to powiedzieć, co powiadają w napisanej rozmowie, a jednak ponoć nigdy tego nie mówili, i rozmowa nigdy nie zaokrągliła się tak jak się u Platona zaokrągała – wykończenie.

²³ W. Dzieduszycki, *Sokrates i Platon. Odczyt I-II*, dz. cyt., s. 339. Podobnie oceniali Dzieduszyckiego współcześni, przypisywali mu przywiązanie do tradycji – i jej równoczesną krytykę, ironię, kpienie z siebie i innych (A. Piskor, *Siedem ekscelencji...*, dz. cyt., s. 289). Dodawano, że był „gorszyicielem starych ciotek” (tamże, s. 299), ale uznawano też, bez ironii, że Dzieduszycki to „najwyższa emanacja inteligencji, rozumu i jasnowidztwa politycznego” (M. Rosco-Bogdanowicz, *Wspomnienia*, t. II, dz. cyt., s. 72). Z drugiej strony, przedstawiciele przeciwnego obozu mieli niskie mniemanie o jego politycznym talencie i kompetencjach (I. Daszyński, *Pamiętniki*, t. I, Kraków 1925, *passim*).

²⁴ Np.: Teresa Zawojcka, *Dzieje filozofii jako poszukiwanie prawdy. Wojciecha Dzieduszyckiego koncepcja historii filozofii*, „Człowiek w Kulturze. Pismo Poświęcone Filozofii i Kulturze” 20 (2008); *Wyzwania współczesnej demokracji*, s. 331–332.

²⁵ W. Dzieduszycki, *Sokrates i Platon. Odczyt I-II*, dz. cyt., s. 347.

Więc czytając Platona dialogi czujemy, że Sokrates mógł tak mówić; nie wiemy nigdy, czy mówił tak naprawdę²⁶.

Dialogi Dzieduszycki uznawał więc za literacką fikcję, była to jednak fikcja wielce uprawdopodobniona, Sokrates został wyidealizowany, mimo że unikał wypowiedzania twierdzeń, jego metoda pytań wymagała wiele uprzedniego intelektualnego wysiłku. Gdyby go brakowało, niemożliwe byłyby jego rozmowy np. z Hippiaszem.

Sokrates znał słabości ludzkiego umysłu, zakres swych dociekań znacznie więc – w stosunku do wcześniejszych filozofów – ograniczył: „Dobrze by było przynajmniej, gdybyśmy umieli sobie zdać sprawę z tego, co konieczne na to, byśmy mogli żyć dobrze na świecie. Byśmy mogli wiedzieć co dla nas pożądane? i jakie uczynki nasze są naprawdę rozumne i dobre”²⁷. Jednak i to skromniejsze zadanie okazywało się zbyt trudne, jedno zaś, do czego Sokratesowi udało się dojść w swoich poszukiwaniach, było stwierdzeniem, że zło wynika z niewiedzy i nieświadomości, że mylił się Kallikles w swoim naturalizmie przedstawionym w *Gorgiaszu*. Nie potrafił, niestety, Sokrates uczyć etyki, umiał jednak wzbudzać refleksję nad sprawami etycznymi, nad pojęciem dobra i piękna.

Kolejny odczyt rozpoczął się od pojęcia piękna i zrelacjonowania fragmentów *Uczty*, Dzieduszycki nie rozstrzygał, czy przemowa Diotimy wyrażała idee Sokratesa, czy może Platona, ważne natomiast, że jej zwieńczeniem było piękno „nie cielesne, ale wyższe piękno, duchowe, to piękno co prawdą jest, to piękno co dobrem jest, piękna przenajświętsza istota”²⁸. Równocześnie była to odpowiedź na relatywizm sofistów. Był to wstęp do teorii idei, które stanowiły klucz do zrozumienia i wyjaśnienia świata: „Aby rzecz jaką naprawdę zrozumieć, trzeba mieć o niej wyraźne pojęcie. Trzeba wiedzieć, jakie to własności oderwane stanowią jej istotę, stanowią o jej pojęciu, o jej idei; trzeba wiedzieć, co czyni człowieka człowiekiem, a Alcybiadesa Alcybiadesem; piękno pięknem, barwę niebieską barwą, a tę tu barwę niebieską tą tu barwą”²⁹. I dalej: „Więc pojęcia ogólne są owym pięknem, którego szukamy, więc ich znajomość jest dobrem, więc działanie na podstawie tak zdobytej wiedzy jest cnotą”³⁰. Istnieją one w rozumie wszechświata, Dzieduszycki podkreślał także ich ważną teoriopoznawczą rolę, urabiane na ich wzór

²⁶ Tamże, s. 347.

²⁷ Tamże, s. 351.

²⁸ W. Dzieduszycki, *Sokrates i Platon. Odczyt III*, „Niwa” 1881 R. X, z. 162, s. 406. Do Platona Dzieduszycki odwoływał się także w kontekście estetyki, kiedy formułował myśli o idealnym charakterze piękna i pięknie zmysłowym jako jego odbiciu mogącym jedynie zbliżyć się do ideału (por.: T. Jakubec, *Wojciech Dzieduszycki*, dz. cyt., s. 52).

²⁹ W. Dzieduszycki, *Sokrates i Platon. Odczyt III*, dz. cyt., s. 407.

³⁰ Tamże, s. 407.

pojęcia miały służyć jako narzędzie do poznania rzeczywistości. Nauczanie powinno służyć poznaniu idei. Nie bez znaczenia w tym procesie była miłość, która powinna okiełznywać rydwan, jak przedstawiony został człowiek w *Fajdrosie*, pomaga wyjść z jaskini, to z kolei miało wieść ukazania losów duszy, zarysowanych na podstawie *Fedona*, po czym Dzieduszycki streścił anamnezę i metempsychozę. W kaznodziejskim tonie zwracał się do słuchającej go publiki, gdy mówił: „jeśli te ziemskie narodziny twoje były śmiercią w lepszym i prawdziwszym świecie, to pewno, że ziemska śmierć twoja będzie w lepszym świecie odrodzeniem. Śmierć jest przestankiem życia, życie jest przerwą śmierci. Nimes się narodził, nie byłeś w życiu ziemskim: byłeś pośród ziemskiej śmierci, choć ta śmierć była tylko lepszym życiem”³¹.

Kontynuując rozważania eschatologiczne, oparte w większości na *Fedonie*, Dzieduszycki podnosił konserwatywizm i zachowawczość nauczyciela Platona:

Sokrates wycinając i wypalając zarozumiałość ateńczyków i gości z innych miast przebywających w Atenach, za pomocą pytań swych nieustannych i nieubłaganych, zmuszał zdaniem Platona do lotu w krainę ideału, a sam był przekonany najsilniej, że największą przysługę czyni ojczyźnie, wstrzymując ludzi od porywczych i nierozsądnych czynów i sądów a naprowadzając ich do ojców cnoty i starej ojców wiary³².

Kiedy jednak Alkibiades zdradził Ateny, Ateńczycy uznali to za jeden z owoców działalności Sokratesa, co doprowadziło do jego oskarżenia. Rekonstruuje – na podstawie *Apologii* – mowę Sokratesa oraz jego ostatnie chwile – w oparciu o *Fedona*, Dzieduszycki zarysował jeszcze specyfikę ateńskiego sądownictwa i zakończył odczyt trzeci.

Finałem odczytu trzeciego była tragiczna śmierć Sokratesa, odczyt ostatni, czwarty, rozpoczął się od ukazania jak ważnym punktem było to zdarzenie w życiu Platona:

Panie i Panowie! Plato tedy nie mógł się litować nad Sokratesem: mógł go żałować straciwszy w nim przyjaciela ukochanego i nauczyciela najlepszego, ale musiał wierzyć, że Sokratesowi lepiej po śmierci jak za życia, i musiał wierzyć dalej, że mistrz tam wśród wieczności oglądał jasno prawdę, zakrytą przed śmiertelnym okiem³³.

Platońskie przekonanie o boskim pochodzeniu prawdy uzasadnił Dzieduszycki przywołując opisy misterii eleuzyjskich, które były znane Sokratesowi

³¹ Tamże, s. 410.

³² Tamże, s. 412..

³³ W. Dzieduszycki, *Sokrates i Platon. Odczyt IV (Dokończenie)*, „Niwa” 1881 R. X, z. 163, s. 477.

i Platonowi. Ten ostatni jednak, czerpiąc także ze źródeł egipskich, stworzył „rodzaj teologii”, porzucił formę dialogu i odebrał w swoich dziełach głos Sokratesowi. Po tym wstępie Dzieduszycki przystąpił do streszczenia *Timajosa*. Streszczenie to było równocześnie interpretacją dialogu dokonaną przez Dzieduszyckiego w duchu chrześcijańskim, mającą zapewne na uwadze niefilozoficzną publiczność. Przytoczmy z niego kilka wyjątków:

Oto na początku był tylko Bóg, niepodzielny, wieczny, niezmienny, doskonały i szczęśliwy; czasu nie było ani przestrzeni – a z Bogiem było tylko Słowo, które było Bogiem. [...] W Słowie było wszystko co jest i co być może, i cały bieg czasów nieskończony; było w Słowie zawarte i Bogu jawne tak, jak obraz jakiś, który Boskie oko widzi cały od razu [...]. Więc Bóg postanowił, że przez Słowo i na podobieństwo Słowa uczyni świat [...]. [...] przeto Bóg Ojciec i Słowo zrodzili pośród wieczności Ducha świętego, który jest doskonałym i który wszystko obejmuje i poza którym nie ma nic; a skoro poza Duchem doskonałym nic być nie może, więc ten Duch święty jest jedynym Bogiem wraz z Ojcem i Synem³⁴.

Tekst Dzieduszyckiego można odczytać niemal tak, jak gdyby był napisany przez jednego z ojców kościoła, kiedy koncepcja *creatio ex nihilo* była jeszcze ostatecznie nieustalona. Pojawia się demiurg, logos, ale raczej w kontekście *Ewangelii* Jana. Pojęcia *Timajosa* przekładane są na język teologii, interpretowane jako Trójca³⁵. Dodajmy, że krytykę takich interpretacji znajdujemy już w polskim piśmiennictwie ponad pół wieku wcześniej.

Dzieduszycki podążał dalej w streszczaniu *Timajosa*, będąc już bliższym Platonowi niż *Księdze Rodzaju*. Dodawał jednak, potwierdzając monoteizm Platona: „Zews czy Jowisz był tedy tylko niejako świętym Michałem pogaństwa, najstarszym archaniołem wedle nauki Platona i pewno wedle nauki udzielanej po tajemniczych świątyniach, z których najsłynniejszą lubo nie jedyną była świątynia w Eleuzis koło Aten”³⁶. Politeizm był więc u Platona ewentualnie wiarą w wielość duchów i aniołów, a nie istot w ściślejszym znaczeniu boskich.

Przedstawwszy strukturę człowieka, przeszedł Dzieduszycki do filozofii polityki Platona. Aby przedstawić ją we właściwym świetle naszkicował słuchaczom stopniowy upadek ustrojów i praw, od czasów, gdy pochodziły one od Bogów,

³⁴ Tamże, s. 479.

³⁵ Por. np.: Jacek Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” Nr 2196, Wrocław 2000, *passim*. Inna opinia, dotycząca – co prawda – całości filozofii Dzieduszyckiego, ma także odniesienie do jego interpretacji Platonizmu: „koncepty filozoficzne Dzieduszyckiego mają korzenie w poglądach Arystotelesa, ale oddychają powietrzem platonizującego augustynizmu” (T. Zawajska, *Wojciecha Dzieduszyckiego filozofia jako droga poszukiwania prawdy*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2009 R. LII, nr 3, s. 40).

³⁶ W. Dzieduszycki, *Sokrates i Platon. Odczyt IV*, dz. cyt., s. 482.

aż po czasy Platona. Wówczas tylko Sparta i Kreta nie zagubiły dawnych ideałów, cała Grecja zaś „szalała w demokracji”, ustroju „wielogłowym”. „Żle było na świecie i zdawało się Platonowi, że coraz gorzej być musi. Wiedział, jaką winna być rzeczpospolita doskonała, co by już nigdy zepsuciu nie uległa, ale musiał zwątpić o tym, by taka rzeczpospolita kiedy powstać mogła, by kiedy królowie stali się mędrkami, albo mędracy królami”³⁷. Po przedstawieniu najważniejszych detali ustroju z *Politei* i wspomnienia o nieudanym eksperymencie politycznym w Syrakuzach, Dzieduszycki odniósł się do nich wyraźnie negatywnie: „Mimo całej czci, którąśmy na pewno wszyscy nabyli dla Platona, nie weźmie nikt tego za złe Dyonizemu, że nie usłuchał namowy mędrca, i że nie przerobił narodu sycylijskiego na taki idealny naród stróży. [...] Nie w politycznym życiu było miejsce poety i myśliciela Platona”³⁸. Platon, w przeciwieństwie do swojego nauczyciela, okazał się więc politycznym fantastą. Jego miejscem była raczej Akademia i nauczanie. I to zdobyło mu szacunek późniejszych wieków i samego prelegenta.

Dzieduszyckiego krytykę Platońskiego państwa można odczytać jako potępiającą „wszelkie tendencje zmierzające w kierunku totalitaryzacji państwa”³⁹. Wydaje się jednak, że krytyka Dzieduszyckiego wynikała ze sprzeczności Platońskiej wizji z naturą (brak rodziny), z jej antyhistoryzmu i niemożliwości, czego dowiodły jego podróże sycylijskie. Szczegółowe rozwiązania, jako pochodna Platońskiego radykalizmu, miały drugorzędne znaczenie. Przemawia za tym także ten fakt, że zarzutem Dzieduszyckiego pod adresem Platona nie było oskarżenie go o socjalizm, już wówczas w literaturze dość popularne. Dzieduszycki nie podjął tej kwestii. Nie oceniał więc poglądów politycznych Platona poprzez klasyfikowanie ich do totalitaryzmu czy socjalizmu, ale przez porównanie ich ze swoim konserwatywnym wzorcem, wedle którego odrzucić należało wszelkie radykalne rozwiązania polityczne.

Specyfiką wykładów Dzieduszyckiego dla nieprofesjonalnej publiczności było to, że podnosił zbieżność Platońskiej kosmologii z chrześcijańskim obrazem świata i chrześcijańską teologią. Projekt ustroju jednoznacznie potępił. Filozofią Platona są w większości poglądy i działalność Sokratesa. Słuchacze Dzieduszyckiego odnieśli zapewne wrażenie, że Platon niemal całe życie filozofował w cieniu Sokratesa. *Implicite* uznał więc Dzieduszycki dialogi za wiarygodne źródło do poznania filozofii Sokratesa.

³⁷ Tamże, s. 486.

³⁸ Tamże, s. 487–488.

³⁹ K. K. Daszyk, *Osobliwy Podolak. W kręgu myśli historiozoficznej i społeczno-politycznej Wojciecha hr. Dzieduszyckiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” z. 105, t. MCXV, Kraków 1993, s. 53.

Ten ostatni aspekt podniósł bardzo krytyczny sprawozdawca z „Ateneum”, które zamieściło najobszerniejszą i mało życzliwą relację z odczytów. Podkreślono, że Dzieduszycki „mówił o Sokratesie i Platonie razem nie chcąc i, jak sam wyznawał, nie umiejąc dwu tych osobistości pod względem zapatrywań filozoficznych rozdzielić”⁴⁰. Wśród dalszych zarzutów pojawiło się zbytne zaufanie do świadectwa Platona w rekonstrukcji działalności Sokratesa, jego barwny charakter i samo przedstawienie w tym kontekście sofistów uznano za jednostronne. Zarzucano, że Dzieduszycki przedstawił tylko metodę Sokratesa, pomijając jego poglądy na szereg spraw praktycznych. Osobną ocenę zyskała prelekcja czwarta, najbardziej „Platońska” w treści, najdojrzalsza filozoficznie, ale przez to tracąca na popularnej formie. Sprawozdawca, nisko oceniając słuchaczy, ich cierpliwość i naukowe przygotowanie, stwierdził, że więcej odnieśliby pożytku, gdyby przeczytali odnośne rozdziały z wydanego po polsku podręcznika Alberta Schweglera⁴¹. Jednak, dodawał na koniec, nie można tego wymagać od publiki, „dobrze więc, że dowie się mniej, lecz się dowie czegoś, co zazwyczaj pozostaje poza sferą jej myślenia”⁴². Krytyka ta nie zniechęciła jednak organizatorów do zapraszania Dzieduszyckiego na kolejne prelekcje, ani jego samego do ich wygłaszania. W kolejnych latach bowiem dawał następne wykłady z historii filozofii⁴³.

Najważniejsze jednak opracowanie filozofii starożytnej pióra Dzieduszyckiego, w tym Platona, powstało w czasie, kiedy pracował już jako docent na Uniwersytecie Lwowskim w latach 1893–1895. Pierwowzorem tej szeroko zamierzonej pracy były również wykłady, ale już nie popularyzatorskie, tylko uniwersyteckie, jakkolwiek przeznaczone dla słuchaczy wszystkich wydziałów⁴⁴. Cieszyły się du-

⁴⁰ *Kronika miesięczna*, s. 601.

⁴¹ A. Schwegler, *Historja filozofii w zarysie*, przełożona na język polski z czwartego (1860 r.) niemieckiego wydania i pomnożona dodatkiem o filozofii w Polsce przez F.[ranciszka] K.[rupińskiego], Warszawa 1863, s. 42–99.

⁴² *Kronika miesięczna*, s. 602. Przedstawiciele warszawskiej inteligencji byli odczytami Dzieduszyckiego rozczarowani (K. K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, dz. cyt., s. 21). Dodajmy jednak sprawiedliwie, że nie oni byli ich adresatem.

⁴³ *Bibliografia filozofii polskiej 1865–1895*, w oparciu o materiały zebrane przez Adama Bara opracował zespół pod kier. A. Kadler, Warszawa 1971, s. 86–87, poz. 647–648, 651, 653.

⁴⁴ Ts., Wojciech hr. Dzieduszycki. *Historja filozofii*, dz. cyt., s. 4–5. Przytoczmy anegdotę o metodzie pisarskiej Dzieduszyckiego: „Miał jedyny sposób pisania: od razu pisał »na czysto« – rękopis był jednocześnie czystopisem. Nigdy nie robił notatek do prac naukowych. Profesor Leon Piniński opowiadał, że zastał go kiedyś siedzącego przy małym stoliku, pochylonego nad éwiartką papieru. – Co piszysz? – zapytał. – Historię filozofii greckiej. – A gdzie materiały, notatki? Pan Wojciech dyskretnie się uśmiechnął i wskazał na głowę: – Tutaj” (A. Piskor, *Siedem ekscelencji...*, dz. cyt., s. 291).

żym powodzeniem, „ściągały liczne rzesze słuchaczy”⁴⁵. Wydana pośmiertnie *Historia filozofii* obejmowała starożytność, do Plotyna włącznie, i podzielona została na 38 odczytów, z czego aż siedem było poświęconych wprost Platonowi. Dodać jednak trzeba, że osiem dotyczyło Arystotelesa.

Dzieduszycki w odczycie I, w uwagach wstępnych dał wyraz własnej metodzie prowadzenia historycznej narracji. Odrzucił możliwość uprawiania historii jako bezstronnego relacjonowania faktów, gdyż „historyk, który się wstrzymuje od wszelkiego sądu, nie spełnia swojego obowiązku i daje świadectwo dziwnej obojętności dla spraw ludzkich, albo o dziwnej słabości własnych przekonań”⁴⁶. Zwłaszcza przy omawianiu zagadnień filozoficznych postawa taka była nie do przyjęcia, nie dokonując wartościowania pozostawiałby bowiem czytelnika bez przedstawienia mu własnego zdania dotyczącego słuszności omawianych poglądów, ich zasadności, historycznej wartości. Dzieduszycki deklarował więc: „Aby nie ściągnąć na siebie tej winy, nie omieszkam odróżniać prawdy od fałszu przy wykładzie systematów filozoficznych i nie poprzestanę na tym, że wypowiem moje w tej mierze przekonanie; zrobię więcej: będę usiłował dowieść słuszności mojego przekonania”⁴⁷. Z filozofią starożytną warto więc dyskutować, gdyż nie jest ona jedynie interesującym zabytkiem. Starożytni odkryli bowiem wiele filozoficznych prawd powtarzanych przez późniejsze epoki. Aby więc nie obwieszczać jako nowych odkryć tego, co już dawno zostało zrobione, zalecał Dzieduszycki adeptom filozofii rozpoczęcie nauki od historii. Poznanie historii filozofii, zwłaszcza antycznej, pozwalało – wedle Dzieduszyckiego – na głębsze zrozumienie innych fenomenów kultury. Sformułował także postulat genetycznego badania dziejów filozofii, badania szerokiego, związanego z kulturowym tłem, który realizował już w serii wykładów *Sokrates i Platon*: „Najpotężniejszy i najsamodzielniejszy nawet umysł rozwija się pod przeważnym wpływem swojego otoczenia i kto chce rozumieć filozofa, ten musi znać okoliczności, wśród których ten filozof wyrósł”⁴⁸. Było to uzasadnieniem obszernych odwołań do religii Greków, czy kultury materialnej, bez nich bowiem niemożliwe było zrozumienie starożytnych geniuszy.

Omawiając filozofię Sokratesa Dzieduszycki stanął przed problemem jej źródeł. Wśród trzech świadectw odnoszących się do Sokratesa, najwyżej Dzieduszycki cenił, oczywiście, Platona. Arystofanes przedstawiał Sokratesa jako jego

⁴⁵ A. Piskor, *Siedem ekscelencji...*, dz. cyt., s. 276. O popularności Dzieduszyckiego i jego relacjach ze studentami i władzami uczelni: tamże, s. 291–292.

⁴⁶ W. Dzieduszycki, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 5.

⁴⁷ Tamże, s. 5–6; por.: T. Zawojka, *Dzieje filozofii jako poszukiwanie...*, dz. cyt., s. 327–328.

⁴⁸ W. Dzieduszycki, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 9. Ten aspekt metody historii filozofii Dzieduszyckiego Zawojka określa jako stosowanie metody wyjaśniającej (*Dzieje filozofii jako poszukiwanie prawdy*, dz. cyt., s. 323–324). Błędnie jednak w tytule paragrafu tego tekstu została ona określona jako „rozumiejąca” (s. 321).

przeciwnik, przedstawiał go także w czasie, kiedy ten jeszcze nie był dojrzałym myślicielem. Ksenofont z kolei, relacjonując szczerze i wiernie, nie przykładął wielkiej wagi do subtelniejszych kwestii filozoficznych. Ze świadectwem Platońskim był jeszcze inny problem: „niepodobna nigdy wiedzieć na pewne, kiedy Platon głosi własne nauki, a kiedy wygłasza nauki mistrza, które z pewnością przeobrażał nieraz z gruntu”⁴⁹.

Opisując biografię Platona Dzieduszycki podkreślił wpływ Sokratesa, pitaгореjczyka Archytasa i rolę podróży sycylijskich. W ateńskim otoczeniu filozofa za istotną uznał rozpolitykowaną atmosferę miasta, nie była to jednak polityka wysokich lotów, a raczej drobne, pełne kręactw politykierstwo. Ze względu na pamięć o Sokratesie Platon założył Akademię, jednak górę nad Sokratejską ironią, ostrożnym badaniem i wątpieniem wziął poważny filozoficzny duch Platoński. Różnice ściślej filozoficzne między oboma ostatecznie okazywały się wielkie, aby przybliżyć słuchaczom te powierzchowne, Dzieduszycki pisał o Platonie: „mąż słuszny, bardzo barczysty, o bujnych włosach i długiej brodzie, niezmiernie szerokim czołem i regularnych rysach greckich, przypominających nieco tradycyjne rysy Chrystusowe”⁵⁰. Różnice między Sokratesem i Platonem były też bardziej fundamentalne, duchowe, wychodząc od Sokratejskiego dialogu Platon pod koniec życia doszedł do formy wykładu. Ewolucję tę można prześledzić w Platońskich dialogach. O ostatnich z nich, o *Timajosie* i *Prawach*, Dzieduszycki pisał, iż jedynie z pozoru są dialogami. Nie wdając się w spory dotyczące ich autentyczności czy chronologii, przystąpił Dzieduszycki do ich rekonstrukcji. *Apologię* uznał za autentyczną mowę obrończą Sokratesa, nieco przerobioną i uzupełnioną, *Kriton* zaś miał być pochlebstwem pod adresem ateńskich praw, a pośrednio – samych Ateńczyków. Miał Platonowi zapewnić spokojne życie i możliwość nauczania w Atenach. Podobnie został oceniony *Meneksenos*. Platon przez całe życie, dzięki takim zabiegom, mógł nieniekpokojony prowadzić nauczanie w Akademii. Także pod koniec życia przypochlebiał się Ateńczykom, umieszczając w *Timajosie* przytoczoną opowieść Solona o przedpotopowych dziejach Aten i waleczności ich mieszkańców (21 c-25 d). O tym, że Platon do pewnego stopnia pisał niejako ‘pod publikę’, Dzieduszycki stwierdził: „nie można przeczyć szczerości pochwał, którymi obsypywał Ateńczyków. Pisał je zapewne i na to, aby sobie zaskarbić względy rodaków, ale pisał je jednak poważnie, jak o tym świadczą myśli i zdania zgodne z duchem i treścią całej wyniosłej Platonowej nauki”⁵¹.

Cały jeden wykład (odczyt XII) Dzieduszycki poświęcił polemice Platona z sensualizmem. Rozpoczął go od zauważenia trudności wynikających z arty-

⁴⁹ W. Dzieduszycki, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 104.

⁵⁰ Tamże, s. 131.

⁵¹ Tamże, s. 137.

stycznej formy dialogów, która nie ułatwiała badaczowi zrekonstruowania całości Platonizmu:

Chociaż wszystkie dzieła Platona doszły do rąk naszych, niełatwą jest rzeczą wyłożyć jego filozofię systematycznie; wcale nie przeto, aby nie tworzyła zamkniętego w sobie i kompletnego systematu, bo trudno o myśliciela bardziej konsekwentnego, a całokształt filozofii Platona stoi przed oczyma każdego, który jego dialogi z uwagą przeczytał, ale dlatego, że kto tę filozofię chce pokrótce wyłożyć, musi samodzielnie jej części uporządkować i czerpać równocześnie z wielu dialogów, mówiąc o którymkolwiek filozoficznym zagadnieniu⁵².

Dzieduszycki, zdając sobie sprawę z problemu chronologii, o którym jednak orzekł, że jest nierozstrzygalny, przystąpił do przedstawienia treści tych dialogów, które uznał za „niezawodnie autentyczne”. Pierwszym z nich był *Fedon*, w którym – obok *Gorgiasza*, *Fajdrosa*, *Państwa* (ks. II i III), *Timajosa*, *Eutyfrona* i *Kratylosa* – Platon wyłożył swoją metafizykę. Logika i psychologia znalazły swoje miejsce w *Teajtecie*, *Sofiście*, a ponadto w *Eutyfronie*, *Filebie*, *Kratylosie*, *Menonie*, *Państwie* (ks. VI i VII) i *Ionie*. Najważniejsze dialogi pod względem poglądów estetycznych Platona to *Fileb* i *Gorgiasz*, ale i *Fajdros*, i *Państwo* (ks. III i IV). Wreszcie najważniejszy przedmiot Sokratejskiej filozofii moralnej, czyli cnota, jest tematem *Eutyfrona*, *Eutydema*, *Protagorasa*, *Hippiasza mniejszego*, *Menona*, *Alkibiadesa*, *Charmidesa* i *Lachesa*; dialektycznie i krytycznie rozważa ją Platon w *Kritiasie*, *Gorgiaszu* i przede wszystkim w *Państwie*. Z etyki wypływa Platońska teoria miłości (zawarta w *Lizysie*, *Fajdrosie*, *Uczcie* i ks. V *Państwa*) i filozofia polityczna (w *Prawach* i ks. VIII *Państwa*)⁵³. Tak przedstawia się *corpus Platonium* Dzieduszyckiego.

Za genezę Platońskiej polemiki z sensualizmem uznał Dzieduszycki przywiązanie Ateńczyka do tradycyjnej religii, którą podważali niektórzy filozofowie, a szczególnie sofisci, podkreślający rolę poznania zmysłowego. A o tym Platon sądził, że nie może dać stałego obrazu rzeczywistości, bo i jego przedmiot jest zmienny. Sam sensualizm Protagorasa, stwierdzenie, że człowiek jest miarą wszechrzeczy, Dzieduszycki uznał za błędny – zgodnie z zawartą we wstępie deklaracją, że nie będzie unikał wartościowania poglądów filozoficznych przeszłości. Główny zarzut opierał się na sprowadzeniu zasady Protagorasa do Berkeleyowskiego *esse = percipi* i dopiero uzależnienie istnienia rzeczywistości od postrzegającego ją podmiotu uznał za sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem⁵⁴. Sensualizm więc prowadził do zanegowania możliwości niezmiennej wiedzy opartej na pojęciach.

⁵² Tamże, s. 139.

⁵³ Tamże, s. 139–142.

⁵⁴ Tamże, s. 142–150.

Kolejny (XIII) poświęcony Platonowi odczyt dotyczył logiki i estetyki. Pod pojęciem logiki umieścić Dzieduszycki zagadnienia z dziedziny teorii wiedzy. Platowska logika była zasadniczo polemiką ze stanowiskiem eleatów. Za wynik filozofii Parmenidesa uznał Dzieduszycki stwierdzenie istnienia idealnego bytu, zinterpretowanego jako byt świata jako całości. „Eleaci mają tedy słuszość, twierdząc, że wiedza tyczy się rzeczy niezmysłowych, rozumowych; mylą się jednak zupełnie, twierdząc, że taką rzeczą jest jedynie oderwana jedność, w której nie ma żadnej mnogości”⁵⁵. Każde bowiem doświadczenie, kontynuował Dzieduszycki, każde nawet zdanie jest połączeniem przynajmniej dwóch różnych pojęć, idei, te zaś z kolei „są formami bytu pierwotnymi, zjawiska zmieniają się w miarę tego, jak się idee rozmaicie kojarzą. Idee same nie zmieniają się, trwają, nie zajmują ani miejsca w przestrzeni, ani chwili w czasie; są wieczne i bezmierne”⁵⁶. Jako najważniejszą z idei przedstawił Dzieduszycki ideę bytu, wyróżniał wśród nich idee całości, tożsamości, różnicy, mnogości, szczególnie zaś ważną była idea stosunku, relacji, jako obejmująca wszelkie relacje między rzeczami a ideami. Tworzenie wiedzy jawiło się więc jako oparte na ideach porządkowanie materiału doświadczonego. Idee także powinny podlegać porządkowaniu, m.in. poprzez dychotomiczny podział, co Dzieduszycki opisał jako „postępowanie najopaczniejsze, na chybił trafił, dziecinne po prostu, a zadziwiające u tak bystrego zresztą myślicie-la”⁵⁷. I dalej, oceniając Platona ostro, aczkolwiek nie do końca słusznie: „Popęnił [Platon] zapewne błędy, popadał w fantastyczne urojenia, ale pozostawił po sobie wspaniały gmach filozoficzny, którego posady nie dadzą się nigdy zachwiać i pozostaną po wiek wieków pomnikiem niepospolitego geniuszu. A jednak, w chwili, w której ten człowiek chciał ująć w ścisłą metodę sposób swoich badań, nie umiał wymyślić nic innego nad swoją dowolną, sztuczną i niedołączną dychotomię, i zapomniiał zgoła o tym, że naturalne rodzaje, którym samym jednym mogą odpowiadać wieczne idee, nie dadzą się oddzielić od siebie za pomocą dowolnie i na chybił trafił obranych znamion, i że nikt by nie zaszedł daleko, gdyby chciał na przykład zwierzęta dzielić na białe i niebiałe, i gdyby policzył wskutek tego białego konia do jednego wielkiego rodzaju z łabędziem, a karego konia do jednego wielkiego rodzaju z krukiem”⁵⁸. Dzieduszycki w swojej krytyce poszedł jednak zbyt daleko, gdyż Platon, zalecając podział dychotomiczny, nie zgodziłby się na takie karykaturalne jego zastosowanie, radził bowiem, np. w *Polityku* (262 c-e), nie przekraczać rodzajów naturalnych.

⁵⁵ Tamże, s. 154.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 156.

⁵⁸ Tamże.

Pisząc o odpowiedniości idei i gatunków rzeczy *Dzieduszycki* wydaje się oceniać Platona przez pryzmat arystotelizmu, zwłaszcza kiedy zwraca uwagę na nieodpowiedniość idei i rodzajów naturalnych. Na szczęście, owe dychotomiczne podziały były tylko „epizodem” w *Platońskiej metodologii*. Platon, co dobrze o nim świadczyło, odróżniał własności istotne od przypadkowych i klasyfikację rodzajową zalecał dokonywać na podstawie tych pierwszych. Im pojęcie bardziej ogólne, tym mniej określone, jeszcze mniej określone są idee relacji, określające względny charakter rzeczy, jak np. wielkość przypisywana rzeczom przewyższającym inne. Piękno jednakże do nich nie należało. Za *Sokratesem* Platon „zgodził się na to, że rzecz jest piękniejszą w miarę tego, jak odpowiada lepiej swojemu przeznaczeniu”⁵⁹. Wykluczał pospolite pojęcie piękna, utożsamianie go z użytecznością, bo i kupa nawozu – doda *Dzieduszycki* – jest użyteczna, ale nikt nie uzna jej za piękną. Piękno w przedmiotach wytworzonych przez człowieka występuje wtedy, kiedy odpowiadają zamierzonemu celowi; człowiek jest piękny, jeśli posiada talenty i umiejętności urzeczywistniające jakiś ideał, np. mówcy; twory natury zaś są piękne, o ile najdoskonalej urzeczywistniają ideę swojego rodzaju. Człowiek jednak jest w istocie bytem ponadmysłowym, dlatego wyższe piękno podziwia w harmonii i w proporcjach matematycznych, w najogólniejszych prawdach nauki, a całość zmysłowego świata objawia najwyższą ideę bytu. W ten sposób, zakończył *Dzieduszycki*, od piękna zmysłowego człowiek dociera do piękna boskiego.

Odczyt XIV poświęcony był *Platońskiej psychologii*. Psychologię w ujęciu *Platońskim* *Dzieduszycki* pojmował specyficznie, jest to bowiem w istocie *Platońska eudajmonologia*, teoria szczęścia, dopiero w jej kontekście pojawiają się rozważania o duszy. W przeciwieństwie do zwierząt szczęście właściwe człowiekowi jest posiadaniem sprawiedliwości *δικαιοσύνη*, najwyższej cnoty, znajomości doskonałego prawa. Uznając, za *Sokratesem*, że konieczna dla jej zdobycia jest wiedza, wiele miejsca poświęcił na badanie jej istoty. Krytykował rozumienie sprawiedliwości jako posłuszeństwa prawu, które może być niesprawiedliwe⁶⁰.

Dzieduszycki przy omawianiu sprawiedliwości, scharakteryzował ideał człowieka sprawiedliwego w następujących słowach: „powinien być zapoznanym, powinien być oczernionym, powinien być wprost za sprawiedliwość prześladowanym, oplwanym, biczowanym i wreszcie wydanym na śmierć bolesną i haniebną”⁶¹. W tak zarysowanych, prawdopodobnie celowo, ramach można było umieścić i *Sokratesa*, i *Jezusa*.

⁵⁹ Tamże, s. 160.

⁶⁰ Tamże, s. 164–167.

⁶¹ Tamże, s. 169.

Szczęście z pewnością miało związek z poznawaniem idei, bo cielesne przyjemności dawały jedynie radość ulotną. Istotą człowieka jest dusza, „gdyby Platon był mówił niepięknym zresztą językiem technicznym niemieckiej filozofii byłby powiedział, że nasza dusza to nasze ja; sam powiada wyraźnie, że ani moje ciało nie jest mną, ani twoje ciało nie jest tobą, tylko, że te ciała należą do mnie i do ciebie, a że ja i ty to tylko nasze nadzmysłowe i niematerialne dusze; tych dusz harmonia nazywa się cnotą, od harmonii tych dusz zależy nasze istotne trwałe szczęście”⁶². Platońska psychologia, wedle Dzeduszyckiego, przedstawia się następująco: „Platon odróżnia tedy w duszy: rozum τὸν νοῦν, ducha τὸν θυμὸν, pożytkliwość τὴν ἐπιθυμίαν, natchnienie τὸν ἐνθουσιασμόν, i miłość τὸν ἔρωτα, który to podział przejął po części od Pitagorejczyków, a po części zrobił na chybił trafił”⁶³.

Poszczególnym funkcjom duszy przypisał Platon umiejscowienie w częściach ciała. Działanie rozumne wymaga od człowieka poznania samego siebie, jest procesem długim i powolnym, a geniusz wykracza poza takie zwyczajne działania. Geniuszem może być poeta, artysta w ogóle, wódz, mówca. Dzeduszycki pisał o nich: „nie wiedzą o tym, dlaczego tak działają, jak działają, nie potrafią nikomu z tego zdać sprawy; nie bywają wtedy podobni do ludzi trzeźwych, nie byłiby w stanie oderwać się od tego, do czego ich gna natchnienie i zająć się czymś, do czego starczy ich poziomego ludzkiego rozumu; w chwili wielkiego czynu bywają na pół nieprzytomni, porwani mocą geniuszu”⁶⁴. O ile ta teoria ponadracjonalnego geniuszu przemawiała do Dzeduszyckiego, to nie mógł jedynie do końca zrozumieć dlaczego za siedzibę natchnienia w ciele uznał Platona wątrobę.

Etyka i polityka Platona stanowiły przedmiot kolejnego wykładu, który rozpoczął się od Platońskiej teorii miłości. Odróżniał on miłość prawdziwą od samej namiętności, potępianej także u „współczesnych chrześcijańskich narodów”. Dalej Dzeduszycki streścił przedstawione w *Uczcie* mowy o miłości i jej Platońskie pojęcie wyluszczył następująco:

to, co z natury swojej doskonałym nie jest, nie będąc wcale złym, pragnie tego, czego jemu do doskonałości nie dostaje i ukocha rzecz, mogącą się przyczynić do swojego wydoskonalenia, [...] może tylko być własnością duszy, którą dusze mają o ile doskonałymi jeszcze nie są, o ile pragną się udoskonalić. Prawdziwa tedy i pochwały godna miłość istnieje wtedy pomiędzy dwoma ludźmi, kiedy własności duchowe, a po prostu cnoty jednego z nich mogą posłużyć do wydoskonalenia duszy drugiego i taka miłość bywa naprawdę silną przyjaźnią, a nie ślełą namiętnością⁶⁵.

⁶² Tamże, s. 170.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 174.

⁶⁵ Tamże, s. 180–181.

Miłość człowieka do człowieka doskonalszego ujawnia źródło doskonałości tego ostatniego, jakim jest zgodność z wzorcem idealnym, a ta objawia się we właściwym działaniu rozumu, panującego nad duchem i pożądliwością. To z kolei prowadzi do osiągnięcia czterech kardynalnych cnót.

Państwo jest niejako człowiekiem, tyle że w większej skali. W nim także istnieje podział, wynikający z różnych funkcji poszczególnych części. Dzieduszycki stopniowo wprowadzał słuchaczy w obyczajowe niuanse *Politei*: „stróżę rzeczypospolitej muszą mieć żony, a wielkim bywa niebezpieczeństwem to, że żona niezdolna pojąć szlachetniejszych myśli męża, ściąga go z nieba na ziemię i zamienia go w człowieka chciwego, zazdrosnego, kłótliwego. Aby temu niebezpieczeństwu zapobiec należy się niewiasty stanu rycerskiego wychować i zatrudnić tak samo jak mężczyzn”⁶⁶. Kobieta bowiem, wedle Platona – argumentował Dzieduszycki – posiada te same uzdolnienia. Jednak posiadanie rodzin przez sprawujących rządy mogłoby doprowadzić do tego, że do nich przywiązywaliby się bardziej niż do państwa. I to było powodem niezwykłych i znanych rozwiązań z Platońskiej *Politei*, owej „wspólnej rodziny”. „Platon wiedział, że niepodobna, aby tak kiedykolwiek mogło być, ale pragnął, aby miłość wspólnej Ojczyzny zbliżała obywateli rzeczypospolitej do tego idealnego stanu”⁶⁷.

Jeśli idzie o rolników i rzemieślników, to Platon pozwalał im na nieco więcej, żądając od nich zwykłej przyzwoitości. Całość państwa była odzwierciedleniem sprawiedliwości, państwo nie mogło więc krzywdzić, mogło jednak sprawić „chwilową dotkliwą boleść” – ta jednak zawsze służyła dobru⁶⁸.

Trudno byłoby znaleźć mędrców, którzy byliby zdadni do pełnienia rządów w takim ustroju. Dzieduszycki oceniał tę możliwość pesymistycznie, być może przez pryzmat własnych doświadczeń politycznych, że „dosyć śmiałym jest i to marzenie, aby się jeden taki mędrzec w rzeczypospolitej znalazł”⁶⁹. Dalej dokonał za Platonem przeglądu ustrojów, z których najgorszym była demokracja.

Warto poczynić w tym miejscu dygresję dotyczącą antyutopii zaprojektowanej przez Dzieduszyckiego, którą można potraktować jako krytykę Platona. Znajduje się ona w niemal satyrycznym tekście opisującym podróż autora pociągiem z Paryża w towarzystwie holenderskiego urzędnika, socjalisty i feministki. Tym samym krytykę Dzieduszycki wymierzył przede wszystkim w dwa pojęcia wiążące

⁶⁶ Tamże, s. 185; być może Dzieduszycki pisał częściowo z własnego doświadczenia, gdyż jego małżeństwo oceniano podobnie: „Wojciech był człowiekiem dobrej wiary, nie umiał intrygować, a gdyby nie miał ambitnej żony, nie byłby nawet bardzo ambitnym; ale pani Seweryna chciała mieć męża przynajmniej ministrem i strasznie mu dokuczała, że »wszyscy czymś zostają, a on tylko ciągle posłem i posłem«” (K. Chłędowski, *Pamiętniki*, t. II, dz. cyt., s. 278).

⁶⁷ W. Dzieduszycki, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 185.

⁶⁸ Tamże, s. 186–187.

⁶⁹ Tamże, s. 187.

zane z Platońską *Politeią*: feminizm i socjalizm. Ów holenderski urzędnik, sprowokowany dyskusją pozostałych podróżnych, przedstawił im losy nowej holenderskiej kolonii ulokowanej w czwartym wymiarze rzeczywistości. Początkowo jego opowieść wzbudziła entuzjazm socjalisty i feministki, gdyż – na skutek zawilej historii – zniesione zostało tam prawo dziedziczenia, a władzę sprawowały kobiety. Zarysowane tam szczegóły przywodzą na myśl *Państwo* Platona, jak np. wspólne wychowanie dzieci, które – co prawda, znalezione w lesie, w tytułowych „gruszkach na wierzbie” – miały stać się obywatelami nowej kolonii. Dzieduszycki skupił się na ukazaniu trudności w okresie przejściowym funkcjonowania nowej społeczności oraz na degeneracji ustroju. Socjalizm musiał bowiem – wedle Dzieduszyckiego – doprowadzić do powszechnego zaniedbania własności publicznej, pogardy dla religii wśród ludzi młodych i pełnych sił; a razem z feminizmem – do zniesienia instytucji rodziny, małżeństwa i ogólnego zezwierżenia relacji międzyludzkich, zatracenia chrześcijańskich cnót, jak np. miłosierdzia dla starych. Ku oburzeniu dyskutantów, a zwłaszcza feministki, okazało się na koniec, że wspólnota własności prowadzi do upadku instytucji społecznych, gdyż dbałość i planowanie nie sięga daleko w przyszłość, a panowanie kobiet zostało sprowadzone do władzy, jaka jest właściwa tylko tym młodym i pięknym nad mężczyznami. Tylko więc daleko posunięta nieznajomość natury ludzkiej mogła doprowadzić do takiego urojenia⁷⁰. Wszystkie te skutki można jednak było przewidzieć, „jeśli kto rozważy niezmienną istotę natury ludzkiej, a najlepszym prawodawcą będzie ten, kto nie zaufa oderwanym teoriom, choćby najpiękniej wyglądały, a rozważy pilnie sprzężyny ludzkich czynów słabości i namiętności, które powodują ludźmi”⁷¹. Tego z pewnością brakowało w Platońskiej *Politei*.

Kosmologię z *Timajosa* – podstawę do zrekonstruowania religii Platona, jak głosi tytuł odczytu XVI – Dzieduszycki przypisał w swej genezie w całości pitagorejczykom. Timajos w dialogu głosił, wedle wykładowcy, swoje własne poglądy, z którymi Platon po prostu się zgodził, uznając je przynajmniej za prawdopodobne. Swoją teologię, czyli „religijne wyobrażenia”, Platon „umiał głosić z niezwy-

⁷⁰ W. Dzieduszycki, *Gruszki na wierzbie*, „Przegląd Powszechny” 1908, T. 100, s. 395–419. Jeśli zaś idzie o dążenia emancypacyjne kobiet, to Dzieduszycki zalecał, aby dziewczęta pobierały edukację w szkołach prowadzonych przez zakonnice i były przygotowywane do właściwych sobie życiowych ról żon i matek (por.: Marian Ciszewski, *Propozycje pedagogiczne Wojciecha Dzieduszyckiego*, [w:] *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne*, Kraków–Łą 1978, s. 197).

⁷¹ W. Dzieduszycki, *Gruszki na wierzbie*, dz. cyt., s. 416. T. Jakubec określa *Gruszki na wierzbie* jako „antyutopijny żart literacki” (*Wojciech Dzieduszycki*, dz. cyt., s. 183–184). Z pewnością jest to tekst żartobliwy, jednak problemy poruszane w nim są poważne, zwłaszcza w kontekście Platońskim. Poglądy filozoficznospołeczne zawarte w *Gruszkach* były zbieżne z poglądami wielu autorów „Przeglądu Powszechnego”, np. w kwestii relacji między prawem natury a prawem stanowionym (por.: Stanisław Krajski, *Filozofia społeczna w „Przeglądzie Powszechnym” w latach 1884–1939*, Warszawa 2003, s. 49–50; Dzieduszycki nie został jednak w tej pracy ujęty).

kłym zapaleń, ubierając je w precudne kwiaty poezji”⁷². Platon, mimo iż wedle Dzieduszyckiego, był wiernym wyznawcą religii greckiej, łączył ją z jednej strony z filozofią eleatów, z drugiej – z pitagoreizmem Filolaosa. Te różnorodne inspiracje doprowadziły Platona do idei bytu. „Ta idea bytu, mieszcząca w sobie wszystkie idee, ten arcywzór bytu mieszczącego w sobie wszystkie doskonałości – to Bóg Platona. Ten Bóg poznaje swoją istotę doskonałą od wieku i tę istotę zna; a poznanie, czy też wiedza boska, to Rozum doskonały, Rozum wieczny, którego naśladowaniem nasze rozумы. Ten rozum wieczny, ó νοῦς, ó λόγος, to Słowo Boże, zapatrzone niezmiennie, bez początku i końca w samą prawdę, w samą piękność, w samą dobroć”⁷³. W wykładach uniwersyteckich, w przeciwieństwie do popularnych prelekcji, Dzieduszycki nieco mniej naciskał na podobieństwa między *Timajosem* a teologią chrześcijańską.

„Bóg wlał tedy materię w idee tak, jak rzeźbiarz wlewa spiz do formy, tylko że idee tu materię właściwie naszyły i formą swoją bierną materię ujęły wytwarzając wszechświat”⁷⁴ – pisał obrazowo Dzieduszycki, i dalej: „Skoro Bóg jest doskonałością samą, więc to co zrobił, zrobił dobrze, poślubił nicość, upłodnił nicość i w niej począł wszechświat, będący podobizną Boga”⁷⁵. Kolejne karty zajęły opisy struktury kosmosu, podobnie jak w wykładach popularyzatorskich. Wytykał Dzieduszycki Platonowi niekonsekwencję, gdy o Platońskiej teorii żywiołów pisał: „Piękne to – poetyczne, ale nikt chyba nie zaprzeczy temu, że tu poeta góruje nad filozofem, że Platon stał się niewiernym sam sobie, że powrócił mimo woli do grubszych wierzeń poprzedzających filozofów”⁷⁶.

Fizyka miała jednak niewielkie znaczenie w całości poglądów Platona. O wiele ważniejsze było uzasadnienie nieśmiertelności duszy. Dzieduszycki rozpoczął krytykę Platona jeszcze zanim zdążył przejść do ostatniego poświęconego mu wykładu (XVII) pt. *Krytyka filozofii Platona*. Przytaczając argumenty z *Fedona*, Dzieduszycki uznał je za naiwne i niemal sofistyczne. Teoria idei wrodzonych została oceniona jako ‘nadzwyczaj słaba’ a mimo to pokutująca w filozofii aż do czasów Kanta. Polemika z Platonem, co trzeba stwierdzić, nie była zbyt wyszukana: „W ogóle jest tylko prawdą, że umysł ludzki ma wrodzoną sobie zdolność poznawania prawdy, tak jak ciało ma na przykład wrodzoną sobie zdolność wydawania włosów i paznokci, niedowodzącą tego wcale, aby to ciało już istniało pierwej i aby się tam nauczyło wytwarzać włosy i paznokcie”⁷⁷. Argument, zgod-

⁷² W. Dzieduszycki, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 192.

⁷³ Tamże, s. 194–195.

⁷⁴ Tamże, s. 196.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 198.

⁷⁷ Tamże, s. 201.

nie z którym nieśmiertelność duszy wynikała z jej wiecznego poznawania idei, również został odrzucony, gdyż raz Platon przyjmuje, że oddziałuje na siebie tylko to co podobne, innym razem – że podobne nic dodać podobnemu nie może, więc i oddziaływać nie może.

Platon, wedle Dzieduszyckiego, nie był w stanie odróżnić nieśmiertelności od niezmienniej wieczności. Tę ostatnią przyjmuje chrześcijaństwo, a Platona interesowała jedynie nieśmiertelna zmienność duszy w kole śmierci i narodzin, metempsychoza. Ważniejszy jednak był cel, dla którego Platon podjął te rozważania: „czuł jakby instynktowo, że głoszenie osobistej nieśmiertelności i osobistej odpowiedzialności pośmiertnej naszej duszy jest koniecznym, jeśli ludzie mają wierzyć, że obiór cnoty wbrew interesom zmysłowego człowieka jest drogą wiodącą do istotnego szczęścia”⁷⁸. Platon poszukiwał więc pewnej moralnej sankcji, nie mógł jej znaleźć w filozofii, gdyż argumenty za nieśmiertelnością duszy były zbyt słabe. Nie znając objawienia sięgnął więc do religii greckiej i z jej mitów ułożył wizję pośmiertnych losów dusz różnej doskonałości⁷⁹.

Wykład podsumowujący i oceniający filozofię Platońską rozpoczął Dzieduszycki od potwierdzenia zasług ucznia Sokratesa dla rozwoju filozofii i – szerzej – nauki. Platon „obalił pozór”, tj. wskazał, że wiedza nie może się opierać na nieuporządkowanym materiale pochodzącym z poznania zmysłowego. Świat ponadfizyczny został przez Platona odkryty dla filozofii, jemu przypisał prawdziwe istnienie. Idee pozwalały na konstruowanie wiedzy o świecie. Dodajmy, że idee Platona w aspekcie teoriopoznawczym Dzieduszycki konsekwentnie przedstawiał jako drzewo rodzajów i gatunków. Było to bardzo użyteczne dla wziętych ze świata przyrody przykładów, którymi ubarwiał swoje prelekcje. W tym kontekście Dzieduszycki przedstawiał idee jako „rozumowo istniejący zbiór własności jakiegoś rodzaju rzeczy”⁸⁰. Poznanie ich jest wiedzą i narzędziem do poznania świata. W sferze moralnej idee były „arcywzorami” dla każdej jednostki, wyznacznikami doskonałości, celami dążenia. Platon wskazał więc, że ludzkie szczęście wykracza

⁷⁸ Tamże, s. 202.

⁷⁹ Tamże, s. 202–205. Nie jest więc tak, że „klucza do zrozumienia całokształtu jego [Platona] filozofii poszukuje Dzieduszycki w fakcie, że Platon stał na gruncie religijnej tradycji Hellenów, wierząc w nieśmiertelność duszy, i usiłował tę wiarę ocalić. U podstaw nauki Platona dostrzega przekonanie, że człowieka ani świata nie można zrozumieć bez wiary w świat wyższy, boski, a świat ten człowiek może poznać tylko za pomocą objawienia danego bezpośrednio przez bogów” (T. Zawojńska, *Dzieje filozofii jako poszukiwanie prawdy*, dz. cyt., s. 330–331). Filozofia Platońska, wedle Dzieduszyckiego, pozwala na odkrycie ‘świata wyższego’, bez konieczności odwoływania się do religii. Nieśmiertelności duszy nie udało się jednak Platonowi udowodnić filozoficznie, koniecznym okazał się autorytet religii. Zasadniczym celem w wykazywaniu nieśmiertelności duszy nie było zrozumienie świata, ale umoralniająca cele, jakie Platon stawiał przed swoją filozofią, co zresztą wynikało z inspiracji Sokratesa.

⁸⁰ W. Dzieduszycki, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 208.

poza zdrowie czy urodę, a tkwi w sferze duchowej. To wszystko stawia Platona „na czele bohaterów myśli”. Zarzuty są mniejszej wagi i nie umniejszają wartości samego filozofa i jego filozofii, „tak, jak nie ubliży Kopernikowi astronom wykazując, że się mylił zachowując w swoim systemacie sferę gwiazd stałych i twierdząc, że koleje planetów są kołiste, a nie tak, jak w istocie eliptyczne”⁸¹. Dzieduszycki rozumiał więc, że krytyk powinien zachować historyczny dystans do poglądów, z którymi polemizuje.

Pośród mniej ważnych zarzutów pojawiły się te, dotyczące formy Platońskiego filozofowania. Platon niejednokrotnie, mówił Dzieduszycki, sam sobie przeczył, a wynikało to ze sposobu wyrażania myśli, która nieraz była systematyczna, ale często Platon dawał się ponieść retoryce, własnej wyobraźni, greckim mitom – wtedy głosił treści nie do przyjęcia. Poważniejsze zarzuty dotyczyły istoty Platońskiej filozofii, tj. teorii idei. Dzieduszycki stwierdził, że Platon nie różnił w sferze duchowej idei od duchów. Wydaje się, że Dzieduszycki nie znał w tym względzie współczesnych wyników badań nad Platonem Wincentego Lutosławskiego. Twierdził, że Bóg i dusza pozostały u Platona abstrakcjami, raz były pojmowane na równi z ideami jako wzorcami, innym razem – idee istniały w nich. W ogóle Platońskie pojęcie Boga było niejasne. Kolejną sprzecznością było istnienie materii. Dzieduszycki stwierdził, że idea materii istnieć nie mogła, a jednak materia sama istniała. „Platon wbrew własnym logicznym zasadom zamienia to, co nie jest w jakąś istotność, bez której nie mógł wybrnąć ze swojego systemu, a ustanawiając tę materię pozbawioną bytu, poza bytem, i czyniąc z niej jednak jakąś istotę, popadł w nieuleczalną niejasność”⁸².

Wszystkie te wady filozofii Platona „ciążyły ołowiem” na filozofach późniejszych platoników. Platon zaś przeniósł je konsekwentnie także w obszar filozofii praktycznej. Jakaż byłaby nieśmiertelność duszy jako idei? – pytał Dzieduszycki. Dalej, doświadczenie, którym Platon gardził, przeczyło jego wnioskowi o kierowniczej roli rozumu, gdyż – kontynuował prelegent – jego zadanie sprowadza się do pozostania jedynie narzędziem zaangażowanym przez uczucia do osiągnięcia ich celów.

A co było jeszcze o wiele niedorzeczniejszym, uwierzył Platon, że mędrzec jakiś niepraktyczny, zajęty oglądaniem rozumu pozbawionego celu, a tak oderwanego, że byłby prawie pozbawionym treści, że mędrzec, nie znający ani rzeczywistego świata, ani rzeczywistych uczuć i stosunków ludzkich, byłby najlepszym królem, i że naród ulegający zupełnie nieograniczonej władzy takiego mędrca, byłby najszczęśliwszym narodem. I taki błąd Platona stał się powodem najsmutniejszych dziejowych wypadków⁸³.

⁸¹ Tamże, s. 209.

⁸² Tamże, s. 210.

⁸³ Tamże, s. 212–213.

Dzieduszycki następnie naszkicował historię Platońskiego pobytu w Syrakuzach i spotkania z Dionizym młodszym, po czym dodał, że złudzenia polityczne i jedną próbę wprowadzenia ich w życie można Platonowi wybaczyć, gdyż wynikała najprawdopodobniej z jego chęci poprawienia stosunków międzyludzkich, jednak fakt, że pomimo porażki Platon długo nie mógł pozbyć się wiary w polityczne mrzonki, był trudny do usprawiedliwienia. Dopiero pod koniec życia, pisząc *Prawa*, zdał sobie sprawę, że natura dziejów jest odległa od ideału. Platon więc, rysując przyszły projekt, nie liczył się z historią, nie liczył się z tradycją, chciał od początku, od podstaw i na nowo zbudować wspólnotę. Rzecz dla konserwatysty nie do pomyślenia i tym mniej do przeprowadzenia. Nawet dla konserwatysty wyjątkowego, jakim był Dzieduszycki, nie unikający kreślenia wizji przyszłości⁸⁴. Historia jest wytłumaczeniem zjawisk i procesów społecznych, po prostu – nauczycielką życia, powinna być też inspiracją dla myślenia o przyszłości⁸⁵. Z historii powinno się selektywnie czerpać naukę na przyszłość. Dotyczy to zarówno historii narodów, bez której żaden polityk nie powinien móc się obejść, ale też – jak deklarował Dzieduszycki we wstępnym odczycie – historii filozofii, niezbędnej dla filozofa⁸⁶.

Platon zaś w filozofii polityki nie dość, że nie czerpał z historii, to chciał ją zatrzymać. To zaś było niemożliwe, zmian istniejących stosunków nie dało się uniknąć, powinny one jednak przebiegać w zgodzie z naturalnym porządkiem i z zachowaniem uniwersalnych wartości. Konserwatyzm Dzieduszyckiego, przez pryzmat którego wartościował Sokratesa i Platona, to konserwatyzm „dopuszczający powolne, stopniowe zmiany, przy zachowaniu ciągłości historycznej i szacunku dla tradycji”⁸⁷.

Platon dojrzał więc w sprawach politycznych, w jego potraktowaniu przez Dzieduszyckiego także daje się zauważyć pewna ewolucja. Przez te kilkanaście lat, które dzielą wykłady publiczne od uniwersyteckich, widoczny jest rozwój zainteresowań historycznofilozoficznych Dzieduszyckiego⁸⁸, poszerzającego swoją wiedzę o Platonie. W wykładach uniwersyteckich udało mu się, przynajmniej częściowo, oddzielić Platona od Sokratesa, ale tam gdzie Platon był oryginalny, od Sokratesa niezależny, tam pojawiał się pitagoreizm w kosmologii, a nawet w teorii idei, która – wedle Dzieduszyckiego – już u Filolaosa znajdowała się w zarysie⁸⁹.

⁸⁴ Por. M. Jaskólski, *Ateńczyk z Jezupola*, dz. cyt., s. 163–164.

⁸⁵ K. K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, dz. cyt., s. 33.

⁸⁶ Tamże, s. 66–67.

⁸⁷ Tamże, s. 62.

⁸⁸ Wykłady popularyzatorskie zaliczyć można do okresu młodzieńczego twórczości Dzieduszyckiego, *Historię filozofii* – do profesorskiego, dojrzałego (T. Zawojka, *Wojciecha Dzieduszyckiego filozofia...*, dz. cyt., s. 41–42).

⁸⁹ W. Dzieduszycki, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 193.

Wcześniej, przy wykładach otwartych nie starał się nawet oddzielić Sokratesa od Platona, zauważał problem, ale godził się z tym, że filozofowie ci w dużej mierze muszą być omawiani łącznie. Nawet jednak tam, gdzie znajdujemy oryginalne myśli Platona, np. kosmologię *Timajosa*, Dzieduszycki dopatruje się Sokratejskiej inspiracji, jeśli nie w treści, to przynajmniej w celu, któremu miały służyć. Mimo wysokiej ostatecznej oceny, Platonowi Dzieduszycki odbierał oryginalność. Dodajmy jeszcze, że wiele rysów Sokratesa, które Dzieduszycki uwypuklił, odzwierciedlało jego samego, taki wizerunek przynajmniej przekazali jego współcześni, jako człowieka skłonnego do ironii, czy wręcz figlarza, krytycznego wobec innych i siebie samego⁹⁰.

Dzieduszycki, co wytykały recenzje książki, nie unikał postawy wartościującej, co więcej, była ona dla niego sensem działalności historyka filozofii. Platon, a jeszcze bardziej Sokrates, zostali potraktowani jako myśliciele godni dyskusji. Nie należało ich traktować bezkrytycznie, pewne ich osiągnięcia, wymienione wyżej, oparły się bowiem próbie czasu.

Z powyższego metodologicznego założenia wynikał wizerunek Platona jako myśliciela tradycjonalisty w intencjach – rewolucjonisty w czynach. Tutaj tkwiła najważniejsza różnica w ocenie jego i Sokratesa w zagadnieniach etyczno-politycznych. Sokrates działał właściwie, dążył do zachowania dawnych form obyczajów, podczas gdy Platon – z tych samych pobudek – tworzył polityczne fantazje, odrzucane przez jego współczesnych, nie do przyjęcia również dla współczesnych Dzieduszyckiego. Nawet Platon jednak był przywiązany do tradycji, co skutkowało posługiwaniem się przez niego mitem, tam, gdzie spekulacja zawodziła. Taka ocena *Politei* Platona wprost wynika z charakterystyki Dzieduszyckiego jako myśliciela konserwatywnego, niechętnego gwałtownym przewrotom, zwłaszcza tym, które nie liczą się z tradycją. Sama zaś idea przewrotu odrzuca koncepcję wpływu Opatrzności na dzieje, której Dzieduszycki hołdował⁹¹. Tradycję uważał Dzedu-

⁹⁰ „Reprezentował typ greckiego mędrca w stylu Sokratesa, który chodził po ulicach Aten, słuchał innych, zbijał fałszywe poglądy i głosił swoje. Metody greckiego filozofa, oczywiście odpowiednio zmodyfikowane, pan Wojciech próbował stosować w XIX stuleciu. Wyszedł bowiem ze świata klasycznego – stał się ostatnim jego przedstawicielem, ostatnim Sokratesem w kulturze polskiej” (A. Piskor, *Siedem ekscelencji...*, dz. cyt., s. 316); por.: K. K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, dz. cyt., s. 21. Być może, jak domyśla się Daszyk, był to efekt celowego działania Dzieduszyckiego, który starał się Sokratesa naśladować poprzez „skrajny elitaryzm, oparty jednak nie na cenzusie urodzenia czy majątku, lecz obywatelskiej cnoty, wiedzy i kompetencji. Stąd zrozumiała niechęć hrabiego w stosunku do radykalnej demokracji jako władzy ignoranckiego i niekompetentnego tłumu” (*Osobliwy Podolak*, dz. cyt., s. 131). Charakteryzowano go też jako naukowca i filozofa „typu helleńskiego” (S. Łoś, *Wspomnienia o Wojciechu Dzieduszyckim*, „Życie i Myśl” 1968 R. XVIII, nr 10, s. 142).

⁹¹ M. Jaskólski, *Ateńczyk z Jezupola*, dz. cyt., s. 164–165; K. K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, dz. cyt., s. 30–32.

szycki za „najlepszy hamulec gwałtownych i nie sprawdzonych zmian społeczno-politycznych (rewolucje)”⁹².

Same poglądy filozoficzne Dzieduszyckiego, określane zazwyczaj jako neomesjanistyczne, nie wiązały się jednak – jak w neomesjanizmie Lutosławskiego – z Platonem. Sokrates zaś, traktowany częściowo łącznie z Platonem, a na pewno zobrazony w dialogach sokratycznych, był dla niego ideałem konserwatysty.

Teorię idei Platona Dzieduszycki interpretował różnorako. Wedle jego wykładów uniwersyteckich Platon nie uprawiał już indukcji. Idee pełniły rolę wzorców przy tworzeniu świata, odgrywały ważną rolę metodologiczną, jako rzeczywisty przedmiot wiedzy, a zdefiniowane jako zbiór cech rodzajowych, umożliwiały poznawanie świata. Jako ideały pełniły również funkcję etyczną. Doskonalenie ujmował jako dążenie do zbliżenia się do „arcywzoru”.

W wykładach Dzieduszycki nie stronił od przykładów. Z pewnością o wiele lepiej przygotowane były wygłaszane mniej więcej w tym samym czasie wykłady Stefana Pawlickiego w Krakowie, z większą znajomością rzeczy, problemów i literatury, ale i Dzieduszycki miał zwolenników. Wytykano mu co prawda pośpiech, czasem nawet dyletantyzm, ale usprawiedliwiano to szerokością zainteresowań, wszechstronnością i wielością zajęć⁹³.

Do grona wielbicieli Dzieduszyckiego z pewnością nie należał Tadeusz Sinko, który po zapoznaniu się z książką wyraził rozczarowanie, gdyż nie znalazł w niej ani jednego przypisu, cytatu czy odnośnika bibliograficznego, ale Dzieduszycki – jak sam Sinko stwierdzał – komentarzy czytać nie lubił i wolał bezpośrednie obcowanie z dziełami starożytnych. Tytuł książki był więc mylący, jakkolwiek nie było to już winą jej autora. Książka, w ocenie Sinki, już w momencie jej wydania była przestarzała, zwłaszcza wykłady początkowe. Jeśli idzie o wykłady dotyczące Sokratesa i Platona, to Sinko napisał: „czyta się wykłady Dzieduszyckiego z wielkim pożytkiem. [...] wyłożone są żywo, oryginalnie”⁹⁴. O wykładach w rodzaju *Krytyki filozofii Platona*, stwierdził Sinko, że „dziwnie się je czyta”. Dodawał jednak, że biorąc pod uwagę fakt, iż autorem owej krytyki i wyrażanych własnych opinii jest indywidualność miary Dzieduszyckiego, to nie można wobec nich przejść obojętnie. Zainteresują przynajmniej historyka. Dodajmy, że Sinko miał na myśli zapewne historyka myśli polskiej, bynajmniej nie greckiej. Do tego ostatniego było adresowane dzieło Stefana Pawlickiego, wciąż jeszcze w 1914 r. nieukończone. Określił je Sinko lapidarnie jako „filologiczne”. Mimo tego, do wy-

⁹² K. K. Daszyk, *Osobliwy Podolak*, dz. cyt., s. 61.

⁹³ Tamże, s. 13–14.

⁹⁴ Ts., Wojciech hr. Dzieduszycki. *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 5.

kładów Dzieduszyckiego warto zajrzeć dla pożytku i przyjemności⁹⁵. Dodajmy: raczej ze względu na osobowość autora niż wartość informacyjną dzieła. Podobnie w recenzji pióra Adama Zieleńczyka podkreślono, że książkę czyta się z zainteresowaniem, a nawet z pożytkiem. To ostatnie jednak tylko w wypadku czytelnika przygotowanego⁹⁶, zapewne więc posiadającego wiedzę historycznofilozoficzną, którą mógł uzupełnić o interpretacje Dzieduszyckiego i należycie je ocenić.

W kontekście krytyki Sinki trudno dziś historię filozofii Dzieduszyckiego uznawać za cenną i posiadającą wartość merytoryczną „dzięki dostarczeniu interesujących, w innych pracach niedostępnych informacji. Także pod względem dydaktycznym jest to ciekawy i – mimo postępu wiedzy historycznofilozoficznej – pełen walorów wychowawczych, głównie z uwagi na akcentowanie aspektu mądrościowego, podręcznik historii filozofii”⁹⁷. Książka ta bowiem nie jest podręcznikiem, są to – przypomnijmy – wykłady wygłoszone przez Dzieduszyckiego dwie dekady przed ich wydaniem. Książka nie była zamierzona jako podręcznik. Już w momencie wydania została przez kompetentnego recenzenta oceniona jako nie odpowiadająca wymogom czasów, pozbawiona aparatu naukowego, i – krótko mówiąc – mało rzetelna. Można przypuszczać, że gdyby nie pamięć o zmarłym autorze, Sinko taką pracę oceniłby o wiele krytyczniej.

Wspomniany przez Zawojską aspekt wychowawczy także nie stanowi o wartości książek z historii filozofii, nie może być ich celem. Wychowawcza w tym względzie może być rzetelność, z jaką autor potraktował przedmiot. Sam Dzieduszycki nauczaniu filozofii przypisywał funkcję propedeutyczną, miała przygotowywać do przyswojenia osiągnięć nauk ścisłych⁹⁸, a nie wychowywać. Oceniając więc dzisiejszą wartość wykładów Dzieduszyckiego, trzeba, niestety, stwierdzić, że ma ona charakter niemal wyłącznie historyczny, jako świadectwo wykładów tego niepospolitego docenta, ze względu na jego odległe już oddziaływanie w historii filozofii polskiej. Słuszną opinię o aktualności jego prac wyraził wspominający go Stanisław Łoś: „Naukowe dzieła Dzieduszyckiego zapadły w przeszłość,

⁹⁵ Tamże; w kilka lat później, kiedy Sinko opracował do druku pośmiertną część t. II książki Pawlickiego, to ze względu na nieukończenie tekstu poświęconego Platonowi, Sinko polecał czytelnikom zapoznanie się, dla uzupełnienia, z dwoma rozdziałami pracy Dzieduszyckiego: *Etyka i polityka Platona i Religia Platona (Domówienie, [w:] S. Pawlicki, Historia filozofii greckiej, t. II, Kraków 1903–1917, s. IV, na końcu tomu).*

⁹⁶ A. Zieleńczyk, Dzieduszycki hr. Wojciech. *Historia filozofii*. Tom I. Filozofia starożytna. Brody..., „Książka” 1914 R. XIV, nr 8–12, s. 79.

⁹⁷ T. Zawojńska, *Dzieje filozofii jako poszukiwanie prawdy*, dz. cyt., s. 320; podobnie: T. Zawojńska, *Wojciecha Dzieduszyckiego filozofia...*, dz. cyt., s. 45–46.

⁹⁸ M. Ciszewski, *Propozycje pedagogiczne Wojciecha Dzieduszyckiego*, dz. cyt., s. 203.

pisma sprzed dwóch pokoleń mogą dziś służyć jedynie za stopnie schodów prowadzących na szczyty⁹⁹.

W latach 1885–1887 w majątku Dzieduszyckich przebywał Kazimierz Twardowski jako nauczyciel hrabiowskich dzieci. Pobyt ten, przebywanie z Dzieduszyckim, wspólne lektury, także autorów greckich, dyskusje, były o tyle ważne, że wpłynęły na wybór kierunku studiów Twardowskiego – zapisał się na studia filozoficzne¹⁰⁰. Wpływ nie był jednak jednostronny, gdyż Twardowski zainteresował Dzieduszyckiego spirytyzmem, teoretycznie jak i praktycznie. Dodajmy, że podczas przeprowadzanych przez Dzieduszyckiego seansów, wśród przywoływanych z zaświatów osobistości miał zjawiać się Sokrates, Platon i nawet Arystoteles¹⁰¹.

Na koniec, stwierdzić trzeba za M. Jaskólskim, że Dzieduszycki – mimo iż postrzegany jako Sokrates – „nie miał i nie ma swojego Platona”¹⁰². Młody Twardowski takim „Platonem” się nie stał, zainteresował się pod jego wpływem filozofią, ale na tym filozoficzne oddziaływanie Dzieduszyckiego się skończyło. Na skutek nieporozumień, przede wszystkim z panią Dzieduszycką, Twardowski zdecydował się opuścić siedzibę hrabiostwa¹⁰³. Po okresie studiów filozofię Twardowski postrzegał już inaczej. Był raczej profesorem filozofii niż filozofem na modłę grecką, nie przejął też od Dzieduszyckiego pasji do uprawiania historii filozofii, której nie uznawał nawet za dziedzinę filozofii, ale za gałąź historii. Do końca jednak zachował wdzięczne wspomnienie Sokratesa z Jezupola. W kilkanaście lat po śmierci Dzieduszyckiego Twardowski wspominał, że był to prawdziwy oryginał. „Codzienne obcowanie z tym człowiekiem stało się dla mnie źródłem obfitych nauk i podniet oraz w nie mniejszym stopniu przyczyniło się do umocnienia i pogłębienia mojego stosunku do filozofii”¹⁰⁴. Ironią losu jest fakt, że właśnie Twardowskiemu i jego uczniom można częściowo przypisać spowodowanie tego, że sposób filozofowania Dzieduszyckiego, jego zamiłowanie do historii filozofii, jego oryginalność, wyrażająca się m. in. włączeniu filozofii ze światopoglądem, odeszły w przeszłość, a w filozofii polskiej zapanowały inne prądy.

⁹⁹ S. Łoś, *Wspomnienia o Wojciechu Dzieduszyckim*, dz. cyt., s. 128.

¹⁰⁰ A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Warszawa 2010, s. 81–87.

¹⁰¹ A. Piskor, *Siedem ekscelencji...*, dz. cyt., s. 301–304; S. Łoś, *Wspomnienia o Wojciechu Dzieduszyckim*, dz. cyt., s. 142.

¹⁰² M. Jaskólski, *Ateńczyk z Jezupola*, dz. cyt., s. 168.

¹⁰³ A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, dz. cyt., s. 81–87.

¹⁰⁴ K. Twardowski, *Autobiografia filozoficzna*, przełożyła z oryginału niemieckiego i przypisami opatrzyła Elżbieta Paczkowska-Łagowska, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992 R. I, nr 1, s. 22.

Socrates and Plato interpreted by the conservative philosopher and politician Wojciech Dzieduszycki

The paper examines the works of Wojciech Dzieduszycki (1848–1909), a lecturer, member of Austrian parliament, and a philosopher. His presentations of Socrates and Plato were twofold, as he held open lectures and taught history of philosophy at the Lvov University. He stressed the similarity between Platonism and Christianity though he admired more Socratic traditional and conservative views than extreme political ideas of Plato. He criticized their antihistorical and fantastic character, contradictory to the natural law as well as their impossibility. Dzieduszycki's lectures were popular among students and non-professionals because of his erudition and ability to present the cultural and historical background of the philosophers under discussion.

Leszek Łysień

W kierunku filozofii słowiańskiej. A. Cieszkowski i K. Libelt
Heading towards Slavonic philosophy. A. Cieszkowski i K. Libelt

Andrzej Kasperek

Historiozofia Augusta Cieszkowskiego w perspektywie zachodniej
tradycji ezoterycznej. Studium z historii idei
August Cieszkowski's historiosophy from the standpoint of
western esoteric tradition. A study into the history of idea

LESZEK ŁYSIEN

W kierunku filozofii słowiańskiej. A. Cieszkowski i K. Libelt

Zarysowanie kontekstu

Wpłątany w pogmatwaną materię dziejów, naszpikowaną sprzecznościami, rażącą przypadkowością wydarzeń, umysł ludzki poszukuje gdzieś w jej głębi stałych praw, wedle których dzieje postępują, czyniąc w ten sposób zadość wpisane-
mu w rozum pragnieniu porządku, życia w sensownym i uporządkowanym świecie. Świat taki powinien być przeniknięty tajemnym zamysłem, dając tym samym człowiekowi poczucie przynależności do szerszego planu, którego częścią jawi się poszczególne istnienie ludzkie. Owa periodyzacja dziejów, ich schematyzacja, budowana na kanwie przeświadczenia o planie wpisanym w otchłanną (ukrytą) ich logikę, jest dziełem zarówno myślicieli religijnych, jak i namiętnie deklarujących swój światopogląd ateistyczny. Do umysłów religijnych zaliczymy niewątpliwie kalabryjskiego opata klasztoru cystersów Joachima z Fiore, żyjącego w wieku XII i XIII. Do podziału dziejów na trzy epoki (epoki Boga Ojca, Syna i epoki Ducha Świętego) nawiązywać będzie wielu myślicieli (włącznie z G. W. F. Heglem i myślicielem zajmującym obecnie naszą uwagę A. Cieszkowskim). Dla kalabryjskiego opata trzecia epoka dziejów zbawienia nie jest tożsama z epoką Kościoła, lecz rozpoczyna się w XIII wieku, kiedy to ma nastąpić oświecenie chrześcijan przez Ducha Świętego oraz głoszenie nowej, tym razem całkowicie duchowej Ewangelii, (nowej i wieczystej Ewangelii) która ma przewyższyć Nowy Testament równie zasadniczo, jak Nowy Testament przewyższył Stary Testament. Iluminacja ta sprawi, że Kościół historyczny stanie się niepotrzebny, bowiem jego rola na płaszczyźnie dziejów się wyczerpała. Pisze znany historyk idei N. Lobkowicz: „Według Joachima z Fiore, epoka Ojca rozpoczyna się wraz z aktem stworzenia i obejmuje Stare Przymierze, epoka Syna, którą inauguruje odkupienie, jest tożsama z pierwszymi dwunastoma wiekami dziejów Kościoła, natomiast w epoce Ducha Świę-

tego zostanie ogłoszona »nowa i wieczysta Ewangelia«, przez którą opat z Fiore nie rozumiał bynajmniej jakiejś nowej księgi, lecz wyższy, bardziej duchowy, przemieniony sens Ewangelii Jezusa Chrystusa”¹. Jak zaznacza dalej czeski myśliciel, koncepcje Joachima znalazły oddźwięk wśród Taborytów w Czechach, u T. Münzera, również u S. Franka i V. Weigla. Wskazuje w dalszej kolejności Lobkowicz na J. Böhmego i jego wczesne dzieło *Aurora czyli początek jutrzeńki*, na dzieło wizjonera E. Swedenborga, wreszcie „szwabskich Ojców Kościoła”, J. A. Bengla i F. Ch. Oetingera. Pisze:

Od nich zaś prowadzi wyraźnie droga do Lessinga, Herdera, a przede wszystkim do Hegla i Marksa. *Evangelium aeternum*, do której Leasing *explicite* nawiązuje w swojej pracy *Erziehung des Menschengeschlechts* (Wychowanie rodzaju ludzkiego) z roku 1780, Herder zaś w swych *Myślach o filozofii dziejów*, które ukazały się w czterech tomach w latach 1794–1797, przeobraziła się w nich w zstąpienie Ducha, które – rozumiane w dodatku przez pryzmat filozofii Spinozy – miało już tylko niewielki związek z religią i, w gruncie rzeczy, oznaczało rozwijający się w dziejach rozum ludzki. Z tradycji tej wyrosli Schelling i Hegel (którzy w tybingeńskim seminarium czytawali Bengla i Oetingera): obaj oni szczegółowo zajmowali się później dziełem Böhmego, o którym Hegel napisze, że zgodnie z jego podstawową ideą „uniwersum jest boskim życiem i objawieniem się Boga we wszystkich rzeczach”².

Zanim przejdziemy do polskiej wersji Joachima z Fiore w osobie A. Cieszkowskiego, a także w pewnej mierze K. Libelta, zatrzymajmy się chwilę przy jej wersji niemieckiej, wspomnianym już G. E. Lessingu. We wskazanym już dziele (*Wychowanie rodzaju ludzkiego*) objawienie rozumiane jest jako proces wychowawczy, któremu poddany zostaje cały rodzaj ludzki. Przechodzi on przez trzy etapy. W pierwszej fazie oddziaływanie Boga na człowieka prowadzi go do umiejętności odróżniania dobra od zła i przyswojenia podstawowych prawd rozumowych. W dzieciństwie rodzaju ludzkiego Bóg nie mógł nadać swojemu narodowi „innej religii, innego prawa, tylko takie, których przestrzeganie lub nieprzestrzeganie miało go czynić tu na ziemi szczęśliwym lub nieszczęśliwym”. Epoka ta odpowiada czasom Starego Testamentu. Epoka kolejna związana jest z Nowym Testamentem. Teraz na plan pierwszy wysunięte zostają bardziej szlachetne motywy postępowania moralnego niż ziemskie nagrody czy kary. W kontekście tej epoki naucza się o nieśmiertelności duszy oraz o wiecznej nagrodzie i pośmiertnej karze. Jednocześnie Bóg Izraela przekształca się w powszechnego Ojca, zaś idea duchowej czystości serca, jako tego, co przygotowuje do nieba, zajmuje miejsce zewnętrznego posłuszeństwa wobec prawa w oczekiwaniu na doczesne tylko po-

¹ N. Lobkowicz, *Czas kryzysu, czas przełomu*, przekł. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 24.

² Tamże, s. 29–30.

wodzenia. Faza druga odpowiada wiekowi młodości, jeśli idzie o rozwój osobniczy. Wreszcie Lessing wieszczy nadejście trzeciej epoki wielkiego procesu edukacyjnego, jakiemu zostaje poddany rodzaj ludzki. Na tym etapie ludzkość osiągnie wreszcie oświecenie, które dokona się dzięki przyjściu Boga do swoich dzieci przez rozum. Píše: „Na pewno nadejdzie czas nowej, wiecznej Ewangelii, którą obiecywano nam już w elementarzach Nowego Przymierza”. Terminu „elementarze” nie należy rozumieć pejoratywnie. Dla Lessinga księgi Starego Testamentu to *Elementarbücher* w zestawieniu z Nowym Testamentem, podczas gdy księgi tego ostatniego to *Elementarbücher* w porównaniu z następnym poziomem Objawienia. Trzecia faza wychowania rodzaju ludzkiego uczyni człowieka zdolnym do kochania cnoty dla niej samej, człowiek będzie czynił dobro w imię dobra, nie zaś w imię nagrody niebieskiej czy ziemskiej. „Nową, wieczną Ewangelię” pisać będą już nie prorocy, ale myśliciele tacy, jak I. Kant czy G. W. F. Hegel. Nie można w tym miejscu nie przypomnieć, iż Hegel nieustannie podkreślał, że jego filozofia ma być filozofią ostateczną i jest niedościgłym rozwinięciem wiary chrześcijańskiej, które dotychczasową wiarę zostawia za sobą tak, jak *Evangelium aeternum* zostawia za sobą Nowy Testament i Kościół. H. Heine, wybitny poeta niemiecki, postrzega w Lessingu wcielenie Oświecenia niemieckiego, myślicie-la znakomicie oddającego ówczesną atmosferę nieukozonej fascynacji myślą krytyczną, wiecznego poszukiwania, intelektualnego dynamizmu i niepokoju, promującego poszukiwanie prawdy jako wartości najwyższej (będzie to ważny wymiar w myśleniu A. Cieszkowskiego i K. Libelta). W tym duchu Lessing napisze:

Nie prawda, którą człowiek posiadał albo posiadać mniema, lecz szczerý trud, którego nie szczędzi, by do niej dotrzeć, stanowi o jego wartości. Albowiem to nie posiadanie, lecz dochodzenie prawdy przysparza mu sił, w tym zaś jedynie ma swe źródło jego wciąż rosnąca doskonałość. Posiadanie uspokaja, czyni gnuśnym i wyniosłym³.

A. Cieszkowski i „filozofia czynu”

W tak naszkicowanym kontekście możemy umieścić A. Cieszkowskiego, który owym klimatem stuleci oddycha i z niego czerpie inspiracje dla swego twórczego myślenia. Urodził się August hrabia w 1814 roku w Suchej na Podlasiu. Zmarł w roku 1894. Gimnazjum ukończył w Warszawie, zaś studia filozoficzne rozpoczął w Krakowie. Przeniósł się jednak rychło do Berlina, gdzie dostąpił właściwej inicjacji filozoficznej pod kierunkiem znanego ucznia Hegla K. L. Mi-

³ Cyt. za: H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przekł. T. Zamorski, Kraków 1997, s. 228.

cheleta, z którym połączy go szczególnie mocna przyjaźń na całe życie. Studia filozoficzne ostatecznie ukończył w Heidelbergu w 1838 roku, gdzie przedłożył rozprawę z filozofii jońskiej. W 1838 roku wydał swą pierwszą rozprawę *Prolegomena do historiozofii* (*Prolegomena zur Historiosophie*), w której pojawia się idea „filozofii czynu” (*Philosophie der Tat*), a w nawiązaniu do Hegla wywodzi, „w jaki sposób można realizować przyszłość”⁴. Aby uczcić swój naukowy debiut, bawiąc u ojca na Podlasiu, udał się do kościoła w Grębkowie. Tam po raz pierwszy niejako z głęboką świadomością odmówił Ojciec nasz – i nagle „poraziła go myśl, że w siedmiu prośbach Modlitwy Pańskiej zawarte są wszystkie idee, które usiłował rozwinąć w swej historiozoficznej wizji przyszłości”⁵. W swoich wojażach zagranicznych zwiedził Francję, Anglię, Włochy. Na dłużej zatrzymał się we Francji, gdzie uczęszczał na wykłady w Sorbonie i College de France. Tutaj zapoznał się z ideami saintsimonizmu i fourieryzmu, odgrywając w życiu intelektualnym Francji dość znaczącą rolę. Przejawia wszechstronne zainteresowania nie tylko filozofią, ale również ekonomią, socjologią, polityką. Owocem tych zainteresowań jest chociażby napisana po francusku rozprawa, jaka ukazała się w Paryżu w 1839 roku a zatytułowana *O kredycie i obiegu*, a po pięciu latach również w Paryżu *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*. Szczególnie jednak związał się z atmosferą intelektualną polskiego romantyzmu. Jest przyjacielem i powiernikiem Z. Krasińskiego. Z uwagą śledzi mesjanistyczne idee poetów-wieszczów. Oto krótka charakterystyka jego romantycznej orientacji, autorstwa S. Brzozowskiego:

Nie jest romantykiem jak Norwid, ale intelektualnym konstruktorem romantyzmu. Cieszkowskiego znaczenie [...] jest olbrzymie: jest on jasnym zwalczonym udowodnieniem, że treść romantyzmu polskiego [...] jest sprawą odrodzenia ludzkości, że zatem Polacy w myśli swojej, w swoim najwyższym, szczytowym dorobku duchowo – historycznym posiadają moc niezwykłej prawdy, że ludzkość, aby ludzkością być i jako taka rozwijać się – prawdę tę dopełnić musi, że zatem romantyzm nasz naród i życie jego ocalił i utożsamiał ze sprawą ludzkości⁶.

Cieszkowski oddaje się różnorodnej, wielopłaszczyznowej i pełnej dynamizmu działalności naukowej i społecznej. Wraz z Micheletem w roku 1843 zakłada w Berlinie Towarzystwo filozoficzne. W 1847 roku powrócił do kraju i osiadł pod Poznaniem w majątku Wierzenica. Dla obrony interesów polskich zainicjo-

⁴ Pisze L. Kołakowski: „W przekształceniu heglowskiej dialektyki negacji w „filozofię czynu”, albo raczej w hasło zniesienia różnicy między filozofią a czynem, istotną rolę odegrał polski arystokrata August hrabia Cieszkowski, a zwłaszcza jego wczesny niemiecki traktat *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin 1838)” (*Główne nury marksizmu*, t. I, Instytut literacki Paryż 1976, s. 89).

⁵ A. Walicki, *August Cieszkowski*, w zbiorze „*Polska myśl filozoficzna i społeczna*” t. I, Warszawa 1973, s. 396.

⁶ S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, w: *Kultura i życie*, Warszawa 1973, s. 398.

wał we Wrocławiu powołanie Ligi Polskiej, zabiegał też o stworzenie uniwersytetu w Poznaniu, był współzałożycielem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk i jego prezesem.

Cieszkowski uważał się za ucznia Hegla, uznając jego idealizm absolutny za ważny etap w rozwoju ludzkiej samowiedzy (pokazał twórca systemu idealizmu absolutnego niezbędność poznania intelektualnego w rozwoju ludzkości). Jednakże krytycznie dystansuje się od kontemplatywnego racjonalizmu Hegla⁷, jego panlogizmu, stanowisko to określając jako klasyczne, zaś myśl własną nazywając romantyczną. W koncepcji Hegla świat jest myślą absolutnego rozumu, byt jest zatem identyczny z myślą, logika jest ontologią. Klasyczna filozofia niemiecka była filozofią Rozumu, natomiast nowa filozofia, którą Cieszkowski nazwie później „filozofią słowiańską” ma być filozofią woli, ale nie ślepej schopenhauerowskiej woli, lecz woli rozumnej – świadomy bowiem czyn musi wynikać ze świadomej myśli. „Filozofia czynu” ma być przewyższeniem heglowskiej „filozofii myśli”. Filozofia winna wnikać w życie społeczne – podejmować zagadnienia społeczne, ekonomiczne. W filozofii nie tylko chodzi o rozumienie, kontemplację intelektualną (heglowska sowa Minerwy, która wylatuje o zmierzchu, kiedy praca dziejów jest zakończona), ale przede wszystkim o tworzenie, o czyn. Polski myśliciel za kraj socjalności uważa Francję. Tworząc filozofię czynu, chce połączyć pierwiastek francuski z niemieckim. Zwiastunem epoki czynu była w jego oczach socjalistyczna utopia Fouriera. Warunkiem czynu jest według Cieszkowskiego przeniknięcie myślą istoty przyszłości. Hegel w swoich rozważaniach eliminował przyszłość historyczną, autor *Prolegomenów* chce zbudować historiozofię. J. Skoczyński zaznacza, iż pojęcie to powstało zapewne na wzór teozofii, czyli wiedzy, której zamiarem było przeniknięcie mądrości Bożej. W potocznym rozumieniu jest historiozofia filozofią historii, a zatem zmierza do wyjaśnienia zasad, prawideł czy mechanizmów procesu historycznego⁸. Jednakże dla Cieszkowskiego posiada ona charakter wiedzy absolutnej, „mądrości dziejów powszechnych”, „absolutnej wiedzy historii”.

⁷ Daleki był autor *Ojciec nasz* od bezmyślnej gloryfikacji berlińskiego mędrca: min. poddawał w wątpliwość słuszność jego poglądów na rolę jednostki w historii. Polemizował z wybitnym heglistą K. L. Micheletem, (swoim mistrzem i bliskim przyjacielem równocześnie). Przeciwwstawił mu koncepcję osobowości jako ośrodka twórczej aktywności. Osobowość jest „bytem u siebie”, tzn. istotą autonomiczną, samodzielnie decydującą o swoim działaniu, wyrażającą się w trwałych dziełach, które naszą na sobie znamię jej niepowtarzalnej indywidualności. Podkreśla Cieszkowski możliwość uzyskania przez nią nieśmiertelności poprzez utrwalenie siebie w swoim czynie i jego rezultatach. Idee te przedstawił przede wszystkim w swoim dziele *Bóg i palingeneza*.

⁸ Por. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 282.

„Filozofia czynu” i epoka Ducha Świętego

W swojej historiozoficznej wizji autor *Ojcie nasz* wyróżnia trzy epoki: pierwsza to epoka przeszła, Boga–Ojca. Uczucie, naturalna bezpośredniość jednia, wyrażające się w sztuce, królowały w tej epoce. Następna to epoka Boga–Syna, wciąż trwająca epoka chrześcijańska, epoka myśli, refleksji – dualizmu – rozdarcia. Zdaniem Cieszkowskiego epoka chrześcijańska to epoka idealizmu, więc spiralnego ruchu od idei podmiotowości (jednostkowego ducha na szczyble dla siebie – której korelatem jest teistyczna koncepcja transcendentnego Boga osobowego, do nowoczesnego idealistycznego panteizmu, wyrażonego najdoskonalej w filozofii Hegla)⁹. Epoka trzecia, pochrześcijańska, epoka czynu, Parakleta, Ducha Świętego będzie substancjalną syntezą Myśli i Bytu (tak autor *Ojcie nasz* definiuje Czyn). Nastąpi w niej przezwyciężenie przez Czyn jednostronności poprzednich epok, dokona się spełnienie historii, przezwyciężenie „epoki chrześcijańskiej”. Przyszłość będzie epoką „filozofii praktycznej”, czy też „filozofii praktyki”. Będzie miejscem odrodzonej „organicznej ludzkości” (Cieszkowski wcześniej aniżeli A. Comte dokonał absolutyzacji ludzkości). Odrodzona ludzkość zorganizuje się: powstanie Centralny Rząd Ludzkości, Powszechny Trybunał Narodów i Powszechny Sobór Ludzkości. Żyje w tej wizji powszechne marzenie niemalże wszystkich myślicieli polskich epoki romantyzmu: marzenie o uetycznieniu polityki. Jako że każdy naród ma swoje miejsce i czas w dziejach powszechnych, narodami trzeciej epoki będą Słowianie, którzy wypełniać będą swoją misję zgodnie ze swym narodowym charakterem, czyli skłonnością do życia wspólnotowego i brakiem zaborczości. Cieszkowski głosi realizację „Królestwa Bożego na ziemi”. Dokona się w trzeciej epoce zastąpienie chrześcijaństwa („Kościoła niewidomego”) przez świecką religię („Kościół widomy”), w którym miejsce transcendencji zajmie historyczne optimum, liturgii – sztuka, a modlitwy – praca dla wspólnego dobra, zapewniająca powszechny dobrobyt. Skoro zaś dokona się w tej epoce przepojenie polityki etyką, zapanuje „wieczny pokój”, który będzie sprzyjał rozpowszechnianiu się i pogłębianiu dobrobytu¹⁰.

Charakteryzując centralną dla swojej myśli kategorię czynu, pisze Cieszkowski w *Ojcie nasz*:

Kiedy więc mówimy, że dziś wystąpić trzeba z Wolą i Czynem, a nie tylko czekać na nowe słowo zbawienia, jak przy pierwszej światu przemianie – bo Słowo jest tylko przesłańcem Czynu – nie rozumiemy już przez ów Czyn żadnej rewolucji, czy to politycznej czy socjalnej, bo wszelka rewolucja, póki jest dopiero

⁹ Por. S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa 1983, s. 68 n.

¹⁰ Por. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 283.

rewolucją, jest tylko wypadkiem ujemnym, zaprzecznym – nie jest jeszcze stanowczym, ale dopiero znoszącym Czynem, nie jest jeszcze twierdzącą Akcją, ale dopiero Reakcją. [...] Wszak wy już nie dzieci, żeby iść na przekór [...]. Ufajcie i kochajcie – już raz Miłość zbawiła świat. W imię tejże samej Miłości wzywamy was dzisiaj, opuśćcie jałowe rewolucyjne zamysły, opuśćcie wszelkie zaprzeczne uczucia zemsty i nienawiści – lecz bądźcie gotowi do Dzieła Obietnicy, do Chrystusowego Czynu, który był dotąd tylko Słowem w was¹¹.

W końcu lat trzydziestych XIX wieku rozpoczął Cieszkowski pracę nad swoim opus magnum *Ojcie nasz*, jednak za jego życia ukazał się tylko tom pierwszy (1848), stanowiący właściwie historiozoficzny wstęp do właściwego tekstu. Z powyżej przytoczonego fragmentu wynika, że myśliciel Czyn pojmuje jako twórczość *par excellence*, nie jako reakcję na zaistniałe wydarzenia, wymuszone działanie, ale z gruntu działanie oryginalne, spontaniczne, niejako źródłowe, jako zjednoczenie myśli i woli, przy tym wpisuje tę kategorię w kontekst religijny¹². Modlitwa Pańska jest testamentem Boga i śladem Jego obecności wśród ludzi. Cieszkowski podkreśla: „Sam Zbawiciel nauczył nas tej modlitwy, a On najlepiej wiedział, czego ludzkości potrzeba, czego jej brak jeszcze, co jej danem będzie (...). I nie mógł Zbawiciel zostawić nas bez podobnej busoli – bez owej rękoi przyszłego Pocieszenia, bo Objawienie, które On przyniósł, cierpiałoby na takowym braku”¹³. Śledzi nasz historiozof meandry przejścia od przedchrześcijańskiej epoki dzieciństwa ludzkości, okresu sztuki i natury, czystej bezpośredniości, do nadejścia przewrotu chrześcijańskiego, który przyniósł odkrycie człowieka jako osoby, z całą jej niepowtarzalnością, niezniszczalnością duchową i perspektywą wolnego samospełnienia. Było to wydarzenie do tego stopnia rewolucyjne, że swoim dynamizmem wypełniając epokę drugą, zaowocowało, jak podkreśla Cieszkowski, swoistą antropologią chrystocentryczną¹⁴. Pozwólmy znowu przemówić Cieszkowskiemu:

Chrystus dopiero w nas samych odkrył istotnego, wewnętrznego [...] człowieka [...]. A tak odkrywszy nam boską istotę pojedynczego człowieka i wewnętrzną

¹¹ Cyt. za: T. Węclawski, *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*, Poznań 1999, s. 88–89.

¹² Pisze Z. Kuderowicz: „Ten aktywistyczny światopogląd przedstawiony został jako udoskonalenie heglowskiej wizji historii i jej uzgodnienie z zasadami dialektyki. Owemu czynowi nadawał Cieszkowski różne znaczenia, już to rozumiał go jako reformowanie ustroju społecznego, już to utożsamiał go z działalnością filantropijną i oświatową, czasem nawet istotę czynu widział w doskonaleniu moralnym i pracy nad poprawą obyczajów. W każdym razie czyn wyznaczał dla niego sens filozofii, jej rolę w historii i kulturze; dopiero filozofia zespolona z czynem przestaje funkcjonować wyłącznie jako bierna refleksja i nabiera właściwego znaczenia” (*Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 205).

¹³ A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, Poznań 1922, t. I, s. 17–19.

¹⁴ Por. M. Walendowska, *Augusta Cieszkowskiego synteza dziejów*, „Przegląd powszechny” 3/84, s. 376.

jego a nie światową godność [...], zapowiadał dalszą i doskonalszą solidarność całego rodu ludzkiego [...], doskonale uprawnienie człowieka, już nie tylko w wewnętrznej możliwości, ale też zarazem w zewnętrznej rzeczywistości [...]. Ogólna tedy świadomość wolności i przeznaczenia człowieka – we wnętrzu ducha uzasadniona – w nim samym założone słowo jego wyzwolenia, czyli świadome oswobodzenie go spod przemocy sił przyrodniczych lub więzów zewnętrznego świata – a natomiast powołanie do solidarności duchowej – oto jest [...] chrześcijaństwa dzieło¹⁵.

Ojciec nasz nie jest jednak (gdyby mnożyć takie wypowiedzi jego autora) tanią apologią chrześcijaństwa. Pokazuje bowiem Cieszkowski w ruchu dialektycznym dramat rozdarcia, do którego epoka Boga – Syna się przyczyniła. W miejsce uczucia starożytnych wprowadzając refleksję, wykraczając ze sfery danego Bytu w krainę nieskończonej Myśli, przenosząc ducha ludzkiego z realizmu starożytnych w czystą idealność – podzieliła byty, dążenia i formy życia – na niebo i ziemię, duszę i ciało, myśl i materię, władzę duchową i świecką¹⁶. Ogrom i dynamizm tego rozdarcia, napięcie wpisane we wszelkie dualizmy, naznaczające tę epokę, sygnalizują, że nie jest ona spełnieniem dziejów, ale okresem przejściowym, który zapowiada nadejście epoki trzeciej, epoki Ducha, Czynu i Woli.

W epoce trzeciej nastąpi też rewolucja w postrzeganiu Boga. Charakterystyczne dla filozofii słowiańskiej jest pojmowanie Boga jako ducha, jako indywidualności, żywej, twórczej, działającej. Materia nie zostaje tutaj Bogu przeciwstawiona, skonfliktowana z Nim, ale pojmowana jest jako konieczna manifestacja Bożej rzeczywistości. Cieszkowski swoją ideą Boga chce pojednać dwa stanowiska charakterystyczne dla epoki chrześcijańskiej (czyli idealistycznego teizmu z idealistycznym panteizmem). Bóg nie jest *bytem-w-sobie* ani *bytem-dla-siebie*, ale jest *bytem-ze-siebie*, zatem osobowością. Dotykamy tutaj owego momentu zerwania w myśleniu o Bogu nade wszystko z panteizmem niemieckim. H. Heine doskonale oddał styl niemieckiego myślenia o Bogu podkreślając:

Albowiem Niemcy są najżyźniejszą glebą panteizmu, to on jest religią naszych największych myślicieli i naszych najlepszych artystów, deizm zaś, [...], w teorii dawno został tam obalony. [...] W rzeczy samej wyrośliśmy już z deizmu. Jesteśmy wolni i nie chcemy już nad sobą grzmiącego tyrana. Jesteśmy dorośli i nie potrzebujemy już ojcowskiej troski. Ani nie jesteśmy partaniną jakiegoś wielkiego mechanika. [...] Panteizm jest ukrytą religią Niemiec¹⁷.

Filozofia czystego rozumu (owo samowładztwo (autokracja) rozumu, o której będzie pisał K. Libelt) jest znamienna dla ducha germańskiego, i to ona de-

¹⁵ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, dz. cyt., s. 56–57.

¹⁶ Por. M. Walendowska, *Augusta Cieszkowskiego...*, dz. cyt., s. 376–377.

¹⁷ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, dz. cyt., s. 79.

kretuje, iż pojęcie osobowości w Bogu jest niedorzeczne. Jak napisze w *Charakterystyce filozofii słowiańskiej* Libelt, przeciwstawiając ducha germańskiego słowiańskiemu: „Naród polski nigdy nie był przystępny dla abstrakcji, dla tych bezkształtów samego rozumu, którymi zajmował się z taką lubością geniusz kontemplacyjny Niemców”¹⁸. Panteistyczne wyniesienie rzeczywistości, czy jakiegoś jej konstytutywnego wymiaru do rangi boskiej, a tym samym odarcie Boskości z wszelkiej tajemnicy oraz poddanie jej rygorom logicznego myślenia, pozostanie zawsze dziełem zatrutego bezgraniczną pychą (*hybris*) rozumu ludzkiego. Na poparcie tego przeświadczenia przytacza Libelt słowa J. G. Fichtego:

Nie potrzeba nam innego Boga nad moralny porządek świata. I ten to porządek świata jest bóstwem samym. Rozum nie daje nam żadnego powodu, abyśmy inną, osobną jaką istotę przyjęli jako przyczynę tego porządku świata. Chcę, ażeby ta istota była różną od świata i aby wedle pojęć działała, a zatem aby miała osobowość i samowiedzę. To wszakże jest niepodobieństwem, bo jest ograniczeniem Boga. Pojęcie jego jako istności w osobni, jest niepodobne i sprzeczne w sobie. Bóg zatem jest tylko moralnym porządkiem świata. Zgrozą jest wiara i niegodna rozumnej istoty, która więcej nadto w Bogu szuka. Ów Bóg zaświatowy, właśnie dlatego, że nie jest światem, jest tylko pojęciem przez negację, a stąd nie jest nieskończonym, następnie nie jest Bogiem¹⁹.

Dla Cieszkowskiego Bóg jako duch (czyli synteza materialności i idealności) jest koncepcją, u podstaw której kryje się pragnienie przewyciężenia dualizmu charakterystycznego dla chrześcijaństwa: ducha i materii, tymczasowego życia doczesnego i życia wiecznego (tego i tamtego świata), skończoności i nieskończoności. Wprowadzenie materii w istotę Boga było jedną z ważniejszych idei saintsimonistów i fourierystów, pod których wpływem Cieszkowski pozostawał i których ceniał. Możemy śledzić u autora *Boga i palingenezy* pewną ambiwalencję myślową w ostatecznej identyfikacji trzeciej epoki dziejów ludzkich. Z jednej strony realizacja królestwa Bożego dokona się nie w zaświatach, ale w doczesności. Z drugiej zaś oprócz „eschatologii względnej”, mamy w *Ojcie nasz* do czynienia z „eschatologią absolutną” – tzn. perspektywą ewolucji człowieka ponad człowieka, z otwarciem dziejów na nieskończoną perspektywę ich realizacji (intuicje Lessinga), „przeanielenia ludzkości” (tutaj z całą pewnością Cieszkowski zostaje zainspirowany myślą Z. Krasińskiego, który podsunął mu ideę „pozaziemskiego postępu”).

¹⁸ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Warszawa 1967, s. 240.

¹⁹ Cyt. za: K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, dz. cyt., s. 200.

Oceny i opinie

Ogromnie zróżnicowana pozostaje ocena dzieła A. Cieszkowskiego. Niewątpliwie idea „filozofii Czynu” antycypowała tendencje, które rozpowszechniły się w kręgach niemieckiej lewicy heglowskiej (D. Strauss, B. Bauer, A. Ruge, M. Hess, L. Feuerbach). Z lekturą *Prolegomenów do historiozofii* zapoznali się M. Bakunin i A. Hercen. Niemiecka lewica heglowska odrzucała wprawdzie stanowisko (pozytywne) polskiego myśliciela, jakie zajął w tym dziele wobec religii, jednak za przełomowe uznał je M. Hess (stanowi ogniwo pośrednie pomiędzy lewicą heglowską a młodym Marksem). W tej perspektywie nie jest bezzasadne twierdzenie o pewnym wkładzie idei Cieszkowskiego „filozofii czynu” do marksowskiej koncepcji *praxis* i związanej z nią idei skoku z „królestwa konieczności” do „królestwa wolności”. Można się spierać o to, czy Cieszkowski w konsekwencji podziału szkoły heglowskiej na lewicę i prawicę, bliżej był jednej czy drugiej. Wydaje się to z racji historycznych sprawą drugorzędną. Pisze L. Kołakowski:

Kwestia umiejscowienia Cieszkowskiego na mapie po-heglowskich sporów nie jest szczególnie ważna z punktu widzenia historii marksizmu; nie mają też znaczenia, pod tym względem, późniejsze jego losy filozoficzne i znaczna rola, jaką odegrał on w kulturze polskiej. Prawdą jest, że zarówno trójfazowa organizacja dziejów ludzkich, jak wiara w przyszłą syntezę ostateczną ducha i materii nie były nowością, a nawet pojawiały się dość pospolicie w piśmiennictwie francuskim. Mimo to istotna rola Cieszkowskiego w pre-historii marksizmu jest nie do zakwestionowania. Wyraził on bowiem w języku heglowskim i w kontekście heglowskich debat myśl o przyszłym utożsamieniu (nie tylko uzgodnieniu) pracy myślowej i praktyki społecznej. Jest to jednak ziarno, z którego eschatologia Marksa wyrosła. Najczęściej cytowane zdanie Marksa: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat, chodzi jednak o to, by go zmieniać” nie jest niczym innym, jak powtórzeniem myśli Cieszkowskiego²⁰.

A. Mickiewicz uznał Cieszkowskiego i B. Trentowskiego za „Słowian wy-narodowionych”, Słowian popadłych w niewolę myśli niemieckiej. Z kolei Libelt Cieszkowskiego oceniał jako filozofa stanowiącego „przejście do filozofii słowiańskiej”, niemniej jednak ukazuje go jako autora, który najmniej oddalił się od filozofii niemieckiej. Napisze: „Cieszkowskiego stanowisko jest zatem jeszcze stanowiskiem filozofii niemieckiej. On się sam policza do uczniów Hegla i Michelet w historii filozofii jego także prace filozoficzne pomieścił do dziedziny prac filozofii niemieckiej” i dalej „To, co jest słowiańskiego w Cieszkowskim, jest ów pociąg do wyobrażalności pojęć, które filozofia rozumu odrzuca; jest przyjęcie intuicji, czyli bezpośredniego poglądu ducha w ducha; jest nareszcie uznanie mistycyzmu,

²⁰ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, dz. cyt., s. 91–92.

jako początkującej filozofii. Tym trojgiem wyróżnia się autor *Palingenezji* od filozofii czystego rozumu, i przechodzi w dziedzinę filozofii słowiańskiej²¹.

Oceny te i opinie (tak różne, wszak zasadniczo pełne uznania) wyrażane pod adresem dzieła historiozofa i mesjanisty, post-heglisty i pre-marksisty²², twórcy „filozofii słowiańskiej” oraz kodyfikatora jej specyficznych wyróżniających ją wątków, zakończmy opinią znakomitego znawcy tego okresu A. Walickiego:

Z perspektywy współczesności widoczne jest, że nakreślony przez Cieszkowskiego kierunek „religijnego postępu” zbieżny jest w wielu punktach z ideami nurtującymi dziś najbardziej postępowe środowiska chrześcijańskie (z tzw. „teologią wyzwolenia” włącznie). Wymieńmy dla przykładu kilka ważnych zbieżności między ideami autora *Ojczyzny Nasz* a koncepcjami Teilharda de Chardin: program uświęcenia pracy i życia ziemskiego; idea autokreacji człowieka i współtworzenia przezeń świata; myśl o immanentnej obecności Boga w świecie i zanikaniu różnicy między „świętością” a „świeckością”; połączenie religijności z kultem nauki i postępu; wizja ludzkości planetarnej, zjednoczenia różnych narodów i ras we wspólnej syntetycznej kulturze oraz osiągnięcia wiecznego pokoju; idea powszechnej ewolucji spełniającej się w nadludzkości...²³.

Czy w tej perspektywie autor *Ojczyzny nasz* nie wykracza swoimi projektami poza filozofię słowiańską, w kierunku myślenia uniwersalnego (pluriwersalnego?), globalnego?

K. Libelt i system umnictwa

K. Libelt (1805–1875) urodził się w Poznaniu jako syn szewca. Wstępuje na Uniwersytet Berliński, gdzie studiuje matematykę, filozofię i nauki przyrodnicze. Pod swoje opiekuńcze intelektualne skrzydła przyjmuje go Hegel, do którego ulubionych uczniów należy i pod którego kierunkiem pisze pracę doktorską zatytułowaną *De pantheismo in philosophia*, za którą otrzymuje złoty medal. Doskonale zorientowany w filozofii niemieckiej, patrystyce, neoplatonizmie, jak również filozofii Spinozy oraz jej zróżnicowanych interpretacjach. Po obronie doktoratu na dalsze studia wyjeżdża do Paryża, aby potem wrócić do Polski i wziąć udział w Powstaniu Listopadowym jako artylerzysta. Podobnie jak Cieszkowski angażuje się w działalność polityczną i naukową. Wraz z autorem *Ojczyzny nasz* podejmuje działalność w Lidzie Polskiej.

²¹ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, dz. cyt., s. 277, 278.

²² Przywoływany już na łamach tego artykułu N. Lobkowicz wyraża przekonanie, iż *Prolegomena do historiozofii* Cieszkowskiego są najznakomitszym i najważniejszym tekstem filozoficznym jaki powstał pomiędzy śmiercią Hegla a *Rękopisami filozoficzno-ekonomicznymi* Marksa.

²³ S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej*, dz. cyt., s. 72.

Heglizm jest w oczach Libelta filozofią samowładztwa (autokracji) rozumu, a zatem filozofią kontemplatywną, niezdolną do porzucenia siebie dla czynu, niezdolną do zbudowania bądź zburzenia czegokolwiek w rzeczywistym świecie. Jedyną wartość heglizmu postrzega w metodzie dialektycznej. Jest przekonany, iż przezwycięzenie heglizmu może się dokonać za pomocą światopoglądu Słowian. Dlatego też swoją myśl określa mianem „filozofii słowiańskiej”: jej zadaniem jest obrona osobowości Boga i nieśmiertelności duszy ludzkiej, które zostały zane-gowane bądź przekształcone w abstrakcję w panteistycznej filozofii niemieckiej. W *Systemie umnictwa* napisze:

[...] wyróżniamy się tym głównie od traktatów filozofii niemieckiej, że *ducha bezwzględnego* od razu bierzemy jako *osobę*, uważając go w trzech współrównych i współistotnych potęgach: rozumu, obraźni i woli, czyli jako absolut samowiedny, obrazujący i stwarzający. [I dalej:] Nic więc dziwnego, że kiedy filozofia niemiecka, przyjmująca wyłącznie rozum, jako wypełniający całkowitą istotę ducha, posługiwała się wszędzie swym rozumem i wyprowadzała rozumowe kategorie: postrzeżenia, wyobrażenia, pojęcia, wnioski, idee ducha rozumowego (*Geist*) – że podobnie jak filozofia nasza, wprowadzająca na scenę drugą potęgę duchową obok rozumu, to jest potęgę kształtującą, czyli *um* (obraźnię, wyobraźnię i przeobraźnię), posługiwać się musi samymi kształtami, czyli formami...²⁴.

Filozofia słowiańska ma być filozofią wyobraźni (umnictwem) w przeciwieństwie do niemieckiej „filozofii rozumu”. Wyobraźnia jest władzą ducha oblekającą myśl w kształt, treść w formę. W traktacie *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej* podejmuje próbę zbudowania filozofii narodowej. Um oznacza tutaj wyobraźnię, zawierając w sobie poezję i mistykę. Od umu pochodzi umysł, który jest syntezą rozumu i wyobraźni, „władzą praktyczną”. Oddajmy głos Libeltowi: „*Rozum, wyobraźnia i wola* jest trójką władz duchowych, stanowiących jednego ducha – jest jednością zupełną i całkowitą [...]; albowiem wszystko troje jest jednym duchem”²⁵. Wprawdzie, jak zaznacza Libelt, filozofia rozumu wybiła się na pierwsze miejsce już od czasów greckich aż do Hegla, to jednak dwie pozostałe władze są jej równoważne. Następnie śledzi Libelt perypetie rozumu nowożytnego. Oto „Kartezjusza stanowisko dało zatem początek filozofii rozumu, ale jej jeszcze nie przeprowadziło. Był on pod wpływem dogmatów religijnych i kwestie *osobowości Boga* i *nieśmiertelności duszy* były dlań, jako artykuły wiary, nie-tykalne”²⁶. Potem wszakże, kiedy myśl filozoficzna przechodzi do narodów niemieckich, filozofia czystego rozumu nabiera kształtów ostatecznych. Wówczas to rozum kantowski podniesiony zostaje do rangi kopernikańskiego słońca, wokół

²⁴ K.Libelt, *Samowładztwo rozumu*, dz. cyt., s. 423, 424.

²⁵ Tamże, s. 438.

²⁶ Tamże, s. 171.

którego obracać się musi również Bóg. Zaś u Hegla samowładztwo rozumu osiąga punkt kulminacyjny. Dlatego:

Filozofia nasza nie przestając być filozofią rozumu, wypiera się tylko jego jednostronności; zaprzecza dotychczasowej filozofii niemieckiej, aby duch był *samą* tylko potęgą rozumu, a *samo* myślenie całkowitą jego wypełniało istotę; twierdzi, że wyobraźnia i wola równorodnymi i równowładnymi są potęgami duchowymi, i że jak dotąd była filozofia rozumu, tak być powinna także filozofia wyobraźni i filozofia woli²⁷.

Sam rozum stanowi jedynie potęgę poznania, moc, która wszystko zamienia w pojęcie, generalizuje i unieruchamia, nie posiada jednak siły twórczej. Stąd potęgą ducha, która uzupełnia rozum, wyrывая go z bezwładu kontemplacji jest wyobraźnia. Podkreśli Libelt: „Albowiem rozum bez wyobraźni bezwładny jest; wyobraźnia bez rozumu, ślepa”²⁸. Budując swój system opozycyjny wobec heglowskiego systemu idealizmu absolutnego autor *Systemu umniactwa* czerpie inspiracje od F. W. Schellinga (myśliciel niemiecki również uważał filozofię Hegla za „filozofię negatywną”, filozofię „pustych pojęć”, abstrahujących od konkretnego, danego w żywym, bezpośrednim oglądzie) oraz z filozofii i mistyki polskiego romantyzmu (z wykładów paryskich Mickiewicza). Filozofia słowiańska ma być filozofią czynu, rzeczywistego, „materialnego” działania, filozofią rzeczywistości przez czyn.

Filozofia słowiańska i Bóg

Zamysł zbudowania podwalin filozofii słowiańskiej rodził się w umyśle Libelta stopniowo. U jego fundamentów leży przeświadczenie, iż nie ma innej filozofii aniżeli narodowa, albowiem Duch Boży poprzez rozmaitość narodów objawia swoje bogactwo, zaś rozwój człowieczeństwa dokonuje się przez narody. Każdy naród realizuje pewną misję od Boga mu daną, a spełnieniem tej misji usprawiedliwia swoje istnienie wobec ludzkości. Dlatego się „np. filozofia grecka u Rzymian nie przyjęła, mimo usilnego przykładania się do niej za czasów Cicerona; – czemu i niemiecka filozofia ani na romańskie ani na słowiańskie ludy stanowczego wpływu nie wywarła”²⁹. W filozofii, jak również w innych dziedzinach ludzkiej aktywności istnieje ogólnoludzki postęp, polegający na przybliżaniu się do odwiecznego ideału prawdy. Uczestniczą w nim kolejno narody poszczególne (dlatego też filozofia słowiańska jest nie tyle dalszym ciągiem filozofii niemieckiej, ile wyrazem czegoś zupełnie innego, rezultatem koniecznego postępu

²⁷ Tamże, s. 438–439.

²⁸ Tamże, s. 362.

²⁹ Tamże, s. 229.

ducha), ale żadnemu z nich, co wynika ze skończoności umysłu ludzkiego, jak też narodowych uwarunkowań poznania filozoficznego, nie jest i nie może być dostępna prawda absolutna. W tym punkcie widać zbieżność myślenia Libelta z przeświadczeniem Lessinga, wyrażonego w znanym dictum, iż gdyby Bóg prawą ręką oferował mu skończoną prawdę, a lewą nieskończone jej poszukiwanie, wybrałby tę drugą możliwość, nawet gdyby to miało oznaczać, że wiecznie będzie błędził.

K. Libelt w czasie studiów berlińskich zafascynowany jeszcze bezgranicznie Heglem, poznawszy Mickiewicza, usiłował przekonać go do myśli berlińskiego mędrca. Mickiewicz wszakże programowo odżegnywał się od jakichkolwiek związków z myślą niemiecką, jak również w ogóle z jakąkolwiek filozofią. O Heglu zaś powiadał, iż „człowiek, który tak niejasno mówi i tak się męczy przez calculeńką godzinę, by rozjaśnić znaczenie dwóch pojęć, zapewne się sam nie musi rozumieć”³⁰. Spośród myślicieli polskich najwyżej cenił B. Trentowskiego, który był nieprzejednanym wrogiem idei Mickiewicza. Z kolei nasz poeta – wieszcz Trentowskiego (z racji jego związków z filozofią) nazywał „Słowianinem wynarodowionym”. Zatem Libelt w ramach filozofii słowiańskiej pojednać chce Mickiewicza i Trentowskiego. Zadaniem „filozofii wyobraźni” ma być przede wszystkim uchwycenie Boga w jego byciu osobą, a także wykazanie nieśmiertelności duszy. Rozum bowiem zagubił zarówno osobowość Boga jak i nieśmiertelność duszy. Podkreśla Libelt: „Bez osobowości Boga podobnie ustaje religia. Wszelkie dogmata będą samą myślą i wiedzą i przestaną być wiarą; [...]. Bóg *nie-osobowy* jest myślą samą, rozumem samym. I religia w następstwie przestaje być wiarą, przestaje być czymś zewnętrznym, upostaciowanym, i przechodzi w samą myśl, w samo wiedzenie”³¹. Rozum filozofii niemieckiej jest ekspansywny, zaborczy, wszystko chce ująć w siatkę pojęć, pragnąc wszelką rzeczywistość uczynić przejrzystą dla rozumu. Jest to rozum, który *ex definitione* chce znieść religię, jako to, co inne, obce, chce zatem panowania absolutnego. Na sztandarach zwycięskiego rozumu wypisano przecież owo heglowskie dictum: „To, co rozumne jest rzeczywiste, to, co rzeczywiste jest rozumne”. Pisze Libelt: „W ogóle zatem stanowisko filozofii czystego rozumu do religii było takie: że zrazu zostało się przy dualizmie *wiary i rozumu*, następnie znoszono ten dualizm albo całkowitym pominięciem religii, albo – że trafnego porównania Micheletowego użyję – przebijaniem mone-ty dogmatycznej na stempel filozoficzny”³². Podąża autor *Samowładztwa rozumu*

³⁰ Por. A. Walicki, *Karola Libelta „filozofia słowiańska*, [w:] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, dz. cyt., s. VIII.

³¹ Tamże, s. 214.

³² Tamże, s. 217.

tropami relacji wiara – rozum. W konsekwencji pracy czystego rozumu zniesiona zostaje osobowość Boga i nieśmiertelność duszy:

Nic historycznego ani dogmatycznego nie ostawa się przed ostrzem krytyki czystego rozumu. Bóstwo, a nawet historyczność samego założyciela religii nowego przymierza podkopana i *Bóg – człowiek* podniesiony do symbolu myśli *wiecznego wcielania się Boga w ludzkości*. Żywot wieczny sprowadzony z niebiesiech na ziemię, a żywot Chrystusa na ziemi podniesiony w krainę samej imaginacji ludu³³.

Fundamentem, na którym wspiera się filozofia słowiańska jest priorytet dany intuicyjnemu wglądowi (bezpośredniemu pochwyceniu prawdy). Pojmuje ona ducha jako ukształtowaną indywidualność, jako osobę. Tylko religia – jak podkreśla Libelt – pozostająca w harmonii uczucia z rozumem i wyobraźnią jest prawdziwą czią i miłością Boga, zaś twórczość wyobraźni w harmonii z rozumem i uczuciem staje się rodzicielką sztuk pięknych, nade wszystko poezji, która w najwyższym stopniu jest wyzwolona z materialności³⁴.

Filozofia słowiańska Boga pojmuje jako ducha, jako indywidualność, żywą, twórczą, dynamiczną, nie neguje, nie lekceważy materii, ale uważa ją za nieuchronną konieczność manifestacji ducha. Duch w perspektywie filozofii słowiańskiej stanowi wyższą jedność świata materialnego i idealnego. Libelt, mając na uwadze ową ideę, odrzuca zarówno panteizm materialny, utożsamiający Boga z „wszystkością przyrodzenia”, jak i „panteizm idealny”, identyfikujący Boga z Rozumem i prowadzący do panlogizmu. Odrzuca heglowską koncepcję (jako specyficzne novum) teologicznego ewolucjonizmu, tzn. idei stopniowego, sukcesywnego rozwoju Absolutu, który dopiero w człowieku dochodzi do samoświadomości. Wyznaje Libelt: „Bóg od razu jest tym, czym jest, to jest: jest sobą i wszystkim”. Autor *Systemu umnictwa* Boga pojmuje jako absolut dynamiczny, nieustannie czynny i wciąż obecny w świecie, który rządzi światem wedle odwiecznych praw swej mądrości. Świat jest boską teofanią – Bóg zatem nieustannie objawia się poprzez swoje dzieła. W nawiązaniu do neoplatoników (pod wpływem Schellinga oraz chrześcijańskich Ojców Kościoła – Orygenesisa i Augustyna) mówi Libelt o wypływanii świata z Boga, o „rozpromienianiu boskiej wszechmocy w pojawiające kształty”. Nie ustrzegł się zatem nasz myśliciel pewnych panteistycznych wątków myślenia o Bogu. Jednak można tu mówić o swoistym pan-en-teizmie autora *Samowładztwa rozumu* – a zatem istnieniu świata w Bogu, co zbliża go do wypowiedzi św. Pawła: „W nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”.

³³ Ibidem, s. 219.

³⁴ Por. ibidem, s. 364.

Zakończenie

Z całą pewnością myśl Cieszkowskiego i Libelta więcej łączy niż dzieli. Łączy tych dwóch oryginalnych myślicieli nade wszystko krytyka absolutnego idealizmu pod hasłem tak czy inaczej rozumianej „rehabilitacji natury”. Krytykują kontempatywizm heglowski na rzecz „filozofii czynu”, uroszczenie heglowskie, które kulminuje w przeświadczeniu, iż filozofia zakończyła swój pochod rozum w systemie, ponad który rozum już wznieść się nie może. Tym samym rehabilitują ideę „nieskończonego postępu” w dziejach, dochodzenia do prawdy w perspektywie nieskończonego dążenia. Wreszcie łączy ich myślenie dążenie do pojednania filozofii i religii poprzez ufilozoficznienie i modernizację światopoglądu religijnego.

Nade wszystko trzeba jednak zwrócić uwagę na sprawę zasadniczą. W wieku XIX idee filozoficzne znalazły szczególnie podatny i żyzny grunt dla rozwoju na obszarze germańskim (w mniejszym stopniu we Francji). Tymczasem zapomina się, że w kraju zniewolonym przez trzy mocarstwa, rozwija się niezwykle oryginalne i twórcze myślenie. Przedstawiliśmy tutaj tylko dwóch przedstawicieli tego okresu. A przecież oprócz nich działają inni: J. Kremer, B. Trentowski, E. Dembowski, wcześniej J. M. Hoene – Wroński, oraz wielu innych, nie licząc poetów – wieszczów (Kraśiński, Mickiewicz, Słowacki, Norwid). Zasługują oni niewątpliwie na większą uwagę, niż ta, z jaką spotykali się dotychczas³⁵. Nie tylko podjęli polemikę z gigantami niemieckiej spekulatywnej myśli filozoficznej, ale stworzyli własne oryginalne systemy, budując zręby filozofii słowiańskiej, która potraktowana uważniej, pozwoliłaby nie tylko lepiej zrozumieć nas samych, w końcu jej adresatów, ale dokonać swoistej *metanoia*, przemiany dogłębnej sposobu myślenia i postrzegania świata. Z całą pewnością mądrzejsi byśmy się stawiali. Czyż trzeba więcej oczekiwać od obcowania z wielkimi duchami przeszłości?

³⁵ Zob. M. Rembierz, *Polska filozofia narodowa a dziedzictwo myśli słowiańskiej*, [w:] *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie*, red. E. Lalikova, S. Kostelník, M. Rembierz, Bratislava 2008, s. 156–163.

In slawische Philosophie Richtung. A.Cieszkowski i K. Libelt

A.Cieszkowski i K. Libelt zwei polnische grossen Denker des neunzehnten Jahrhunderts, also Periode der Romantik sind. Cieszkowski hat zwei Bücher: *Prolegomena zur Historiosophie* und *Gott und Palingenesie* in deutsche Sprache geschrieben. Ausserdem hat er noch opus magnum unter Titel *Vater unser* geschrieben. Er bei Hegels Schiller K. L. Michelet studierte. Im Werk *Vater unser* sagt dritte Epoche im Geschichte vorher, die soll Epoche der Tat, oder Epoche des Heiligen Geistes sein. Auch will slawische Philosophie System errichten im Gegensatz zu hegelsche Philosophie der Vernunft.

K. Libelt bekannt ist als Verfasser des Werk unter Titel *Umnictwo System und Autokratie der Vernunft*. Er unter der Leitung Hegels studierte, und hat bei Hegel Doktorarbeit unter Titel *De pantheismo in philosophia* geschrieben. Er will auch Grundschwelle unter slawische Philosophie legen. Slawische Philosophie will Philosophie der Vernunft um Einbildungskraft ergänzen. Deshalb hegelsche Satz: „was ist wirklich, das ist vernünftig, was ist vernünftig, das ist wirklich“ als unvollständige Ausdruck des Menschen behandelt.

ANDRZEJ KASPEREK

Historiozofia Augusta Cieszkowskiego w perspektywie zachodniej tradycji ezoterycznej. Studium z historii idei

Wstęp

Maria Janion, znana badaczka kultury romantycznej, pisała przed laty o zmierzchu romantycznego paradygmatu kultury polskiej. Mierząc się z romantycznym dziedzictwem Polaków, które, jak zauważyła na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku, w warunkach społeczeństwa posttotalitarnego wydaje się tracić rację bytu i swoją społeczną legitymację, pisała:

[...] w ciągu prawie dwustu lat od epoki porozbiorowej poczynając, a na stanie wojennym i okresie po nim kończąc, w Polsce przeważał dość jednolity styl kultury, który nazywam symboliczno-romantycznym [podk. – M.J.]. Romantyzm właśnie – jako pewien wszechogarniający styl – koncepcja i praktyka kultury – budował przede wszystkim poczucie tożsamości narodowej i bronił symboli tej tożsamości [...] Kanon romantyczny przechodził z pokolenia na pokolenie. Dość jednolita – mimo wszelkich odstępstw, znaczonych nieraz wielkimi nazwiskami twórców – kultura ta organizowała się wokół wartości duchowych zbiorowości, takich jak ojczyzna, niepodległość, wolność narodu, solidarność narodowa. Interpretacja tych wartości posługiwała się kategoriami bądź tyrtejskimi, bądź martyrologiczno-mesjanistycznymi [...]¹.

Teza o trwałości paradygmatu romantycznego, sformułowana – jak zauważa Janion – na podstawie analizy materiału historyczno-literackiego i historyczno-filozoficznego, skrywa jednak w sobie pewien mankament, który można wiązać z nie do końca uprawnionym przekonaniem o wyjątkowości polskiego romantyzmu. Wyjątkowość ta – dodajmy – wiązać miałyby się nie tyle z polskim mesjani-

¹ M. Janion, *Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 22–23.

zmem (bo ten był zjawiskiem ogólnoeuropejskim), ile raczej z trwałością myślenia w romantycznych kategoriach. Skutkiem akceptacji tezy o wyjątkowości polskiej wersji romantyzmu staje się pomijanie jego znaczenia i związków z kulturą współczesną w innych europejskich (zachodnich) społeczeństwach. A postawić można tezę, że romantyzm w Europie czy Stanach Zjednoczonych był wydarzeniem wyjątkowym, które „przeorało” i w trwały sposób zaważyło na dziejach myśli zachodniej. W mniejszym stopniu chodziło nawet o upowszechnienie nowego sposobu mówienia o uczuciach, o opis wewnętrznych stanów – to wtedy ukształtowało się przecież pojęcie oryginalności². *Novum*, które przyniósł romantyzm była reinterpretacja oraz popularyzacja tradycyjnej zachodniej myśli ezoterycznej. W kontakt z ezoteryczną tradycją wchodzili reprezentanci rodzącej się wtedy artystycznej bohemy, głównie poeci tej miary co William Blake czy Ralph Waldo Emerson, w Polsce Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki czy Zygmunt Krasiński. Tradycja ezoteryczna przenikała także do twórczości filozofów, związanych z romantyczną ideologią (wymienić należy tutaj przede wszystkim niemiecki idealizm, zwłaszcza twórczość Friedricha Wilhelma Schellinga, czy amerykański transcendentalizm). Spośród polskich filozofów przypadkiem ciekawej reinterpretacji ezoterycznych kategorii jest bez wątpienia postać Augusta Cieszkowskiego, prywatnie przyjaciela Zygmunta Krasińskiego. W poniższych rozważaniach chcę poddać analizie gnostyckie, ewolucjonistyczne i millenarystyczne wątki twórczości Cieszkowskiego, w które zostały wpisane we wskazane przez Marię Janion wartości eksponowane przez polskich romantyków (ojczyzna, niepodległość, wolność narodu, solidarność narodowa). Chcę zarazem zauważyć, że interpretacja tych romantycznych wartości nabiera u Cieszkowskiego innego znaczenia niż to, które zwyczajowo im się przypisuje, analizując *casus* polskiego mesjanizmu powiązanego z walką o charakterze narodowo-wyzwoleńczym. W przypadku Cieszkowskiego mamy do czynienia z myślą filozoficzną przenikniętą religijną inspiracją, przy czym interpretacja chrześcijaństwa nosi wyraźnie nieortodoksyjny charakter i zbliża się do gnostyckiej spekulacji. W gnostyckiej *de facto*, a zatem ezoterycznej perspektywie, umieszcza Cieszkowski kwestię narodową. Traktuję w niniejszych rozważaniach ideologię romantyczną jako jeden z przykładów europejskiej kontrkultury, przy czym manifestację „tradycyjnej zachodniej kontrkultury” dostrzegam za Wouterem J. Hanegraaffem w gnozie³. Ten holenderski historyk ezoteryzmu odwołał

² H. Peyre, *Co to jest romantyzm?*, tłum. M. Żurowski, PWN, Warszawa 1987, s. 11–13. „Klasycznym” dziełem traktującym o romantycznej idei autentyczności (oryginalności) jest *Etyka autentyczności* Charlesa Taylora.

³ W. J. Hanegraaff, *The New Age Movement and the Esoteric Tradition*, [w:] R. van den Broek, W. J. Hanegraaff (red.), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, State University of New York Press, Albany-New York 1998, s. 373.

się do typologii zbudowanej przez Gillesa Quispela⁴, który pisząc o trzech składnikach kultury zachodniej (rozum, wiara i gnoza), uznał gnozę za przykład „trzeciej drogi”, czyli za tradycję mieszczącą się między dominującą religią a nauką. O ile rozum odkrywa prawdę wyłącznie przez zdolność do racjonalnego myślenia, wiara – przez objawienie zewnętrznej rzeczywistości, o tyle gnoza zasadza się na przekonaniu, że prawda może zostać odkryta wyłącznie na drodze wewnętrznego objawienia. W przypadku gnozy – pisze Hanegraaff, komentując typologię Quispela – spotykamy się z prymatem doświadczenia nad wiarą i rozumem, przy czym chodzi o doświadczenie Boga i Jaźni⁵.

Spór o definicję romantyzmu

Analizę ezoterycznego wymiaru twórczości Cieszkowskiego z racji późniejszych rozstrzygnięć interpretacyjnych chcę poprzedzić krótkim szkicem o historii samej debaty nad rozumieniem zjawiska romantyzmu. W debacie tej dwa brzegi *continuum* wyznaczają rozbieżności interpretacyjne między stanowiskiem przyjętym przez Arthura O. Lovejoy’a z jednej strony i René Welleka z drugiej. Autor *Wielkiego łańcucha bytu* w swoim głośnym tekście *On the Discrimination of Romanticisms* opublikowanym po raz pierwszy w 1924 roku pisał, że skoro przymiotnik „romantyczny” znaczy tak wiele, to tym samym nie znaczy nic, a zatem przestaje pełnić funkcję znaku werbalnego⁶. Poza tym – jak sugerował Lovejoy – nie należy mówić o romantyzmie w liczbie pojedynczej, lecz o romantyzmach⁷. Na antypodach tego krytycznego stanowiska Lovejoy’a mieści się argumentacja przyjęta przez Welleka w nie mniej znanym tekście *The Concept of Romanticism in Literary History*, opublikowanym po raz pierwszy w 1949 roku. W przeciwieństwie do Lovejoy’a Wellek nie podziela jego nominalistycznego stanowiska, w romantyzmie dostrzegając spójną całość. Trzy idee: imaginacja, natura, symbole

⁴ G. Quispel (red.), *Gnosis: De derde component van de Europese cultuurtraditie*, HES, Utrecht 1988.

⁵ W. J. Hanegraaff, *The New Age Movement and the Esoteric Tradition...*, dz. cyt., s. 373. W rozumieniu gnozy bliskie jest mi stanowisko daleko idącej reinterpretacji tego pojęcia. Nie chodzi mi o analizę gnozy jako zjawiska o ściśle określonych ramach czasowych. Przyjmuję raczej typologiczne niż historyczne rozumienie gnozy.

⁶ A. O. Lovejoy, *On the Discrimination of Romanticisms*, [w:] M. H. Abrams (red.), *English Romantic Poets. Modern Essays in Criticism*, Oxford University Press, New York 1975, s. 6.

⁷ Tamże, s. 8. W tekście z 1941 roku Lovejoy dodawał, że nowe idee, które pojawiły się w okresie romantyzmu były w dominującej mierze heterogeniczne, logicznie niezależne a nawet czasami wzajemnie wykluczające się (A. O. Lovejoy, *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas*, „Journal of the History of Ideas” 1941, nr 2, s. 261, cyt. za M. Parker, *Measure and Countermeasure: the Lovejoy-Wellek Debate and Romantic Periodization*, [w:] D. Perkins [red.], *Theoretical Issues in Literary History*, Harvard University Press, Cambridge-London 1991, s. 228).

i mity – pisał Wellek – określają charakter romantyzmu (angielskiego, francuskiego i niemieckiego)⁸.

Krytyczne stanowisko przedstawione przez Lovejoy'a w tekście *On the Discrimination of Romanticisms* nie było jednak jego ostatnim słowem. W *Wielkim łańcuchu bytu* (pierwsze wydanie w 1936 roku) oraz w pochodzącym z 1941 roku tekście *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas* Lovejoy prezentuje już inne stanowisko. Zwłaszcza w tym drugim tekście Lovejoy wykracza poza tezy przedstawione w 1924 roku, wyróżniając trzy kryteria romantyzmu: organicyzm (holizm), dynamizm i zróżnicowanie⁹. Jak zauważa Wouter Hanegraaff, Lovejoy'a charakterystykę romantyzmu sprowadzić można *de facto* do dwóch idei: zróżnicowanego holizmu i romantycznego ewolucjonizmu¹⁰. W 1951 roku Morse Peckham podjął próbę pogodzenia stanowisk Lovejoy'a i Welleka. Jak pisał, obu autorów łączy wspólna metafora: dynamiczny organicyzm¹¹. Peckham zauważył, że bez względu na to, czy chodziło o filozofię, teologię czy estetykę, romantyzm charakteryzowało odejście od mechanistycznej statyki w duchu Newtonowskim na rzecz myślenia w kategoriach dynamicznego organicyzmu, gdzie znaczenia nabierały kategorie zmiany, wzrostu, różnorodności, twórczej wyobraźni, nieświadomości¹². Nieco bardziej zróżnicowane stanowisko prezentuje Wouter J. Hanegraaff w studium, w którym podejmuje kwestię związków między romantyzmem i tradycją ezoteryczną. Analizując twórczość badaczy romantyzmu, Lovejoy'a, Welleka, Peckhama oraz Meyera H. Abramsa i Ernesta Lee Tuvesona, za centralne dla romantyzmu uznaje trzy kategorie: 1) organicyzm, 2) imaginację, 3) temporalizm¹³. Kategorie te – jak zauważa Hanegraaff – uznać należy jednocześnie za kluczowe dla tradycji ezoterycznej¹⁴. W dalszej części tekstu twórczość filozoficzna Cieszkowskiego zostanie poddana analizie w perspektywie wyróżnionych przez Antoine'a Faivre'a centralnych dla ezoteryzmu idei. Szczególny nacisk

⁸ R. Wellek, *The Concept of Romanticism in Literary History*, [w:] R. F. Gleckner, G. E. Enscoe (red.), *Romanticism: Points of View*, Wayne State University Press, Detroit Michigan 1974, s. 193.

⁹ A. O. Lovejoy, *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas...*, dz. cyt., s. 237–278, cyt. za W. E. Coleman, *On the Discrimination of Gothicisms*, Arno Press Inc., New York 1980, s. 230.

¹⁰ W. J. Hanegraaff, *Romanticism and the Esoteric Connection*, [w:] R. van den Broek, W. J. Hanegraaff (red.), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times...*, dz. cyt., s. 242.

¹¹ M. Peckham, *Toward a Theory of Romanticism*, [w:] R. F. Gleckner, G. E. Enscoe (red.), *Romanticism: Points of View*, dz. cyt., s. 238.

¹² Tamże, s. 241.

¹³ W. J. Hanegraaff, *Romanticism and the Esoteric Connection...*, dz. cyt., s. 256.

¹⁴ Hanegraaff powołuje się tutaj na tezy przedstawione przez Antoine'a Faivre'a. Oprócz wspomnianych trzech kategorii Faivre charakteryzuje ezoteryzm poprzez idee korespondencji, filozofii wieczystej oraz transmisji wiedzy (A. Faivre, *Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism*, [w:] R. van den Broek, W. J. Hanegraaff [red.], *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times...*, dz. cyt., s. 119–120).

zostanie jednak położony nie tyle na ideę temporalizmu, ile związane z nią zagadnienie ewolucji oraz millenaryzmu.

Organicystyczna metaforyka i gnoza u Cieszkowskiego

Jeśli chodzi o ideę organicyzmu, to Cieszkowski podzielał z innymi romantykami przekonanie o nieadekwatności Newtonowskiego, mechanistycznego i statycznego sposobu opisu świata. Wskazana przez Morse'a Peckhama metafora dynamicznego organicyzmu mająca charakteryzować Lovejoy'a i Welleka konceptualizację romantyzmu z powodzeniem mogłaby zostać odniesiona do twórczości Augusta Cieszkowskiego. Zarazem jednak Cieszkowski nadawał organicyzmowi nowe, historiozoficzne rozumienie. W twórczości romantyków idea organicyzmu pojawiała się w kontekście rehabilitacji natury, apoteozy życia jako takiego. Meyer H. Abrams przyznał pojęciu życia kluczowe znaczenie w romantycznej ideologii. Jak pisał, życie było traktowane przez romantyków jako najwyższe dobro, miara innych dóbr a jednocześnie najbardziej charakterystyczna kategoria łącząca romantycznych myślicieli. Stąd brał się ich witalizm, pochwała wszystkiego, co żyje, porusza się i rozwija się dzięki wewnętrznej energii wobec tego, co pozbawione życia, bierne i niezmiennie¹⁵. Jakkolwiek i do Cieszkowskiego można odnieść uwagę Abramsa, że organicyzm ten można zdefiniować jako filozofię, której bazowe kategorie zostały wyprowadzone z atrybutów żyjących organizmów¹⁶, to zarazem Cieszkowski wykorzystywał ideę organizmu do opisu całości dziejów, włączając w nie, w odróżnieniu od Hegla, także przyszłość. Oświeceniowa idea historii-mechanizmu zostaje wyparta w spekulacji Cieszkowskiego przez romantyczną ideę historii-organizmu¹⁷.

Ale ponieważ dzieje nie wysnuły jeszcze z siebie wszystkich elementów zawartych w ich pojęciu i *przed nami* leży jeszcze *przyszłość*, którą z przesłanek ubiegłych czasów wywnioskować mamy, przeto powiedzieć musimy, że żaden z wykluczających się i jednostronnych elementów, które dotąd się objawiły, nie może zadowolić ludzkości właśnie ze względu na tę jednostronność i wykluczające się rozproszenie. Raczej z owej rozłączności [*Discretion*] dążą one do wyższej łączności [*Concretheit*]. Stanie się ona właśnie prawdziwym stanowiskiem oraz koroną wszelkich poprzednich określeń, które przeto wzniesie od stosunków *me-*

¹⁵ M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, W. W. Norton, London 1973, s. 431, cyt. za P. Heelas, *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Blackwell Publishing, Oxford 2008, s. 27.

¹⁶ F. Garber, *Self, Text, and Romantic Irony. The Example of Byron*, Princeton University Press, Princeton New Jersey 1988, s. 227.

¹⁷ B. Urbankowski, *Myśl romantyczna*, KAW, Warszawa 1979, s. 167.

*chanicznych i przeciwieństw chemicznych do zbieżności [concurus] i zgody [consensus] organicznej*¹⁸.

Idea organicyzmu (holizmu) z jednej strony, imaginacji, z drugiej, zostaje u Cieszkowskiego podporządkowana centralnej tezie o istnieniu trychotomicznego podziału dziejów. Koncepcję trzeciej epoki, której nadejście autor *Ojciec nasz* głosił, omówię w dalszej części tekstu, teraz chcę wspomnieć, że epoka ta miała przyjąć duchowy charakter, a zarazem miała być czasem zniesienia dualizmu między duchem i materią, między duszą i ciałem. Organicyzm Cieszkowskiego w tej trzeciej, docelowej epoce dziejów, wiązał się z przezwyciężeniem dualizmu – stanowił przykład holistycznego konceptu, w którym ciało i dusza, materia i duch, mają zostać pogodzone¹⁹. O ile pierwszą epokę charakteryzował monizm, drugą – dualizm, o tyle w trzeciej epoce nastanie synteza monizmu i dualizmu²⁰. Także idea imaginacji, którą należy tutaj rozumieć jako organ poznania²¹, nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do Cieszkowskiego koncepcji epoki Parakleta. *Imaginatio* jest nie tylko jedną z najważniejszych romantycznych idei, ale stanowi także centralne pojęcie ezoteryzmu²². W tradycji ezoterycznej imaginacja była traktowana jako organ duszy, umożliwiający dostęp do różnych poziomów rzeczywistości²³, stąd imaginacja nabiera cech gnostyckiego narzędzia poznania. Jeśli przyjmiemy zaproponowane przez Gillesa Quispela rozumienie gnozy jako „trzeciej drogi” poznania (między rozumem i wiarą), filozofia Cieszkowskiego, zwiastująca nastanie trzeciej epoki, stanowi przykład takiej gnostycznej spekulacji. Cieszkowski dostrzega ograniczone możliwości spekulacji opartej na rozumie, z drugiej strony głosi nadejście nowej religii, religii Ludzkości, która nie mieści się w ówczesnej katolickiej ortodoksji. W takiej ortodoksji nie mieściła się także jego koncepcja Boga, który „ma organiczne ciało Swoje, którym jest Wszechświat cały”²⁴.

¹⁸ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, tłum. A. Cieszkowski (syn), [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, PWN, Warszawa 1972, s. 19.

¹⁹ Z przekroczeniem dualizmu ciało-dusza wiązała się Cieszkowskiego koncepcja ducha, który jest „żywną jednią Duszy i Ciała” (A. Cieszkowski, *Ojciec-nasz. Tom II. Wezwanie i pierwsza prośba*. Wydanie nowe zupełne, Fiszer i Majewski, Poznań 1922, s. 412).

²⁰ Tenże, *Ojciec nasz. Tom I. Wstęp poprzedzony traktatem O drogach ducha*. Wydanie nowe zupełne, Fiszer i Majewski, Poznań 1922, s. 67.

²¹ R. Wellek, *The Concept of Romanticism in Literary History...*, dz. cyt., s. 196.

²² W. J. Hanegraaff, *Romanticism and the Esoteric Connection...*, dz. cyt., s. 259.

²³ A. Faivre, *Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism...*, dz. cyt., s. 119–120.

²⁴ A. Cieszkowski, *Ojciec-nasz. Tom II. Wezwanie i pierwsza prośba...*, dz. cyt., s. 411.

Z Heglem łączył Cieszkowskiego bez wątpienia zamiar poznania ducha absolutnego, powątpiewał jednak w trafność metody obranej przez autora *Fenomenologii ducha*. W *Prolegomenach do historiozofii* pisał:

Niechaj się u Hegla rozum objawi jako najobiektywniejszy i najbardziej absolutny, zawsze będzie to *tylko* rozum; dla *filozofii* jest to szczyt najwyższy, ale nie dla ducha absolutnego jako takiego [...]. Już w pierwszym rozdziale zauważyliśmy, że zarówno w filozofii, jak w życiu, nie można ani zainicjować nowego kierunku, ani dokonać ważnego odkrycia, którego by już wprzód jakiś meteor nie zwiastował. Dotyczy to także nowego kierunku, w którym duch ma teraz podążyć; filozofia, porzucając właściwe jej i najbardziej dla niej odpowiednie stanowisko, wykracza teraz ponad siebie i przechodzi do dziedziny obcej wprawdzie, ale ze wszech miar zapewniającej dalszy jej rozwój, a mianowicie do *absolutnie praktycznej dziedziny woli*, w której rozpoznamy to, co nam nowsza filozofia często zwiastowała, a która w procesie rozwojowym filozofii samej tym będzie, czym romantyzm jest dla sztuki. Prawda, idea, rozum, oto samo jądro filozofii w ogóle, a skoro obecnie wykształciła ona to jądro w sposób absolutnie klasyczny, przechodzi odtąd dalej, wznosi się odtąd wyżej; można by nawet powiedzieć, że sama filozofia zstępuje z tej wyżyny, podczas gdy duch w ogóle wznosi się niepomieranie w górę²⁵.

„Przekroczenie” Hegla wiązało się także z budową fenomenologii ducha, którą Cieszkowski rozwijał jako uzupełnienie koncepcji historiozoficznej²⁶. Jak pisał, w spekulacji Hegla duch zatrzymał się na poziomie bytu *w sobie* i bytu *dla siebie*, nie osiągając stadium bytu *z siebie*. Stadium bytu *w sobie* (samo-bytu), czyli zmysłowości ducha, stadium bytu *dla siebie* (samo-myśli), czyli świadomości ducha znajduje swoje dopełnienie w stadium bytu *z siebie* (samo-czynu), czyli wolnej działalności ducha²⁷. Cieszkowskiego koncepcję trzech stadiów rozwoju ducha Andrzej Walicki interpretuje nie tyle jako odrzucenie filozofii Hegla, ile raczej jako jej przewyżczenie a samą ideę bytu *z siebie* jako

postulat swoistej rehabilitacji natury, odpowiadający idei „rehabilitacji ciała” w religijno-etycznych koncepcjach saintsimonistów i fourrierystów²⁸.

Koncepcja bytu *z siebie* rozumiana jako „postulat rehabilitacji natury” koresponduje z romantyczną (i ezoteryczną) ideą organicyzmu, z drugiej strony odnosi się do idei imaginacji, której – jak pisał Hanegraaff – w tradycji ezoterycznej

²⁵ Tenże, *Prolegomena do historiozofii...*, dz. cyt. s. 77–78.

²⁶ A. Walicki, *Część I: lata 1815–1863*, [w:] S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, PWN, Warszawa 1986, s. 65.

²⁷ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii...*, dz. cyt., s. 78–80.

²⁸ A. Walicki, *Część I: lata 1815–1863...*, dz. cyt., s. 66.

przypisano funkcję transcendowania dualizmu duch-materia²⁹. Do ezoterycznej tradycji zbliża także Cieszkowskiego przekonanie o znaczeniu intuicji jako sposobu poznania. Z intuicją natomiast wiązała się jego apoteoza mistycyzmu, który Cieszkowski rozumiał jako tkwiący w „czynnej intuicji”, czyli w wyższej formie oglądu intelektualnego³⁰. Intuicja i mistycyzm, dwie formy bezpośredniego poznania, zbliżają Cieszkowskiego do tradycji „trzeciej drogi”, do gnozy rozumianej jako prymat doświadczenia (Boga i jaźni) nad wiarą i rozumem³¹. Zwrot Cieszkowskiego w stronę mistycyzmu nie oznaczał jednak porzucenia wszelkiej spekulacji, przeciwnie, jak pisał autor *Ojciec nasz*,

mistycyzm jest dla filozofii bezsprzecznie niezbędny, a mianowicie jako *moment całkujący* w każdej prawdziwej spekulacji. Mistycyzm jest właśnie spekulacją *in nuce*; jeśli się jednak na nim *poprzestaje*, prowadzi to nieuchronnie do smutnego dylematu, tj. musi on się wyrodzić albo w *misterium*, albo w *mystyfikację*³².

Cieszkowski odrzuca mistycyzm jako element „nauki tajemnej”, czyli ten typ mistycyzmu, który był uprawiany w starożytności. Chociaż – jak pisał – starożytni augurowie „wyszli od bardzo głębokiego i prawdziwego poglądu, od powszechnej analogii i harmonii między zjawiskami fizycznymi i duchowymi we wszechświecie”³³, to jednak ich mistycyzm stanowi przykład skostniałego mistycyzmu. Postulowany przez Cieszkowskiego mistycyzm miał być nieodłącznym elementem spekulacji, elementem, który „używa jej żywej siły i daje impuls do dalszych badań”³⁴. Mistycyzm w filozofii „zapładnia” myśl, która nie jest „twórcza ze swej istoty”. I wreszcie, obecność mistycyzmu w filozofii stanowi zaporę dla wszelkiego rodzaju dogmatyzmu.

²⁹ W. J. Hanegraaff, *Romanticism and the Esoteric Connection...*, dz. cyt., s. 260.

³⁰ A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza. Część pierwsza, krytyczna. Pierwsze krytyczne posłanie do Pana Profesora Micheleta z okazji jego wykładów o osobowości Boga i nieśmiertelności duszy*, tłum. A. Cieszkowski (syn), [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842...*, dz. cyt., s. 152–153.

³¹ Cieszkowski dokonuje swoistej syntezy wiary i wiedzy (równie dobrze moglibyśmy powiedzieć: wiary i rozumu), usuwając „pozorną” sprzeczność między nimi: „Otóż Wiara jest niczem innym jedno Wiedzą, – ale dopiero *czuciem objętą*, nie zaś samą myślą pojętą. – To w co *wierzę*, – to *wiem*, – i wiem z jaknajwiększą niezachwiałością; – ale *wiem nie dlatego, że wiem*, lecz dlatego, że to *uszkroś czuję*, nie dlatego, że *pojmuję*, ale dlatego, że *przyjmuję*, nie dlatego, że *myślę*, ale dlatego, że mi to jest udzielonem, – dlatego, że bezpośrednio *jest*, nie zaś dlatego, że *ja* dowiodłem sobie tej pewności. – Wiara więc jest pewną Wiedzą, ale dopiero bezpośrednią, – *uczutą i objawioną* Wiedzą, lecz jeszcze nie wiedzą przez świadomość świadomą, – wiedzą przez pierwotne *czucie* Ducha przyjętą, lecz jeszcze przez samą myśl nie udowodnioną” (A. Cieszkowski, *Ojciec-nasz. Tom II. Wezwanie i pierwsza prośba...*, dz. cyt., 456).

³² A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza. Część pierwsza, krytyczna...*, dz. cyt., s. 152.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

Królestwo Parakleta jako wyraz romantycznego ewolucjonizmu

Dzieje mistycyzmu w historii Europy, zwłaszcza w Średniowieczu, stanowią historię burzliwą, w której mistycyzm tak często lawirował na granicy herezji a sami mistycy płoneli także na stosach. Colin Campbell w swoim klasycznym tekście poświęconym problematyce kultów zauważa, że w historii zachodnich społeczeństw mistycyzm często łączono z dewiacyjnymi tradycjami religijnymi³⁵. Choć pamiętać należy o ograniczonej roli, którą Cieszkowski przypisywał mistycyzmowi – pisał bowiem, że nie należy przecież na nim poprzestawać – to jednak jego koncepcja religii Parakleta i Kościoła Ludzkości sytuują go po stronie gnozy, rozumianej jako próba przekroczenia napięcia między rozumem i wiarą. Opis przyszłości, w której nastąpi ostatnia faza rozwoju ludzkości, faza duchowa, w której na ziemi nastąpią czasy Parakleta, znajdujemy w *opus magnum* Cieszkowskiego, w jego *Ojcie nasz*. Już sama forma odkrywania dotąd zakrytego znaczenia modlitwy *Ojcie nasz* przypomina ezoteryczną tradycję wtajemniczania w wiedzę tajemną, złożoną z odszyfrowywania ukrytych przekazów.

Lecz teraz właśnie, dochodząc do kresu owej *epoki* przez Chrystusa rozpoczętej, a wkraczając w *nową*, – czyli dobijając właśnie, jak to wnet historycznie uznamy, po długiej żegludze na oceanie *drugiej* epoki świata, do Ziemi Obiecanej *Epoki trzeciej*, tem samym spostrzegamy jasno ów cel, któryśmy dotąd pragnieniem ducha naszego dopiero ścigali. Dojrzawszy go zaś, spostrzegamy zarazem, iż cel ten już przez samego Chrystusa najdokładniej i najdobitniej został wytknięty, a to w przedziwnej pełni i obfitości wskazówek, zapomocą pojedynczych artykułów Testamentu Zbawiciela. Bo każda z prośb pacierza jest jedną z *potrzeb* Ludzkości, mającą w ostatnich Wiekach Świata zadośćuczynienia dostąpić. Ile więc znajduje się artykułów w tym wiecznym Testamencie, tyle przy otwarciu jego znajdujemy wielkich *zapisów*, któremi nas Bóg obdarza [...].

Ale że Ludzkość w chwili ułożenia tego Testamentu, jako jeszcze małoletnia, niezdolną była odziedziczyć owych darów, – i nie tylko objąć, ale nawet pojąć tego spadku nie mogła, przeto cudowne to, a tajemnicze jeszcze objawienie pozostało tylko jako *utajona puścizna* w pamięci i sercu Ludzkości – jako depozyt – jako skarb siedemkroć zapieczętowany; i dopóki Ludzkość do nowego stanu się nie zbliżyła, dopóki doń nie dorosła, *musiało* to opatrzone objawienie tkwić w głębi ducha w kształcie zakrytego słowa, które dzisiaj dopiero świadomo się objawia³⁶ [pisownia oryginalna].

³⁵ C. Campbell, *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, „A Sociological Yearbook of Religion in Britain” 1972, vol. 5, s. 120.

³⁶ A. Cieszkowski, *Ojcie-nasz. Tom I. Wstęp poprzedzony traktatem O drogach ducha...*, dz. cyt., s. 20.

Cieszkowski zapowiada przekroczenie drugiej epoki (epoki chrześcijaństwa, za pierwszą uznawał epokę przedchrześcijańską), w której tkwiło – jak pisał – „wielkie zaślepienie”, ponieważ traktowało ono siebie jako ostateczną epokę, a faktycznie było tylko stanem przechodnim. Myśl w tej trzeciej epoce przejdzie w fazę czynu³⁷. Błędem epoki chrześcijańskiej (epoki Syna) było sytuowanie zapowiadanego przez Jezusa Królestwa Bożego gdzieś w zaświatach, w pozaziemskiej rzeczywistości. Królestwo Boże, związane z nastaniem epoki czynu, stanie się tutaj, w doczesności. Nową religię – religię Parakleta – Cieszkowski traktował jako religię wiekuiłą, religię łączącą duchowe tradycje wszystkich historycznych, także przedchrześcijańskich religii. Koncepcja takiej wiekuiłej religii przypomina projekt filozofii wieczystej (*philosophia perennis*), której poszukiwanie Antoine Faivre traktuje jako jedną z konstytutywnych cech ezoteryzmu. W opisie procesu nastawania epok Cieszkowski wykorzystuje organicystyczną metaforę, pisząc o wiekach wzrostu, zakwitu i owocowania³⁸.

Napięcie między światem przedchrześcijańskim (świat *Bytu*, ludzkości żyjącej w stanie natury), i wypierającym go światem *Myśli* epoki chrześcijańskiej zostanie usunięte w godzącym te dwie epoki świecie *Czynu*. Cieszkowski, kreśląc obraz trzech epok w dziejach ludzkości, sięga po figurę Adama: pierwszym był Adam znany z Księgi Rodzaju, drugim Chrystus, trzecim Paraklet, przez którego rozpocznie się „właściwy żywot Ducha”³⁹. Epoka czynu, epoka Parakleta przyniosą spokój rozumiany nie jako zniesienie przeciwieństw, lecz ich pogodzenie. Cieszkowski, charakteryzując ów stan docelowego „żywotnego spokoju”, znowu sięga po organicystyczną metaforę. Zdrowy organizm – pisał – stanowi „najwierniejszy obraz” spokoju, przy czym to właśnie walka między żywiołami charakteryzuje to, co określamy mianem procesu życiowego⁴⁰. Autor *Ojciec nasz* przeciwstawia temu pokojowi „dodatniemu, organicznemu, żywotnemu”, ogarniającemu sprzeczne żywioły bez ich unicestwienia, pokój „zaprzeczny”, polegający na zawieszeniu broni bądź na zniesieniu walczących ze sobą żywiołów. Ten drugi typ pokoju jest „mechanicznym lub chemicznym” końcem walki, przypominającym raczej śmierć niż życie⁴¹.

³⁷ Tamże, s. 22.

³⁸ Tamże, s. 34.

³⁹ Tamże, s. 38.

⁴⁰ Tamże, s. 139.

⁴¹ Tamże. W trzecim tomie *Ojciec-nasz* rozwija Cieszkowski koncepcję wieczystego pokoju, który nastanie w czasach nadejścia Królestwa Parakleta (A. Cieszkowski, *Ojciec-nasz. Tom III. Prośby druga do siódmej i Amen*. Wydanie nowe zupełne, Fiszer i Majewski 1923, s. 68–70).

„Wszelki postęp – pisał Cieszkowski – wszelkie życie jest i być musi pasmem walk [...]”⁴². Także postęp w rozwoju Ducha i związane z nim nastanie trzeciej epoki nie będzie wolne od walki. Koncepcję postępu czy też ewolucji (nie rewolucji, jak wyraźnie zaznaczał Cieszkowski) osadzić trzeba jednak w pewnej tradycji myśli, która ożywiała ezoteryczną zachodnią tradycję. Po pierwsze, na co zwrócił uwagę Andrzej Walicki,

[...] Cieszkowski daleko odszedł od heglizmu (traktującego chrześcijaństwo jako „religię absolutną”), zbliżył się natomiast do starego Schellinga, który w swych antyheglowskich wykładach berlińskich rozwijał ewolucyjną „filozofię objawienia”. Szereg zbieżności między Cieszkowskim a Schellingiem tłumaczy się zresztą tym, że obaj myśliciele czerpali z jednego źródła: z neoplatońskiej tradycji myśli chrześcijańskiej⁴³.

Ewolucjonizm jest starym ezoterycznym wierzeniem, które można znaleźć w wierzeniach orfickich, gdzie pojawiał się w postaci mitu upadku (w takim kontekście został wykorzystany przez Platona w *Faidrosie*). Mit upadku pojawia się w gnostycyzmie, w neoplatonizmie czy kabale, a to co łączy te intelektualno-religijne tradycje, to przekonanie o niedoskonałości i niekompletności ludzkości. Człowiek, pierwotnie przynależący do boskiej rzeczywistości, upada (w grzech, materię), wiedza ezoteryczna (gnoza jako wiedza prawdziwa), która daje prawdziwe rozumienie historii stworzenia i natury ludzkości, ma pozwolić człowiekowi na powrót do tego pierwotnego boskiego stanu⁴⁴. Oczywiście, taka ezoteryczna koncepcja ewolucji niewiele ma wspólnego z darwinowskim rozumieniem ewolucji⁴⁵. W przypadku tego przeddarwinowskiego rozumienia ewolucji spotykamy się z myślą na wskroś religijną, podczas gdy Karol Darwin ideę ewolucji sekularyzuje i wyrывa z tego religijnego kontekstu. Romantycy, którzy upowszechnili ideę ewolucji, nadadzą jej zarazem nowe znaczenie, związane z tym, co Arthur O. Lovejoy określił mianem temporalizacji wielkiego łańcucha bytu. W idei ewolucji miałyby się wyrażać kluczowa dla romantyzmu antynomia, którą Lovejoy za Schillerem nazywa dwoma bogami Platona: z jednej strony niezmienna i kompletna doskonałość, z drugiej, „twórcza moc, która zmierza do nieograniczonego

⁴² Tamże.

⁴³ A. Walicki, *Część I: lata 1815–1863...*, dz. cyt., s. 69–70.

⁴⁴ J. Iwersen, *The Epistemological Foundations of Esoteric Thought and Practice*, „Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies” 2007, vol 3, s. 14, dostępny w: <http://www.asanas.org.uk/files/jasanas003.pdf> [pobrano 30.03.2012]. Jeśli Cieszkowski pisał o „jednorodności Boga i człowieka, którą już najpierwotniejsze objawienie jasno wskazało” (A. Cieszkowski, *Ojczennasz. Tom II. Wezwanie i pierwsza prośba...*, dz. cyt., s. 409), trudno nie szukać tutaj analogii z ezoteryczną tradycją dywinizacji człowieka.

⁴⁵ Bliżej już byłoby tej ezoterycznej koncepcji ewolucji do koncepcji ewolucji zaproponowanej przez dziadka Karola, Erasmusa Darwina.

ureczywistnienia w czasie wszystkich możliwości”⁴⁶. Nie trzeba dodawać, że ten drugi bóg Platona, czyli idea twórczej mocy jest na wskroś nowoczesna.

Meyer Abrams twierdził, że romantyczni poeci zsekularyzowali⁴⁷ i znaturalizowali fundamentalne mity o judeo-chrześcijańskiej proveniencji, przekształcając triadę Eden-Upadek-Nowe Jeruzalem w triadę pojęć opisujących stany ludzkiego umysłu: Niewinność-Doświadczenie-Odnowa z kolei Colin Campbell pisał o transformacji w triadę „Natura-Samoświadomość-Imaginacja”⁴⁸. August Cieszkowski także sięgnął po triadę pojęć charakteryzującą proces ewolucji dziejów: Pograżenie, Oderwanie, Skojarzenie⁴⁹. Pobrzmiewa tutaj idea heglowskiej dialektyki, jednak, jak twierdził Cieszkowski, dopiero uwzględnienie w schemacie rozwoju dziejów przyszłości pozwoliło na ich właściwą interpretację. Ta romantyczna transformacja mitu upadku, nawet jeśli Abrams traktuje ją jako przykład sekularyzacji i naturalizacji, nie traci religijnego wymiaru, ponieważ w romantycznym światopoglądzie chodziło o zniesienie dualizmu materia – duch, człowiek – Bóg, święte – świeckie, itd. a zatem o przekroczenie kategorii, które budowały chrześcijańskie uniwersum.

Millenaryzm Cieszkowskiego

Koncepcję trzech stadiów Cieszkowskiego należy osadzić jeszcze w jednej tradycji myślenia, tradycji, której znaczenie dla ezoteryzmu trudno przecenić. W tym przypadku idea ewolucji zostaje wzbogacona o millenarystyczne (chiliaistyczne) wierzenie w nadejście Królestwa Bożego na ziemi. Chcąc tego, czy nie, Cieszkowski stawał się dłużnikiem błogosławionego Joachima z Kalabrii, mnicha żyjącego w XII wieku, którego schemat interpretacji dziejów, opierający się na podziale dziejów ludzkości na trzy epoki (epoka Boga-Ojca, Syna i Ducha Świętego) w znaczący sposób wpływał na późniejszy rozwój ruchów gnostyckich, co tak sugestywnie pokazał między innymi Eric Voegelin. Ten filozof polityki, uznający gnozę za istotę nowożytności, w millenarystycznej historiozofii Joachima dostrzegał zarzuconą przez świętego Augustyna ideę przebóstwienia społeczeństwa. Biskup z Hippony, odrzucając dosłowną interpretację tysiącletniego królestwa, którego nastanie głosił w *Apokalipsie* święty Jan, stwierdzał, że millenium ozna-

⁴⁶ A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, tłum. A. Przybysławski. Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 353.

⁴⁷ Chodzi tutaj oczywiście o inne rozumienie sekularyzacji ezoterycznej idei ewolucji niż to, które zaproponował Karol Darwin.

⁴⁸ C. Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* [third edition], Alcuin Academics, London 2005, s. 182.

⁴⁹ A. Cieszkowski, *Ojciec-nasz. Tom I. Wstęp poprzedzony traktatem O drogach ducha...*, dz. cyt., s. 38.

cza po prostu rządy Chrystusa w Kościele, rządy, które poprzedzą Paruzję i nastanie czasów pozaziemskiego Królestwa Bożego⁵⁰. Jak pisał Voegelin, zwycięstwo chrześcijaństwa przyniosło ze sobą ideę „odbóstwienia (*de-divinization*) ziemskiej sfery władania”⁵¹. Schemat Joachima przeciwnie, stanowił próbę ponownego przebóstwienia sfery władzy, a na jego gruncie zaczęła odżywać millenarystyczna spekulacja. Także idea postępu, zrodzona z jak najbardziej świeckich inspiracji, głównie oświeceniowych, żywiła się millenarystyczną historiozofią, w którą wpisany został pewien kod symboliczny: trynitarna symbolika, symbol wodza, proroka nowej epoki oraz idea braterstwa⁵². Symbolikę tę spotykamy tak w przypadku średniowiecznych religijnych ruchów millenarystycznych (spirytuałów, beginów, begardów, czy Braci Apostolskich), jak i w ostentacyjnie świeckich czy wręcz antyreligijnych ruchach politycznych bądź projektach intelektualnych (idei postępu rozwijanej przez Turgota i Condorceta, koncepcji trzech stadiów i religii ludzkości Comte’a, w historiozofii Marksa⁵³). Millenarystyczny, a często i apokaliptyczny ton, był charakterystyczny dla końcówki osiemnastego stulecia, kiedy to pojawiło się wiele sekt zorganizowanych wokół chiliastycznych nastrojów. Nie bez znaczenia dla wzrostu takich nastrojów pozostawał wybuch Rewolucji Francuskiej, którą millenarystyczni prorocy identyfikowali z prorocstwem Daniela i Objawieniem. Jak zauważa Morton D. Paley, w pismach wszystkich ważniejszych romantyków znajdujemy wątki millenarystyczne i apokaliptyczne⁵⁴. Popularność figury poety jako proroka, bliską między innymi Blake’owi, Wordsworth’owi, Coleridge’owi, Shelley’owi, można interpretować jako odpowiedź na apokaliptyczne oczekiwania rozbudzone przez Rewolucję Francuską⁵⁵, z drugiej strony rewolucyjne nastroje rozbudzały millenarystyczną eschatologię⁵⁶. Za Yoniną Talmon, możemy definiować millenaryzm (w typologicznym a nie historycznym sensie) jako poszukiwanie totalnego, rychłego, ostatecznego, wewnątrzświatowego, zbiorowego zbawienia⁵⁷.

Historiozofia Augusta Cieszkowskiego wyrasta z klimatu epoki, lecz dochodzi do tego jeszcze sytuacja Polaków pozbawionych własnej państwowości

⁵⁰ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992 s. 104.

⁵¹ Tamże, s. 103.

⁵² Tamże, s. 106–108.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ M. D. Paley, *Apocalypse and Millennium*, [w:] D. Wu (red.), *A Companion to Romanticism*, Blackwell Publishing, Oxford 2007, s. 470.

⁵⁵ P. J. Kitson, *Beyond the Enlightenment: The Philosophical, Scientific, and Religious Inheritance*, [w:] D. Wu (red.), *A Companion to Romanticism...*, dz. cyt., s. 45.

⁵⁶ A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, PIW, Warszawa 1983, s. 12.

⁵⁷ Y. Talmon, *Millenarism*, [w:] D. L. Sills (red.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Volume 10, The Macmillian Company, The Free Press, New York 1968, s. 351.

w czasach zaborów. Tendencje millenarystyczne pojawiają się w czasach przełomowych, związanych z zerwaniem ciągłości i dezorientacją⁵⁸. Cieszkowski związał tę specyficzną sytuację z intelektualnymi inspiracjami płynącymi z Europy Zachodniej, przede wszystkim z obszaru Niemiec i Francji. Jeśli chodzi o wpływy niemieckie, to jego filozofię kształtowała przede wszystkim myśl Hegla, z którym bezpośrednio się nie zetknął, lecz podczas swoich studiów w Niemczech spotkał się z kontynuatorami jego filozofii (chodzi tutaj zwłaszcza o Karola Ludwika Micheleta, do którego kierował swoją *Palingenezę*), ale i Schellinga. Drugim obszarem intelektualnych inspiracji była dla Cieszkowskiego Francja. Podczas studiów w Berlinie czytał dzieła o społeczno-politycznej i społeczno-religijnej tematyce (np. Honoriusza Balzaka, Karola Fouriera, Roberta Lamennais, Piotra Simona Ballanche'a czy Augusta Comte'a)⁵⁹. Choć Cieszkowskiemu były dobrze znane niemieckie spekulacje – Voegelin pisze wręcz o „Joachimowym chrześcijaństwie” Fichtego, Hegla i Schellinga⁶⁰ – to Andrzej Walicki twierdzi, że autor *Ojczyzny* przejął od saintsimonistów⁶¹.

W dziele Cieszkowskiego rzeczywiście widać bardzo wyraźne nawiązania do saintsimonizmu, którego protagoniści głosili „nowe objawienie” rozumiane

jako zniesienie dualizmu ciała i duszy, rehabilitację zaniedbanego przez chrześcijaństwo życia ziemskiego oraz rozciągnięcie etyki chrześcijańskiej na stosunki społeczne i polityczne; misją Chrystusa było wyzwolenie człowieka jako jednostki, a przy tym wyzwolenie jedynie duchowe, obecnie natomiast nadchodzi czas wyzwolenia społecznego i ustanowienia na ziemi materialnego dobrobytu ludzkości. Analogiczny wątek odnajdujemy u Fouriera [...]. Dla saintsimonizmu charakterystyczna była również idea swoistej syntezy chrześcijaństwa z judaizmem: judaizm proklamował przymierze człowieka z Bogiem w sferze materialnej, zaniedbując sferę duchową i nie wznosząc się do idei uniwersalnego braterstwa, chrześcijaństwo proklamowało ideę ogólnoludzką, ale pojął ją czysto spirytualistycznie, zaniedbując materialną, ziemską stronę życia; nowa religia będzie objawieniem jedności ogólnoludzkiej oraz Królestwa Bożego w aspekcie zarówno duchowym, jak materialnym⁶².

W saintsimonizmie spotykamy się z gnostycką symboliką: z trynitarną historiozofią, symbolem proroka, za którego uznano samego Saint-Simona, z ideą braterstwa. Podobna symbolika pojawia się u Cieszkowskiego. Choć autor *Ojczyzny*

⁵⁸ Tamże, s. 355.

⁵⁹ J. Hellwig, *Cieszkowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. 26–27.

⁶⁰ E. Voegelin, *Nowa nauka polityki...*, dz. cyt., s. 108.

⁶¹ A. Walicki, *Część I: lata 1815–1863...*, dz. cyt., s. 70.

⁶² Tenże, *Miedzy filozofia, religia i polityka. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu...*, dz. cyt., s. 84.

nasz nie przypisywał sobie funkcji proroka epoki Ducha, to bez wątpienia sedno jego filozoficznej twórczości wyraża się w trynitarnej historiozofii. Pojawia się także wątek miłości i braterstwa między wszystkimi ludźmi, które na świat przyniósł Jezus⁶³. Epoka Parakleta ma stanowić formę, niech mi wolno użyć tego słowa, instytucjonalizacji tego braterstwa. Cieszkowski pisał: „[...] co we *wnętrzu* ludzi jako słowo dopiero spoczywało, to na świat w instytucjach społecznych jako słowo wcielone, jako Czyn występuje”⁶⁴. Królestwo Boże na ziemi przybierze kształt narodu narodów, Królestwa Królestw, Rzeczypospolitej rzeczypospolitych. Będą to czasy utwierdzenia narodów w *Spółeczności Ducha Świętego*, w której zostaną one ze sobą religijnie powiązane⁶⁵.

Voegelin zwracał uwagę na istnienie gnostyckiej symboliki obecnej w nowożytnych ruchach politycznych, definiując ją jako element przeobstwienia społeczeństwa (polityki). Koncepcja Królestwa Parakleta (Królestwa Bożego na ziemi) Cieszkowskiego stanowi przykład takiego projektu społeczeństwa opartego na przeobstwieniu.

Uznanie Boga *Duchem Świętym*, a Społeczeństwa naszego za *Spółeczność Jego*, jest to jeden i tenże sam akt, jak to z samego wyrażenia tego stosunku wypada. – Jest to religijne wyświęcenie polityki ziemskiej [podkr. – A.K.], a nawzajem sprowadzenie na ziemię Królestwa niebieskiego⁶⁶.

Religia w ujęciu Cieszkowskiego była czymś dalece więcej niż Katechizmem, „symbolicznym obrządkiem” czy „prawidłem moralnym”, była „spełnią czucia, wiedzy i woli ku absolutnym celom Ducha skierowanych”⁶⁷. Była „obowiązkiem Wszeczżycia”, „absolutną harmonią” i „powszechnym i organicznym Skojarzeniem”. Skojarzenie, czyli synteza czucia i wiedzy, jest ze swej istoty religijne.

Jak człowiek pojąć się nie da bez społeczeństwa, tak znowu społeczeństwo nie da bez Religii, – takie społeczeństwo byłoby „*nonsensem*”, zupełnym absurdem, bo nie byłoby spólnią, społeczeństwem, a więc byłoby tem, czemby właśnie nie było [...] samo społeczeństwo już jest Religją [...]. Całe życie ludzkości jest wielką Religją, – a Religja jest całym jej życiem. – Religja jest *wszystkiem dla wszystkich*⁶⁸.

To religia ożywia „socjalny organizm”, czyli społeczeństwo, religia, czyli jego dusza, stan polityczny jako ciało. Realizacja idei Królestwa zakładała powoła-

⁶³ A. Cieszkowski, *Ojciec-nasz. Tom III. Prośby druga do siódmej i Amen...*, dz. cyt., s. 57.

⁶⁴ Tamże, s. 61.

⁶⁵ Tamże, s. 70.

⁶⁶ Tamże, s. 82.

⁶⁷ Tamże, s. 83.

⁶⁸ Tamże, s. 84.

nie *Rządu* stojącego na straży „społecznego Porządku” i „religijnego Obrządku”. Rząd ten miał się składać z ministrów „panującego Ducha”, służba publiczna była traktowana jako służba boża, kapłaństwo Ducha. Poszczególne Rządy podporządkowane miały być Rządowi centralnemu, czyli najwyższej władzy wykonawczej. Powszechny Sobór Ludzkości miał być zwieńczeniem władzy prawodawczej, Powszechny Trybunał Narodów – władzy sądowniczej⁶⁹. Połączenie religii z polityką oznaczało to, że poszczególne państwa stać się miały kościołami, a „powszechny [...] Kościół Ludzkości [...] wspólną Państw Ojczyzną”⁷⁰. Cieszkowski pisał o kapłanach, będących jednocześnie książętami i księżmi, piastujących swoje urzędy w Królestwie Parakleta, owym finalnym etapie ewolucji Ducha, który miał znieść, wprowadzony przez – jak pisał Cieszkowski – „średni wiek Ludzkości”, podział na urząd królewski i kapłański. W Królestwie Bożym na ziemi „sprawy doczesne się uwiecznią a wiecznie się nam udzielą”⁷¹. Tak to zniknie napięcie między świeckim i duchownym stanem.

Zakończenie

Ujęcie twórczości polskich romantyków w perspektywie historii idei pozwala na ten okres spojrzeć nieco inaczej niż przez pryzmat związków między sztuką czy filozofią a „sprawą polską”. Owszem, „kwestia polska” tak czy inaczej pojawić się musi, jednak nabiera innego znaczenia w przejętej z Zachodu konstelacji idei a sam mesjanizm i polska martyrologia zaczynają skupiać w sobie nowoczesne idee. Może się wtedy okazać, że nie trzeba idei mesjanizmu interpretować w kategoriach wytworu „chorej wyobraźni” artystów czy filozofów angażujących Boga do walki o utraconą suwerenność. Wyżej przedstawiona interpretacja wybranych wątków twórczości Augusta Cieszkowskiego w perspektywie trwałości idei tworzących zachodnią tradycję ezoteryczną była próbą interpretacji polskiego romantyzmu, jako niearchaicznego ruchu intelektualnego, którego przedstawiciele włączali się w ważny nurt zachodniej debaty nad kształtem społeczeństwa przyszłości. Co istotne, historiozofia Cieszkowskiego stanowi przykład połączenia dwóch intelektualnych tradycji: niemieckiej i francuskiej. Jak starałem się pokazać, połączenia tego dokonał Cieszkowski wykorzystując idee obecne w zachodnim ezoteryzmie. Organicyzm, gnoza, mistycyzm, palingeneza, ewolucja, millenaryzm, Paraklet – to tylko niektóre z ważnych idei budujących historiozofię Cieszkowskiego, idei ważnych w dziejach zachodniej tradycji ezoterycznej. Idee te budują ontologię, epistemologię, antropologię czy, niech mi wolno będzie użyć tego po-

⁶⁹ Tamże, s. 104.

⁷⁰ Tamże, s. 90.

⁷¹ Tamże.

jęcia, choć robię to z pewną przesadą, socjologię Cieszkowskiego. Autor *Ojciec nasz* przejmował idee o ezoterycznej proveniencji poprzez twórczość uznanych współczesnych mu myślicieli (Hegel, Schelling, Saint-Simon, Fourier), ale i sięgając bezpośrednio do ezoterycznej twórczości, jak ma to miejsce, gdy powołuje się na tradycję apokryficzną i gnostycką (*Ewangelia Marcjona*) czy apokryficzny tzw. *II List świętego Klemensa do Koryntian*. W obu tych przypadkach chodzi o proroctwo o nadejściu Królestwa Bożego na ziemi. Cieszkowski, cytując, w swoim mniemaniu, świętego Klemensa, co ciekawe, wyprowadza alternatywne wobec heglowskiej i saintsimonistycznej tradycji rozumienie problematyki przekroczenia przeciwieństw (dualizmu) w syntezie (skojarzeniu) charakterystycznej dla czasów Parakleta⁷². Przekroczenie dualizmu ducha i materii, duszy i ciała, nieba i ziemi, wiary i nauki, religii i polityki – stanowi lejtmotyw filozoficznej twórczości Cieszkowskiego. Ponadto z gnostykami łączy Cieszkowskiego podobna symbolika, ale i niezgoda na zastany świat. Miejsce Cieszkowskiego w dziejach polskiej filozofii (a nawet szerzej: światowej) jest już raczej dobrze ustalone, jego miejsce w rodzimej tradycji ezoterycznej pozostaje wciąż do opracowania.

August Cieszkowski's historiosophy from the standpoint of western esoteric tradition. A study into the history of idea

The article explores the issues concerning the presence of esoteric motifs and inspirations in August Cieszkowski's historiosophy. The author refers to the concept of Romanticism presented by Wouter J. Hanegraaff, who suggests that three ideas should be applied as central for Romanticism: 1) organicism, 2) imagination, 3) temporalism. These categories can be also referred to as the major features of esoterism according to August Faivre. What has been attempted in this study is an analysis of August Cieszkowski's philosophical output in the perspective of the three ideas mentioned earlier. The research focus is on the presence of the organicist use of metaphors, gnosis and Cieszkowski's concept of evolution. The author will try to present the relations between Cieszkowski's organicism, his concept of cognition and the belief in the onset of Paraclete's era and the esoteric inspirations of these ideas.

⁷² „»Pan zapytany, kiedy nadejdzie Królestwo Jego?« odrzekł: »kiedy dwoje jednym się stanie, – kiedy wewnątrz będzie jak zewnątrz i męskie z żeńskim, ani męskie ani żeńskie«” (A. Cieszkowski, *Ojciec-nasz. Tom III. Prośby druga do siódmej i Amen...*, dz. cyt., s. 90)

Błażej Fajkis

Źródło polskiego konwencjonalizmu

A source of Polish conventionalism

warsztaty i debiuty



BŁAŻEJ FAJKIS

Źródło polskiego konwencjonalizmu

Termin „konwencjonalizm” utożsamiano początkowo – lata dwudzieste i trzydzieste XX wieku – z jednym z poglądów filozofii nauki, w szczególności z koncepcjami głoszonymi przez Henri Poincarego. Z czasem znaczenie terminu – według Krzysztofa Szlachcica – rozszerzono do tego stopnia, że w jednej z prac z lat siedemdziesiątych konwencjonalizm traktowany jest jako „pogląd metateoretyczny i metapracyczny, związany z podkreśleniem roli, jaką odgrywa czynnik swobodnego ustanawiania w różnych dziedzinach teoretycznej i praktycznej działalności ludzkiej (...)”¹.

Nawet przy ograniczeniu zakresu tego terminu do filozofii nauki uzyskujemy różne jego definicje w zależności od tego, czy kładziemy nacisk na zagadnienia metodologiczne, czy też akcentujemy aspekt historyczny. Z pierwszym podejściem związana jest tendencja do uniwersalizacji problemu, do przekraczania różnych podziałów na nurty i okresy w filozofii. I tak na przykład Andrzej Siemianowski w artykule *O dwóch rodzajach konwencjonalizmu* proponuje by wyeliminować wiele nieporozumień narosłych wokół konwencjonalizmu i odróżnić dwie jego formy, mianowicie „stanowisko metodologiczne, zgodnie z którym pewne lub wszystkie twierdzenia nauk empirycznych nie są jednoznacznie wyznaczone przez doświadczenie, od pewnego stanowiska filozoficznego, według którego wszystkie lub niektóre twierdzenia nauk empirycznych nie są zdaniem ani prawdziwymi, ani fałszywymi w sensie epistemologicznym, lecz tylko źródłami przewidywania i porządkowania faktów”².

¹ I. Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, [w:] *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*, K. Szlachcic, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, s. 4–5.

² A. Siemianowski, *O dwóch rodzajach konwencjonalizmu*, [w:] *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*, dz. cyt., s. 79.

Pierwszy krok w kierunku sformułowania stanowiska konwencjonalistycznego – pisze Szlachcic – uczynił H. Poincare publikując w 1887 roku artykuł, w którym poddawał analizie różne systemy geometrii. Zdaniem Poincarego aksjomaty geometrii nie są oparte na doświadczeniu, nie są one „faktami empirycznymi”, gdyż jako takie nie zapewniałyby geometrii oczywistej ścisłości i nieustannie narażałyby ją na rewidowanie własnych wyników. Nie są one sędami syntetycznymi *a priori* ani sędami analitycznymi, bo gdyby nimi były, to nie można byłoby ani pomyśleć, ani tym bardziej zbudować systemów alternatywnych. Określona geometria, na przykład Euklidesa czy Łobaczewskiego, jest tożsama z badaniem jednej z wielu istniejących grup przekształceń i jako taka jest nieporównywalna z geometrią odpowiadającą innej grupie przekształceń. Z teoretycznego punktu widzenia trzeba odrzucić pytanie o prawdziwość bądź fałszywość któregoś z układów aksjomatów. Wybieramy co prawda jedną z możliwych geometrii (geometrię Euklidesa) i traktujemy ją jako uprzywilejowaną, ale dzieje się tak dlatego, że cechuje ją prostota, a codzienne doświadczenie poucza nas, że obserwowalne w przyrodzie ruchy ciał sztywnych odpowiadają z dużą dokładnością przekształceniom wybranej właśnie grupy (geometrii Euklidesa)³. Cztery lata później, pisząc o tych samych zagadnieniach Poincare powtarza swe wnioski, dodając, że aksjomaty geometrii nie są sędami syntetycznymi *a priori*, ani faktami eksperymentalnymi. Są to konwencje; nasz wybór pomiędzy wszystkimi możliwymi konwencjami jest kierowany przez fakty eksperymentalne, ale pozostaje wolnym wyborem. Jest ograniczony jedynie koniecznością unikania wszelkiej sprzeczności.

W tym okresie Poincare wyraża również swe poglądy na status teorii fizycznej. Twierdzi, iż do określonej grupy zjawisk można użyć wielu możliwych opisów, lecz wybieramy zwykle te, które cechują się prostotą. Nie trzeba przy tym przyjmować, że współwystępujące z tymi konstrukcjami matematycznymi hipotezy na temat istnienia nieobserwowalnych bezpośrednio bytów, takich jak na przykład eter, są prawdziwe. Tolerujemy te hipotezy ontologiczne tylko o tyle, o ile są one wygodne przy wyjaśnianiu zjawisk. Jedynym zadaniem teorii matematycznych (fizycznych) jest uzgadnianie praw fizycznych, z którymi zaznajamia nas doświadczenie.

Pojawiające się w tych pierwszych filozoficznych fragmentach prac Poincarego stwierdzenia, można uznać za załączkową postać przedstawionego pełniej około roku 1900 konwencjonalizmu⁴.

Zasadnicza teza zwykłego konwencjonalizmu, którego reprezentantem jest np. Poincare, głosi, że istnieją problemy, których nie można rozwiązać bez odwołania się do doświadczenia, dopóki nie wprowadzi się pewnej konwencji, gdyż do-

³ *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*, dz. cyt., s. 21–22.

⁴ Tamże, s. 22–23.

piero konwencja ta łącznie z danymi doświadczenia pozwala problem rozwiązać. Sądy, które się na to rozwiązanie składają, nie są nam więc narzucone przez same dane doświadczenia, lecz ich przyjęcie zależy częściowo od naszego uznania, gdyż ową konwencję, która współwyznacza rozwiązanie problemu, możemy dowolnie zmienić i otrzymać w następstwie tego inne sądy⁵.

Konwencje są w pewnym sensie zdaniem ściśle prawdziwymi. Źródłem ich prawdziwości są wyłącznie odpowiednie postanowienia terminologiczne. Konwencje nic nie mówią o realnym świecie, nie są ani prawdami, ani fałszami „w sensie właściwym”. Jeżeli „zdanie stwierdza konwencję, to nie można o nim powiedzieć, iż jest wyrażeniem prawdziwym we właściwym znaczeniu tego słowa, ponieważ nie będzie ono prawdziwe wbrew mnie, lecz będzie prawdziwe, ponieważ ja chcę, by ono takim było”⁶.

Wbrew potocznym mniemaniom Poincare nie traktował konwencji jako pewnej odmiany zdań analitycznych. Za analityczne uważał twierdzenia logiki i matematyki z wyjątkiem geometrycznych i prócz zasad indukcji matematycznej, którą uważał za twierdzenie syntetyczne *a posteriori*. Dla Poincarego, jak się wydaje, istotnym rysem zdań analitycznych jest oczywistość, której to cechy odmawiał właśnie twierdzeniom geometrii.

Poincare jest autorem tezy, iż swoistego rodzaju definicjami – definicjami w przebraniu, czyli konwencjami – są aksjomaty geometrii zarówno euklidesowej, jak i nieeuklidesowych. Poincare tylko przez krótki czas utrzymywał, że definicjami w przebraniu są również zasady mechaniki klasycznej. Z czasem ten pogląd uogólnił, a zarazem złagodził, utrzymując, że poszczególne prawa fizyki, w pewnych sytuacjach, funkcjonują jako konwencje. W innych kontekstach funkcjonują jako prawa doświadczalne⁷.

Wobec prawa, które dawniej w różnych kontekstach odgrywało różne role, można podjąć decyzję, że dotąd będzie ono funkcjonować wyłącznie w charakterze definicji, czyli konwencji. Przed podjęciem tej decyzji trzeba wykonać następujące czynności. Należy sformułować nowe zdanie, które – po pierwsze – będzie zawierało terminy wyposażone w znaczenia ukonstytuowane przez prawo, po drugie zaś – będzie zawierało sens empiryczny, będzie więc mogło funkcjonować w roli prawa doświadczalnego. Po sformułowaniu takiego zdania należy je skonfrontować z doświadczeniem.

⁵ K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. I, [w:] Ajdukiewicz, red. A. Jedynak, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003, s. 166.

⁶ H. Poincare, *La valeur de la science* (Paris 1935, s. 255), [w:] A. Siemianowski, *Fakty, Prawa, Decyzje (Rozprawy o konwencjonalistycznej filozofii nauki)*, Wydawnictwo Uczelniane Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu 1983, s. 51.

⁷ A. Siemianowski, *Fakty, Prawa, Decyzje...*, dz. cyt., s. 51–52.

Założmy – pisze Poincare – że astronomowie odkryli, iż gwiazdy nie stosują się ściśle do prawa Newtona. W takiej sytuacji mogą oni podjąć decyzję o pewnej modyfikacji znaczenia terminu „grawitacja” i w konsekwencji tego utrzymywać, „że grawitacja nie zmienia się ściśle w stosunku odwrotnie proporcjonalnym do kwadratu odległości”. Mogą oni jednak podjąć inną decyzję. Zachować znaczenie nadane przez Newtona terminowi „grawitacja” oraz podnieść prawo powszechnej grawitacji do rzędu zasady, czyli konwencji, tzn. postanowić, iż odtąd to prawo będzie we wszystkich okolicznościach traktowane jako definicja słowa „grawitacja”, a nie jako empiryczne twierdzenie. Tej decyzji musi jednak towarzyszyć postanowienie wprowadzenia do nauki nowego ogólnego twierdzenia empirycznego: „grawitacja jest jedyną siłą oddziałującą na gwiazdy” – twierdzenia podlegającego kontroli doświadczenia, które „przepowiada surowe fakty sprawdzalne”⁸.

Polemizując z Le Roy, Poincare stwierdza, że nadrzędnym celem nauki powinno być poszukiwanie prawdy. Uczony jednocześnie powinien być świadomy tego, że żadna nauka i żadna inna wiedza nie potrafi udzielić odpowiedzi na pytanie esencjalne, tj. dotyczące istoty rzeczy i zjawiska. Nauka prowadzi jedynie do poznania ukrytych, ale realnych stosunków między rzeczami. Prawa nauki to właśnie opisy tych stosunków co najmniej względnie trwałych. Problem, czy prawa – a raczej prawidłowości przyrody – są niezienne, należy także do problemów nierozstrzygalnych. Prawo opisujące realną prawidłowość odgrywa między innymi rolę reguły skutecznego działania.

Praktyka stanowi istotne kryterium prawdy. Ale praktyczna użyteczność i prawda nie są tożsame. Poszukując prawdy, posługujemy się różnymi, dość arbitralnie przyjętymi założeniami. Zakładamy np. prostotę praw natury, ich absolutną niezmienność, całkowitą izolację pewnych układów materialnych, zakładamy, że taka, a nie inna geometria stanowi opis świata itd. Mówiąc ogólnie posługujemy się różnymi konwencjami, konstruktami pojęciowymi. „Jednak niektórzy wyolbrzymili rolę konwencji w nauce: doszli do stwierdzenia, że prawo, a nawet fakt naukowy są stworzone przez uczonego. Jest to zbyt daleko idące zaangażowanie po stronie nominalizmu. Otóż – prawa nauki nie są sztucznymi tworem”⁹.

W pierwszej połowie lat trzydziestych – pisze A. Jędrzejko – Ajdukiewicz pozostawał pod wpływem konwencjonalistów francuskich, lecz nie powielał bezkrytycznie ich rozwiązań. Poglądy umiarkowanego Poincarego uważał za połowiczne, podzielał natomiast przekonanie Le Roy, że język wraz z leżącą u jego podstaw strukturą pojęciową wywiera przemożny wpływ na rezultaty wszelkich działań poznawczych, że tę samą rzeczywistość można opisywać i wyjaśniać alternatywnie. Ale w pewnym ważnym punkcie różnił się zasadniczo od Le Roy, który badał

⁸ H. Poincare, *La valeur de la science*, dz. cyt., s. 53–54.

⁹ Tamże, s. 60.

wpływ języka na poznanie po to, aby być zdolnym całkowicie uchylić ów wpływ i wejść z rzeczywistością w bezpośredni kontakt, owocujący poznaniem metafizycznym. Ajdukiewicz był natomiast przekonany, że nie jest możliwe poznanie pozapojęciowe. Przeświadczenie to wydawało mu się tak oczywiste – pisze Jedynak – że nie dostrzegał potrzeby jego uzasadniania. Dyskutował i uzasadniał dopiero nadbudowane nad nim sądy. Stanowi ono podstawowe założenie i punkt wyjścia jego filozofii¹⁰.

Ajdukiewicz zamierzał uzasadnić twierdzenie, że nie tylko niektóre, ale wszystkie sądy, które przyjmujemy i które tworzą cały nasz obraz świata, nie są jeszcze jednoznacznie wyznaczone przez dane doświadczenia, lecz zależą od wyboru aparatury pojęciowej, przy pomocy której odwzorowujemy dane doświadczenia. Możemy jednak wybrać taką lub inną aparaturę pojęciową, przez co zmieni się cały nasz obraz świata. To znaczy: póki ktoś posługuje się pewną określoną aparaturą pojęciową, póty dane doświadczenia zmuszają go do uznania pewnych sądów. Same te dane doświadczenia nie zmuszają go jednak bezwzględnie do uznania tych sądów. Może on obrać inną aparaturę pojęciową, na gruncie której te same dane doświadczenia nie zmuszą go więcej do uznania owych sądów, gdyż w nowej aparaturze pojęciowej te sądy w ogóle już nie występują¹¹.

W czasach przed Newtonem – pisze Ajdukiewicz – zdanie „ciało, na które działa siła nie zrównoważona przez inną siłę, zmienia swoją prędkość” było już prawdopodobnie uznawane. Opierało się ono jednakże wyłącznie na indukcji. Wyraz „siła” rozumiano antropomorficznie i znajdowano szczególne przypadki stanowiące podstawę dla tego uogólnienia. Zdanie to jednak, jak każde zdanie oparte jedynie na indukcji, było tylko dosyć mocnym przypuszczeniem. Gdyby ktoś zamiast uznać to zdanie, odrzucił je, to w tym stadium języka nie świadczyłoby to o gwałceniu właściwego językowi przyporządkowania znaczeń. Dzisiaj jednak – pisze Ajdukiewicz – żaden fizyk nie odrzuciłby tego zdania.

Przypadek ten świadczy o tym, że język, choć nie zmienił swego brzmienia, zmienił się jednak co do właściwego mu przyporządkowania znaczeń¹².

Skrajny konwencjonalizm różni się od zwykłego konwencjonalizmu nie tylko swą skrajnością, lecz także tym, że nie twierdzi się tu – jak to jest np. u Poinscarego – że przyjęte w wolnej decyzji aksjomatyczne zasady, jak i interpretacje opierające się na konwencjach, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz wygodne. Konwencjonałisci skrajni – przeciwnie – skłonni nazwać te zasady i interpretacje prawdziwymi, o ile występują w naszym języku. Stanowisko to nie zakazuje nam także uznawania tego lub owego za fakt, mimo że wskazywaliśmy na zależność

¹⁰ A. Jedynak, *Ajdukiewicz*, dz. cyt., s. 22.

¹¹ K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, dz. cyt., s. 166.

¹² Tamże, s. 171.

sądów empirycznych od wybranej aparatury pojęciowej, a nie tylko od surowego materiału empirycznego, lecz również od układu kategorii, w którym ten materiał jest opracowany¹³.

Podstawowa teza radykalnego konwencjonalizmu Ajdukiewicza – pisze Siemianowski – stwierdza, że dane doświadczenia nie narzucają nam w absolutny sposób żadnego sądu. Gdy jesteśmy na gruncie danej aparatury pojęciowej, dane doświadczenia zmuszają nas do uznania pewnych sądów. Jeżeli zmienimy tę aparaturę pojęciową, możemy powstrzymać się od uznania tych sądów. Zgodnie z tą tezą Ajdukiewicz głosił, że nie istnieją zdania czysto sprawozdawcze, tzn. zdające sprawę tylko z faktów. Wszystkie zdania zdające sprawę z pewnych faktów jednocześnie te fakty interpretują. Są więc zdaniami interpretacyjnymi.

Ajdukiewicz opowiadając się za radykalnym konwencjonalizmem przez fakty rozumiał dane doświadczenia, czyli treści wrażeniowe. Ujmował je w duchu fenomenalizmu. Uważał jednak, odchodząc przez to od tradycyjnej wykładni fenomenalizmu, że dane doświadczenia, czyli treści wrażeniowe, nie wystarczają do rozstrzygnięcia jakiegokolwiek zdania o faktach. Oprócz danych doświadczenia do rozstrzygnięcia każdego ze zdań tego rodzaju są niezbędne dodatkowe kryteria w postaci empirycznych dyrektyw znaczeniowych.

Utrzymując, że empiryczne reguły sensu podporządkowują określonym wyrażeniom języka nie rzeczy, lecz dane wrażeniowe w kwestii rozumienia zdań elementarnych, Ajdukiewicz zajął wśród konwencjonalistów stanowisko bardziej zbliżone do koncepcji Milla niż Poincarego. Porównując własny punkt widzenia ze stanowiskiem „zwykłego konwencjonalizmu”, nie zdawał sobie sprawy z pewnej istotnej różnicy, jaka między nimi zachodzi. Pojmując empiryczne reguły sensu jako dyrektywy przyporządkowujące określone zdania danym wrażeniowym, nie zauważył, że Poincare wyraźnie rozróżnił „fakty kompletnie surowe” od „faktów surowych” i uważał, że tylko pierwsze zdają sprawę z treści wrażeniowych¹⁴.

Rozbieżności między konwencjonalizmem umiarkowanym a skrajnym w kwestii zdań zdających sprawę z faktów nie sprowadzają się – jak sądził Ajdukiewicz – do tego, iż konwencjonalizm umiarkowany wśród zdań o faktach rozróżnia zdania sprawozdawcze od interpretacyjnych, natomiast stanowisko radykalne wszelkie takie zdania traktuje jako interpretację faktów. W grę tu wchodzi rozbieżności znacznie głębsze. Według Poincarego obok zdań dotyczących treści wrażeniowych istnieją zdania stwierdzające obiektywne fakty. I co ważniejsze, tylko drugie wchodzi w skład „naukowej perspektywy świata”. Interpretacji nie podlegają „fakty kompletnie surowe”, lecz „fakty surowe” pojmowane przedmiotowo. Natomiast według Ajdukiewicza każde zdanie dotyczące faktów jest zda-

¹³ Tamże, s. 180–181.

¹⁴ A. Siemianowski, *Fakty, Prawa, Decyzje*, dz. cyt., s. 27–30.

niem opisującym doznania zmysłowe i każde takie zdanie jest interpretacyjnym. Interpretacja „faktów” według Poincarego przebiega na gruncie teorii geometrycznych lub fizykalnych, a zdaniem Ajdukiewicza – na gruncie empirycznych dyrektyw znaczeniowych języków potocznych lub języków odpowiednich teorii.

Między poglądami Poincarego oraz Ajdukiewicza – oprócz rozbieżności – jest ważny punkt zbieżny. Według obu tych filozofów – pisze Siemianowski – obiektywny obraz świata skonstruowany jest wyłącznie z elementów abstrakcyjnych, a nie danych wrażeniowych. Rozróżniając subiektywne obrazy świata od obiektywnych, Poincare utrzymywał, że treści wrażeniowe wchodzi wyłącznie w skład subiektywnych obrazów. Obiektywne obrazy świata składają się tylko z relacji zachodzących między ciałami¹⁵. Ajdukiewicz, mimo że stał na stanowisku, iż empiryczne reguły znaczeniowe przyporządkowują odpowiednie zdania nie rzeczom, lecz danym wrażeniowym, głosił: „Obraz świata (...) nie jest kolorowym obrazem, jeśli kolorami miałyby być dane wrażeniowe. Na ten obraz (...) składają się jedynie znaczenia wyrażen, te zaś nie obejmują wcale danych wrażeniowych. Obraz ten jest skonstruowany jedynie z elementów abstrakcyjnych. Rola danych wrażeniowych polega jedynie na tym, że one to po dokonanych już wyborze aparatury pojęciowej określają, które z elementów zawartych w tej aparaturze mają wejść do obrazu świata”¹⁶.

A source of Polish conventionalism

The article discusses a relation between views of Kazimierz Ajdukiewicz and French conventionalists at the turning point of the 19th and 20th century. The article presents similarities and differences concerning their views on reality.

¹⁵ Tamże, s. 31.

¹⁶ K. Ajdukiewicz, *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, [w:] A. Siemianowski, *Fakty, Prawa, Decyzje*, s. 31.

Sławomir Strzelecki,
Jan Skoczyński, Jan Woleński, *Historia filozofii polskiej*

Karolina Fornal
Aleksander Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar
myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*

Łukasz Moniuszko
Z teorii i filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego

Karolina Fornal
Józef Tischner, *Dzieła zebrane. Studia z filozofii świadomości*

SŁAWOMIR STRZELECKI

Recenzja

Jan Skoczylski, Jan Woleński, *Historia filozofii polskiej*,
Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 566

Stanisław Borzym w swojej pracy *Panorama polskiej myśli polskiej* (1993) opisuje spór, do którego doszło w 1888 roku pomiędzy dwoma polskimi filozofami Henrykiem Struve a Adamem Mahrburgiem. Przedmiotem sporu była kwestia zasadności wykorzystywania historii filozofii jako przedmiotu nauczania w ramach edukacji szkolnej. Mahrburg był przekonany, że należy wyraźnie rozdzielić uprawianie filozofii od badania jej historii. Z kolei Struve podkreślał uprawianie filozofii w sposób, który uwzględniał kwestię źródła powstania idei. Próba uzasadnienia zasadności któregośkolwiek z tych dwóch, jakże odmiennych metodologicznie stanowisk byłaby bezcelowa, ponieważ w świetle pozycji, jaką na stałe uzyskała w dzisiejszych czasach historia filozofii w edukacji i nauce, problem ten stał się nieaktualny. Z powodu wzrostu znaczenia edukacji, a co za tym idzie i jej upowszechnieniu, za-

potrzebowanie na wiedzę historyczną wciąż wzrastało. Potrzeba ta również generowała zainteresowanie historią różnych dziedzin życia. Dziś każda dyscyplina podlegająca szybkiemu rozwojowi pragnie uzasadnić swoją naukową egzystencję i sięga w tym celu do swoich korzeni. Nie inaczej jest z filozofią – dziedziną, która wyłoniła się z myślenia mitycznego.

Filozofowie europejscy już w starożytności borykali się z problemami, których rozwiązanie wyjaśniłoby przebieg zjawisk zachodzących w świecie przyrody aż po kwestie dotyczące samego człowieka. Swoje rozważania skupiali na tym, co dla nich współczesne, co przynosiło rzeczywiste życie. Nie usiłowali jednak wyjaśniać przeszłości gdyż dla nich miała ona swoje źródła w micie i religii a nie nauce.

Polemika o tym, co jest istotą filozofii, trwa do dziś. Do potocznego języka wkradają się okruciny tego sporu w postaci dowcipów czego przy-

kładem może być określanie mądrąlą człowieka, który zbyt wiele filozofuje. Jednak w dzisiejszych czasach uprawianie nowoczesnej formy filozofii jest dalekie od prostego mędrkowania. Filozofia stopniowo odbudowuje swoją pozycję, między innymi poprzez upowszechnianie swojej historii, która sięga początków rodzaju kudzkiego. Uświadomienie sobie tego faktu pomaga zrozumieć podejmowane przez filozofów próby opisanie filozofii w ramach jednej nacji. Opisowi historii własnego narodu i jego myśli, towarzyszyła zatem zawsze panorama poglądów jego reprezentantów. Również polscy autorzy podjęli próby przedstawienia historii filozofii polskiej. Pierwszym, który próbował swych sił na tym polu był Franciszek Krupiński. Ten zwolennik filozofii Hegla uważał, że filozofia polska pojawiła się dopiero po 1830 roku. Jest to konsekwencja akceptacji przez niego poglądów Stanisława Tomkiewicza, który wyróżnił w historii Polski trzy epoki filozofii tj. łacińską (1400–1750), reform (1750–1830) i polską (od 1830). W literaturze przedmiotu utarło się przeświadczenie, że filozofia polska jest utożsamiana z filozofią narodową, która podejmuje zagadnienia istotne dla trwania państwa i narodu polskiego. Pierwsze próby charakterystyki filozofii narodowej możemy spotkać u Aleksandra Tyszyńskiego już w 1870 r. Wspomniany wcześniej Henryk Struve natomiast dokonał periodyzacji filozofii polskiej wyróżnia-

jąc następujące okresy: akademicki, jezuicki, odrodzenia filozofii, idealistyczny i krytyczno-syntetyczny.

Czy jednak rzeczywiście istnieje filozofia polska? Wątpliwości w tej kwestii do dziś nie zostały rozwiązane. Zdają się o tym pamiętać autorzy *Historii Filozofii Polskiej* – Jan Woleński i Jan Skoczyński opublikowanej przez Wydawnictwo WAM w ramach cyklu „Myśl Filozoficzna”. Publikacja ta wyraźnie została napisana na potrzeby wydawnicze i zawiera w sobie pewne ograniczenia czasowe, bowiem autorzy dokonali opisu historii filozofii polskiej ograniczając się głównie do przedstawienia poglądów wybranych Polaków. Podkreślają zarazem, że ich ambicją nie było syntezyzowanie dzieł myśli polskiej. Główną przesłankę dzieła miał stanowić cel edukacyjny. Filozofia polska w ujęciu wspomnianych autorów mieści się w tym spektrum filozofii europejskiej, którą cechują znamiona uniwersalistyczne. Niewątpliwie filozofowie polscy to ludzie posługujący się w swoich dziełach językiem polskim ale i korzystający również z innych języków w celu dotarcia do czytelnika obcojęzycznego. Propozycja przedstawienia historii filozofii polskiej nawiązuje do cyklu wydawniczego PWN „700 lat myśli polskiej”, choć w przypadku omawianej pozycji źródła bibliograficzne przeważają nad analizą tekstów. Pozycja ta stara się określić nurty filozoficzne istniejące na ziemiach polskich jako związane z kulturą polską, w wy-

niku czego opisywane zagadnienia niekiedy wykraczają poza określenie filozofii.

Czy przyporządkowanie zagadnień filozoficznych epokom literackim jest dobrym rozwiązaniem edukacyjnym? To oczywiście pozostaje w gestii oceny czytelnika. Jest to jednak ciekawa i cenna propozycja, po którą warto sięgnąć, ponieważ zawarte są w niej istotne informacje źródłowe, które mogą być pomocną wskazówką co do kierunku dalszych studiów. Nie ulega wątpliwości, że pozycja ta pozostaje próbą opisanie historii filozofii polskiej w formie pośredniej między *Historią filozofii* Tatarkiewicza a wydaniem cyklu w ramach 700 lecia polskiej myśli filozoficznej i społecznej.

Książka ma charakter przede wszystkim naukowy, dlatego została wyposażona zarówno w bogatą bibliografię jak i indeks osobowy i rzeczowy. Ważną funkcję w publikacji pełni *Wstęp*, w którym autorzy podzielili się wszystkimi wątpliwościami i trudnościami, z jakimi przyszło im się zmagać w próbie opisu polskiej filozofii. W wspomnianym wstępie autorzy przedstawili cztery zasadnicze uwagi :

- filozofia polska przeszła przez wszystkie etapy które charakteryzują historię filozofii na Zachodzie Europy;
- filozofia polska była ściśle związana z wydarzeniami bieżącymi;
- filozofia polska była nieco opóźniona w stosunku do rozwoju filozofii na Zachodzie ale rozbieżność

ta została zniwelowana dopiero po 1918 roku;

- od początku powstania filozofia polska była na wskroś pluralistyczna.

Począwszy od wstępu, poprzez całą książkę autorzy trzymają się tych czterech podstawowych wyjściowych tez. Całość została podzielona na XII rozdziałów, poczynając od powstania filozofii polskiej u schyłku średniowiecza. Pierwszy rozdział książki ukazuje obszwary zainteresowań polskich filozofów średniowiecza, szczególnie tych związanych z Uniwersytetem w Krakowie. Jan Woleński wyróżnia dwa najważniejsze jego zdaniem okresy historii filozofii polskiej w tym czasie: okres przedakademicki, związany z takimi postaciami jak Wincenty Kadłubek czy Witelo, oraz okres akademicki, z dominującą pozycją krakowskiej uczelni, gdzie kluczową postacią stał się Paweł Włodkowic. To właśnie on, wykładowca na Uniwersytecie Jagiellońskim, zaliczany jest do prekursorów wprowadzenia polskiej filozofii do kultury europejskiej (a właściwie wprowadzenia myśli europejskiej na sale wykładowe w Krakowie).

Rozdział drugi, napisany przez Jana Skoczyńskiego, rysuje panoramę filozofii polskiej w dobie Odrodzenia. Filozofia polska tego okresu, choć spóźniona w stosunku do zachodniej Europy, rozwijała się zgodnie z ideami humanizmu. Spekulację powoli zajął praktycyzm, uprawiany w formie ekonomii, etyki czy też polityki. Ta ostatnia rozwijała się w Polsce najpłodniej

za sprawą Andrzeja F. Modrzewskiego, Stanisława Orzechowskiego oraz Piotra Skargi. Propozycji ówczesnych filozofów naprawy Rzeczypospolitej nie brakowało. Jednym z ważniejszych był problem swobód szlacheckich w kontekście władzy królewskiej. W opinii historyków to właśnie konflikt pomiędzy szlachtą a władzą stanowił jedną z podstawowych przyczyn upadku Polski w XVIII wieku.

Kolejny rozdział Jan Skoczyński poświęcił Reformacji i następującej po niej Kонтreformacji, wyróżniając wpływ ruchów religijno-społecznych i ich przywódców – Lutra, Kalwina i Zwingla na myśl filozoficzną w Polsce. Wskazał, że Reformacja w przeciwieństwie do Zachodu objęła w Polsce tylko warstwy szlacheckie i w tym właśnie należy doszukiwać się zdaniem autorów przyczyny niepowodzenia przeprowadzenia prób zmian w kościele katolickim. Zwycięstwo obozu Kонтreformacji spowodowało powrót do metafizyki ówczesnych filozofów, jednak była to metafizyka wyłącznie w wersji religijnej. Filozofia reformatorska, choć oferowała wiele interesujących propozycji, stała się bezradna w polemice ze zjednoczoną filozofią katolicką.

W kolejnym rozdziale zatytułowanym *Od końca XVII wieku do połowy XVIII wieku* Jan Skoczyński odkrywa nieco zapomnianych prekursorów filozofii polskiej, które charakteryzują się specyficzną „antyfilozofią”. Struve oraz Wąsik wielokrotnie wyrażali

negatywne opinie na temat tego okresu myśli polskiej. Skoczyński wręcz przeciwnie twierdzi, że to bardzo ciekawy okres, bogaty w wiele nurtów i oznaczający się rosnącą recepcją europejskiej myśli filozoficznej. Rozwija się wówczas aksjologia, historia powiązana wraz z myślą społeczną, polityczną i ekonomiczną. „Odkryty” swego czasu przez Mariana Skrzypka okres, charakteryzuje się dwoma przełomami tj. odwrotem od scholastyki na rzecz filozofii przyrody i metafizyki świeckiej oraz, w przypadku Polaków, odejściem od mentalności sarmatyzmu. Autor wykazał, że choć był to okres przejściowy trwający aż do Oświecenia, to mógł nieść wiele interesujących treści, które zadecydowały o intelektualnym obliczu następnej epoki.

Wedle autorów Oświecenie w Polsce czerpało z różnych źródeł, spośród których wiele dotyczyło ratowania tradycji i niezależnego bytu państwowego. Jan Woleński, autor tego rozdziału, podkreśla panującą w Polsce tolerancję, tak odmienną od reszty Europy tego okresu. Jedyne konflikty, które występowały w Polsce w tym czasie, miały charakter lokalny. Zaczęła się dominacja nauki, ważna była wówczas zwłaszcza pedagogika i historia. Ekonomia polityczna zrodziła się z filozofii prawa naturalnego i została rozpowszechniona przez fizjokratę Hieronima Strojnowskiego. Ze względu na te trendy coraz częściej doceniano także filozofię społeczną

i polityczną. Znane do dziś nazwiska takie jak Konarski czy Kołłątaj dobitnie świadczą o tym, iż nauka była orężem w czasach niepokoju. Jednak Oświecenie to także polityczny upadek Rzeczypospolitej, upadek sarmatyzmu i narodziny nowych idei, które wstrząsnęły Europą.

Po Oświeceniu nastąpił okres określany jako najbardziej „polski” w swej istocie – Romantyzm. Nawiązywał on do sfery emocji i wyobraźni. Duży nacisk kładziono w tym okresie na historyzm. Szczególną popularnością cieszył się gotyk. Przywracał miejsce dla życia religijnego, podkreślał kult jednostki i bogactwo jej życia psychicznego. Okres ten związany był z takimi nazwiskami jak Mickiewicz, Słowacki, Krasiński czy Norwid. To również okres rozprzestrzeniania się fatalistycznej filozofii pesymizmu narodowego, w której to doszukiwano się ręki opatrności, ale i wyjątkowości narodu polskiego. Z tego poczucia szczególnej wartości zrodził się mesjanizm (Towiański) tak umiłowany przez kilka kolejnych pokoleń Polaków. Wedle autorów okres ten zainspirował powstanie polskiej filozofii narodowej, która najpełniej rozkwitała w dziełach Cieszkowskiego, Trentowskiego czy Libelta. Myśl klasycznej filozofii niemieckiej i socjalizmu utopijnego (Dembowski) została włączona do zadania najważniejszego – walki o niepodległość. Powrót do idei zjednoczonej Słowiańszczyzny inspirował także wszelkiego rodzaju spiski

i powstania. Emigracja polska w Paryżu i w Londynie przygotowywała nowe reformy odrodzonej Polski. W tym samym czasie zadawano również pytania edukacyjne – mianowicie „jakiej filozofii potrzebują Polacy?” (F. Jaroński 1809). Polacy byli przeświadczeni, że to myśl, duch narodu pozwoli wyzwolić ziemie polskie spod okupacji.

Z dalszej części książki dowiadujemy się, że to klęska powstania styczniowego przyniosła zmianę dotychczasowego nastawienia i stała się przyczyną wprowadzenia nowych zagadnień do filozofii polskiej. Walkę zbroją zastąpiono pracą, kategorię ważną dla nowej filozofii rodzącego się kapitalizmu. Pozytywizm niósł ze sobą scjentyzm i naturalizm. Jan Woleński dość sceptycznie wypowiada się na temat idei postępu, która jako mit zdominowała nurty ówczesnej filozofii. Dla wspomnianego autora pozytywizm polski charakteryzował się dużym eklektyzmem. Na uwagę zasługuje szczególnie pozytywizm warszawski jako dominujący w literaturze. Obok głównego nurtu można wyróżnić również entuzjastów metafizyki i neoscholastyki.

Kolejny z okresów – modernizm znany również pod mianem Młodej Polski, to ruch antypozytywistyczny, który głosił powrót do ludowości i mesjanizmu. Inspirował się symbolizmem, impresjonizmem oraz parnasizmem. Sztuka dla sztuki, woła życia, dusza narodu, socjalizm – to hasła klucze prowadzące do nowej rzeczy-

wistości. W ramach filozofii chrześcijańskiej modernizm został potępiony przez hierarchię kościelną. Niektórzy moderniści uważali, że najpełniejsza filozofia znajduje się w literaturze. Jan Skoczyński podkreśla jednak rolę neoscholastyki i myśli społecznej w tym okresie, które występowały obok głównych zagadnień wyzwolenia narodowego.

Najwięcej miejsca autorzy poświęcili filozofii Polski niepodległej. Gdy niepodległość stała się faktem, filozofia rozwijała się szybko dzięki wykładaniu jej w wielu nowopowstałych szkołach wyższych. Pociągnęło to za sobą rozwój wydawnictw filozoficznych, w których dominowały dwa nurty: nauki szkoły lwowsko-warszawskiej oraz fenomenologia. Jan Woleński, ceniony znawca tych kierunków filozoficznych, pokazuje szeroką panoramę zagadnień, które niosły one ze sobą. Wrażenie, że to te dwa kierunki jako pierwsze są naprawdę polskie spowodowane jest tym, iż zostały zapoczątkowane właśnie przez polskich filozofów. Na tle innych kierunków humanistyki te dwa są priorytetowo potraktowane przez autorów prezentowanego dzieła. Historiozofia, katastrofizm, kultura, religia i aksjologia – wszystkie te kierunki mieszczą się w szerokim nurcie filozofii Europy Zachodniej. Reprezentuje je wiele wybitnych postaci, ale ich poglądy nie odbiegają od tych wyznawanych przez innych filozofów europejskich. Myśl polską tego okresu bowiem cechuje

amorficzność, brak dyskursu, myślenie peryferyjne, a stąd bierze się popularny wówczas katastrofizm.

W ostatniach partiach swej książki autorzy omawiają filozofie polską okresu socjalizmu. Jeśli w okresie suwerenności Polski filozofia rozwija się w rytm naturalnego rozwoju społeczno-gospodarczego, to jednak bieg ten zostaje przerwany wraz z nastaniem realnego socjalizmu. Polska Ludowa nałożyła na filozofię gorset w postaci doktryny marksistowskiej. Wszystko ustosunkowane było do marksizmu i do realnej sytuacji politycznej. Poprzez streszczoną powyżej panoramę dziejów Polski, autorzy ukazują obszary twórczej aktywności filozofii, która stanowi niejako uzupełnienie i rozwinięcie myśli Polaków. Rozważania obejmują różne zagadnienia i dotyczą sfer takich jak m.in. kultura, która w perspektywie stanowi podwalinę bytu narodowego.

W konkluzji należy zauważyć, że mimo znacznych ograniczeń, związanych z rozmiarem książkowym niniejszej serii, autorzy zdołali wymienić i wystarczająco scharakteryzować wszystkie najważniejsze pola badawcze rozważań filozoficznych, ujmując ich najważniejsze treści i istotę. Tym samym ich dzieło stanowi zarówno skarbnicę wiedzy jak i może stać się podstawą i zachętą do wielu ciekawych rozważań. Na uznanie zasługują także liczne cytaty i przypisy, co świadczy zarówno o gruntownym przygotowaniu merytorycznym auto-

rów, jak i solidnej podstawie źródłowej pozycji. Ponadto, autorzy wykazują niemałą znajomość dzieł innych badaczy pochodzących spoza kręgu filiozofii polskiej. Publikacja ta z pewnością zasługuje na przyznanie jej trwałego i godnego miejsca na półkach każdej szkoły i uczelni.

Autorzy starali się wydobyć w swej książce prawdziwą esencję polskiego sposobu filozofowania. Pokazali, że w każdej epoce dziejowej, polscy filozofowie stawiali sobie odmienne pytania i poruszali wiele zagadnień i problemów frapujących nas do dziś. Zastanawiali się, jak powinniśmy postępować w świecie, do czego dążyć, jakie priorytety obierać a także wedle jakich wytycznych należy kształtować własne życie, jaką postawę przyjmując, co powinniśmy cenić najbardziej, jak przewyżczać istniejące zło. Odpowiedzi, których udzielała filozofia, również współcześnie dodają człowiekowi otuchy, niosą nadzieję. Filozofia pokazuje bowiem, iż człowiek w zetknięciu z wszechogarniającą go nicością, pustką i złem nie jest tak naprawdę zupełnie bezradny. Człowiek jest w stanie tak ukształtować siebie

i swoje wnętrze, aby zawsze być w stanie dostrzegać głębszy sens istnienia i jego cenę. Tworząc i kultywując kulturę, a także świat wartości i przeżyć wewnętrznych, człowiek, choć przemija, nie ginie w otchłani nicości, bo walczy z nią i odnajduje sens w swoim życiu wewnętrznym, a przez to i w świecie. Człowiek jest zatem istotą, której naczelną powinnością i powołaniem jest tworzenie kultury, powoływanie do istnienia dobra tam, gdzie mogłoby powstać zło, dążenie do doskonałości, wyrzeczenie, heroizm, stawianie granic hedonistycznym popędom i pożądaniom oraz dążenie do realizacji wartości absolutnych.

Historia filozofii Polskiej to książka warta przeczytania i poświęcenia jej chwili refleksji, zarówno dla historyków filozofii, etyków, estetów i filozofów kultury, ale także dla każdego czytelnika zainteresowanego rozwojem myśli polskiej. Pozycja ta może stanowić cenne źródło rozważań, myśli i idei, zwłaszcza dla osób poszukujących trwałych wartości, sensu i postawy wobec świata i ludzi oraz zrozumienia naszego narodowego etosu.

KAROLINA FORMAL

Recenzja

Aleksander Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków–Rzeszów 2007, ss. 382

Myślenie to najbardziej indywidualna aktywność jednostki. To, czego chwytą się ludzki umysł w procesie myślenia, jest jednak prywatną sprawą każdego człowieka. Nawet jeżeli czyjeś myślenie ma przynieść korzyść ludzkości, to i tak jest ono niepoznawalne w swej istocie przez drugiego człowieka. Czyjeś myślenie będzie dla drugiego tylko interpretacją, próbą zrozumienia i odwzorowania zawirusów, jakie dokonywały się w czyimś umyśle. Myślenie to przestrzeń niezam nieograniczona. Obejmuje ono swoim zakresem wszystkie, nawet najmniej prawdopodobne możliwości. Pośród tego bogactwa możliwości wyboru to dobro i zło zajmują niezaprzeczalnie centralne miejsce, jako uzasadnienie i zarazem ocena każdego ludzkiego zachowania. Aleksander Bobko skoncentrował swoje badania właśnie na zagadnieniu myślenia i jego relacjach ze złem, a o efektach jego dociekań możemy się dowiedzieć

z treści interesującej książki pt. *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*.

Praca Aleksandra Bobko prezentuje dwie wydawałoby się różne, a jednak podobne, postawy filozoficzne. Immanuel Kant i Józef Tischner, choć są przedstawicielami zupełnie innych epok, a tym samym osobami o odmiennych doświadczeniach życiowych, w swoich poszukiwaniach koncentrowali się na dobru człowieka. Jakże to było dobro i jaki związek z nim ma ludzkie myślenie? Na to pytanie autor odpowiada poprzez przybliżenie czytelnikowi filozoficznych postaw obydwu filozofów. Immanuel Kant, jako człowiek oświecenia, pokładał całe dobro ludzkości w rozumie. Rozum, będący najwyższą i najznamienitszą władzą człowieka, był dla niego jedyną drogą do pozyskania dobra. Drogę rozumu wyznacza zaś myślenie, „dzięki myśleniu,

źródłowo chaotyczna rzeczywistość okazuje się tworem, który daje się uporządkować”, głosił Kant. W wielości i nieustannym pędzie myśli rozum jest jednak jednością organizującą świat. Zatem, na co Bobko zwraca uwagę, zadaniem myślenia w odczuciu filozofii Kanta jest porządkowanie świata. Aby było to możliwe człowiek, jako podmiot myślący, porządkuje świat poprzez ciągłe ustosunkowywanie się do siebie samego. W wyniku tego zwrotu podmiot odkrywa „prawo moralne będące źródłem bezwzględnej nakazu”. Oznacza to natomiast, że wszelkie uporządkowanie czy też hierarchia życia (bycia) są owocami rozumności ludzkiej, a równocześnie nakazem wypełnianym przez dobrą wolę. Rozum porządkuje świat nakazami moralnymi. Stan ten jest, według Kanta, niezbędny do osiągnięcia dobra, tym dobrem jest zaś dobro ogółu. Wypełnianie nakazów moralnych jest zatem jedyną możliwością zbliżenia się do dobra. W tej perspektywie Aleksander Bobko uwypukla kantowskie znaczenie racjonalności, będącej według królewieckiego filozofa naczelną zasadą, prowadzącą do osiągnięcia dobra, przy jednoczesnym uniknięciu zła. Jednakże, jak spostrzegł autor, kantowskie upatrywanie dobra w przestrzeganiu nakazów moralnych jest niedoścignionym ideałem, gdyż ludzkie życie pokazuje pewną ułomność tej zasady, objawiającą się nieprzestrzeganiem nakazów przez ludzi w codziennej praktyce.

Sam Kant wychodząc naprzeciw temu problemowi weryfikuje i formułuje trzy stopnie skłonności do zła, wynikające z uchylania się od realizacji zasady naczelnej. Są nimi: brak zdecydowania w kierowaniu się zasadami moralnymi, czyny dokonywane zgodne z obowiązkiem, ale nie z obowiązku; zepsucie, czyli działanie przeciwne zobowiązaniom. Analizy autora *Myślenia wobec zła* pozwalają ujrzyć w teorii nowożytnego filozofa główną przyczynę złych czynów człowieka: jest to upatrywanie w szczęściu celu, a w moralności tylko środka do jego osiągnięcia. Tymczasem celem celów u Kanta jest sam człowiek, zaś moralność wynikająca z rozumu ma poprowadzić ludzkość do dobra ogółu. Kant sądził, iż zło wyrasta na gruncie stosunków międzyludzkich, ponieważ są one pożywką do szerzenia się złego przykładu. Tak więc filozofia Kanta, pomimo tego, iż ma charakter polityczny („myślący podmiot ma stworzyć racjonalną przestrzeń współżycia z innymi podmiotami, czyli ma ukonstytuować rzeczywistość *wiecznego pokoju*”), nie ma realnych stabilnych podstaw, na których mogłaby być zbudowana. W konfrontacji z tym spostrzeżeniem Kant próbował ocalić swoją teorię kołem ratunkowym w postaci idei Boga (istoty moralnie idealnej, dzięki której ludzie zdolni są tworzyć wspólnoty i działać w nich) oraz czystej, rozumowej religii, będącej szczytem dojrzałości religijnej człowieka.

W tym punkcie autor odnosi się do kolejnej z przedstawianych przez siebie postaci, do Józefa Tischnera, rozpoczynając swoje rozważania od przedstawienia pojęć dobra i prawdy, na których opiera się filozoficzna refleksja krakowskiego myśliciela. Filozofia Tischnera wyrasta zarówno z troski o drugiego człowieka, jak i z ludzkiego bólu istnienia. Ból istnienia jawi się w tym przypadku jako zagrożenie dla dobra. Bobko przywołuje w tym miejscu słowa autora *Filozofii dramatu*: „dobroć jawi się jednak od samego początku jako coś, znajdującego się w permanentnym zagrożeniu – stąd losem człowieka jest stawianie czoła grożącemu niebezpieczeństwu, a sposobem bycia w świecie jest *wolać o ratunek*” (s. 222). Swoisty dramat życia człowieka jest horyzontem działalności filozofii tischnerowskiej. Dobro człowieka w przeżywanym dramacie zależy od Innego, od jego zdolności do przyjęcia odpowiedzialności za siebie i bliźniego, za gotowość do bycia *dla*. Każdy człowiek niesie w sobie dobro ważne dla Innego. Ten dialogiczny wymiar współistnienia ludzi jest zarazem ich prawdą, określaną jako wydarzenie między osobami. Prawda się staje. Podobnie jak dobro, gdyż „rzekrywisty dramat dobra rozgrywa się w przestrzeni międzyosobowej”. Dobro zaś realizuje się poprzez wolność, szczególnie wolność Innego. Wolność to pozwolić być, w tym kontekście jest ona darem dla napotkanego Innego. Przeto, jak wskazuje Aleksander Bob-

ko, dobro u Tischnera realizuje się poprzez wolność i bycie w prawdzie, zaś płaszczyzna, na której to się odbywa, to płaszczyzna spotkania.

W dalszej części autor naświetla dostrzeżone przez Tischnera zagrożenia, które w różny sposób otwierają złu drogę do człowieka. Tischner używa tu metafory porównującej człowieka do tancerza, czytamy „nie w tym rzecz, że tancerz źle tańczy, ale w tym, że tańczy do niewłaściwej muzyki” (s. 186). Metafora ta odpowiada metaforze melodii: mówi ona, że człowiek w stawianiu się sobą jest jak melodia, która musi mieć rytm, ciągłość, a to, jaka jest, można ocenić dopiero kiedy wybrzmi do końca. To zło wprowadza inny rytm w życiową melodię człowieka zaburzając tym samym jego stawianie się sobą, jego prawdę, jego dobro i jego wolność. Wprowadzony przez zło zamęt nie tylko zakłóca indywidualny rytm życia, on wręcz przenosi się na innych ludzi, z którymi człowiek się spotyka. Podobnie jak ludzie mogą współtworzyć dobro, tak i zło może stać się ich wspólnym dziełem. Pośród wszystkich zagrożeń, jakie czyhają na człowieka, to kłamstwo sieje największe spustoszenie. Człowiek i jego myślenie są ograniczone dlatego sam nie potrafi pojąć istoty zła. Zło wykracza poza możliwości poznawcze i rozumowe człowieka, jest zjawiskiem nie z tego świata. Jedynie „łaska jest lekarstwem na zło, które przeniknęło w głąb człowieka”. Człowiek zdając się *na* (na Boga) może uzyskać uspra-

wiedliwienie, które otwiera go ponownie na dobro.

Jaki zatem mają związek powyższe stanowiska z myśleniem religijnym i politycznym? Autor wyjaśnia polityczny charakter filozofii Kanta następującymi słowami: „myślący podmiot ma stworzyć racjonalną przestrzeń współżycia z innymi podmiotami, czyli ma ukonstytuować rzeczywistość *wiecznego pokoju* (...) Kant mówi o pokoju jako najwyższym dobru” (s. 10). Idea *wiecznego pokoju* jest zatem celem, do którego powinien podążać każdy człowiek. Dobro okazuje się w tym wymiarze najwyższą wartością społeczną. Natomiast po to, aby je osiągnąć należy bezwzględnie działać według nakazów moralnych. Skoro każdy człowiek powinien się kierować nakazami moralnymi, to tym bardziej zasada ta ma być naczelną w działaniach politycznych, gdyż „środkiem do realizacji politycznego dobra jest prawo”, zaś źródłem prawa według Kanta jest rozum – przypomina autor. Wszelkie zabiegi królewieckiego filozofa są więc nakierowane na uświadomienie człowiekowi mocy, jaką kryje w sobie ludzki rozum.

Analogią, jaką autor zauważa pomiędzy poglądami Kanta i Tischnera jest wspomniane wcześniej podążanie do dobra. Myślenie polityczne powinno sprzyjać realizacji dobra społecznego. Jednakże Tischner jako naoczny świadek totalitaryzmu postrzega myślenie polityczne nieco inaczej aniżeli Kant. Przede wszystkim, co zauważa

Aleksander Bobko, pojawia się problem prawdy, która jest zawłaszczana przez władzę. To doprowadza do „poczucia życia w świecie będącym źródłem iluzji”. Dialog polityczny jest w tym przypadku dialogiem podejrzeń, oskarżeń, gróźb i zachęt. Chodzi w nim o interes własny i o władzę, chodzi o interesy jednostki. Tak pojmowane myślenie polityczne nie spełnia więc swojej fundamentalnej roli, jaką jest prowadzenie społeczeństwa ku dobru.

Jeżeli zaś chodzi o wymiar myślenia religijnego, to analizy autora prowadzą do znalezienia wspólnego mianownika dla poglądów Kanta i Tischnera. W książce czytamy „myślenie religijne ma stanowić swoiste antidotum na grożący racjonalnemu podmiotowi dezintegrację” (s. 256). I choć mianownik jest wspólny, to cel takiego myślenia jest różny. Kantowi bowiem chodziło o prymat rozumu w działaniu i życiu człowieka. Religia ma być motywacją do postępowania według obowiązków nakładanych przez samego Boga. W tej perspektywie Bóg jest w rzeczywistości „wyższym” prawem moralnym, które ma nakłonić ludzi do postępowania podług obowiązków. Tischner postulował natomiast oddzielenie religii i polityki, ponieważ „religia, która stała się narzędziem polityki traci swój ściśle religijny wymiar. W religii politycznej nie chodzi o rządy prawa lecz o władze władzy”. Myślenie religijne jest oparte na prawdzie, prawdzie wewnętrznego

nauczyciela czy innego, którego człowiek napotyka na swojej drodze. Myślenie religijne to relacja dialogiczna oparta na zawierzeniu siebie drugiemu. Człowiek jest dzięki drugiemu. Na tej płaszczyźnie powstaje ludzka prawda. Jednakże, co przyznaje sam Tischner, w myśleniu tym istnieje pewne zagrożenie – całkowite zdanie się *na*, co może oznaczać ucieczkę od odpowiedzialności.

Sygnalizowane przez obu filozofów, a wyszczególnione przez Aleksandra Bobko, zagrożenia wynikające z ludzkiej ograniczoności (jak brak działania zgodnie z nakazami czy ucieczka od odpowiedzialności) wskazują na niemożność uniknięcia zła w ludzkim życiu. Konkluzją pracy jest stwierdzenie, iż istnieje potrzeba sformułowania nowego paradygmatu myślenia intersubiektywnego, wspólnotowego, będącego zupełnie nową jakością myślenia, otwierającą przed ludźmi nowe horyzonty wiedzy. Dlatego też podjęty przez autora temat okazuje się być tematem ciągle otwartym.

Pytanie, które przyświecało autorowi nad napisaniem pracy brzmiało następująco: jakie faktyczne związki występują na przecięciu się płaszczyzn myślenia politycznego i religijnego? Wybór stanowisk filozoficznych, jak i dokonane przez autora analizy owocują uzyskaniem odpowiedzi. Zgoła odmienne sfery myślenia okazują się być bliskie, współwystępujące, a nawet od siebie zależne. Różna sytuacja dziejowa przedstawianych w pracy

myślicieli doprowadza ich rozważania przez podobne wnioski do tego samego celu, do dobra. Propozycje Kanta oraz Tischnera są zdaniem Aleksandra Bobko trafne, ale po dokładnym zbadaniu, niepełne. Ciekawym i twórczym zabiegiem byłaby próba połączenia powyższych dwóch teorii (podmiotowego i wspólnotowego myślenia ku realizacji dobra).

Praca, w moim odczuciu, jest w pewnym sensie kompendium wiedzy na temat aksjologicznych rozważań Kanta i Tischnera, oraz świadectwem umiejętności autora wynajdywania w niej różnic i analogii, które powinny przyczynić się do rozwoju teorii ludzkiego myślenia moralnego. Czytelnik odnajdzie tu wielość poruszanych zagadnień, w szczególności etycznych. Praca prezentuje także twórczy potencjał ludzkiego myślenia, które jest nie tylko źródłem wszelkich pojawiających się problemów, ale zarazem i inspiracją dla poszukiwania dróg ich rozwiązań. Myślenie takie niejednokrotnie zaskakuje samego myślącego stawiając przed nim kolejne, niezwyfikowane do tej pory pytania. Tak może stać się również w przypadku czytelnika zgłębiającego treść książki Aleksandra Bobko. Krótko mówiąc prezentowana książka to praca ciekawa, inspirująca, bogata w trafne autorskie spostrzeżenia, które dla czytelnika są nie tylko wykładem podjętego tematu, ale i inspiracją do samodzielnego przemyślenia zawartych w niej zagadnień.

ŁUKASZ MONIUSZKO

Recenzja

Z teorii i filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego, pod red. Sławomiry Wronkowskiej, Wydawnictwo: Wolters Kluwer Polska, Kraków 2007, ss. 312, ISBN 978-83-7526-069-4

Na prezentowaną książkę składają się wybrane artykuły i teksty pióra wybitnego polskiego specjalisty z zakresu filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego. Opracowania tych tekstów dokonał zespół dziewięciu naukowców pod kierunkiem Sławomiry Wronkowskiej, uczninicy Ziemińskiego. Na układ publikacji składa się pięć rozdziałów, czy może raczej bloków tematycznych (O problematyce badawczej nauk prawnych, O normie prawnej, O systemie prawnym, O źródłach prawa, O prawie i moralności) poprzedzonych przedmową redaktorki. Teksty zamieszczone w książce, pochodzą z dorobku naukowego Zygmunta Ziemińskiego. Nie są one usystematyzowane chronologicznie, lecz tematycznie, co wydaje się w tym przypadku zabiegiem słusznym.

Książkę otwiera przedmowa autorstwa S. Wronkowskiej, w której przybliżyła ona czytelnikowi postać i osiągnięcia naukowe swego nauczyciela.

Ten fragment książki należy uznać za niezbędny dla rozumienia naukowego stanowiska zajmowanego przez profesora Ziemińskiego. Zamieszczone w nim zostały najistotniejsze informacje z życia i twórczości tego filozofa, w tym także wskazane zostały postaci, które wywarły wpływ na jego poglądy.

Pierwszy z bloków tematycznych, obejmujący problematykę nauk prawnych jest najkrótszy i treściowo najskromniejszy. Wynika to z faktu, że zawiera odniesienia jedynie do dwóch problemów podejmowanych przez Ziemińskiego z tego zakresu, z których jeden powinien znaleźć się w innym miejscu książki. Wszak tekst o dogmatyce prawa umieścić należałoby raczej w części poświęconej źródłom prawa, a więc w bloku czwartym.

Część druga przedstawiająca ideę normy prawnej zawiera nieco bogatszy wybór tekstów Ziemińskiego.

Redaktorzy trafnie wprowadzają na początku tej części tekst rozgraniczający przepis prawny od normy prawnej, aby dalej umieścić najistotniejsze fragmenty tekstów poznańskiego filozofa dotyczące zagadnień norm prawnych. Przy podejmowaniu tematyki norm prawnych za niezbędne redaktorzy uznali umieszczenie typologii tych norm. Cel ten spełniła obszerna charakterystyka tych norm, jaką Ziemiński zawarł w rozprawie zatytułowanej *Problemy podstawowe prawnoznawstwa*. Przy takim zabiegu za zaskakujące uznać należy umieszczenie tekstu o normie prawnej słusznej w części piątej, poświęconej prawu i moralności. Tekst o normie prawnej słusznej powinien raczej się znaleźć w bloku charakteryzującym normę prawną, a nie moralność prawa. Podkreślić należy, że norma prawna słuszna charakteryzuje się koniecznością określenia imperatywów moralnych przyjętych przez zbiorowość czy organizację. Skoro jednak w publikacji znalazł się rozdział poświęcony w całości normie prawnej, to w tym zestawieniu winny się znaleźć wszystkie teksty poświęcone temu zagadnieniu, choćby dla zachowania sensu układu, jaki określają tytuły rozdziałów.

Kolejna część składa się z tekstów Ziemińskiego traktujących o systemie prawnym. Prace te zostały zaczerpnięte z publikacji: *Problemy podstawowe prawnoznawstwa* oraz *Problematyka ogólna zbiegów przepisów prawnych*. Rozdział ten, podobnie jak

blok pierwszy jest treściowo skromny, gdyż zawiera bowiem jedynie dwa krótkie teksty wybrane z książek profesora. Podkreślić należy, że choć są one reprezentatywne dla zagadnień poruszanych przez Ziemińskiego w tym zakresie, to jednak brakuje w nich kilku istotnych jego wypowiedzi, które redaktorzy jakby przeoczyli. Zawarte zostały one między innymi w publikacji *Wartości konstytucyjne*, w której Ziemiński również odnosi się do problemu systemu prawnego i jego odmian.

Przedostatni dział zawierający również tylko dwa teksty o źródłach prawach, moim zdaniem powinien znaleźć się na początku całej publikacji. Przedstawione w nim teksty mają bowiem charakter wprowadzający. Wszak od źródeł prawa należałoby rozpocząć charakterystykę prawa jako dziedziny naukowej. Z tych źródeł wprowadzać bowiem można dopiero normy, a ponadto charakteryzują stanowione systemy prawa oraz zawierają w sobie problematykę badawczą, a zatem powinny otwierać drogę do prowadzenia kolejnych wywodów. W prezentowanej książce autorzy poszli jednak drogą, którą trudno jest racjonalnie uzasadnić.

Ostatnia część jest najbogatsza w treści i zawiera najwięcej, bo aż osiem tekstów Ziemińskiego z pogranicza prawa i moralności. Prace te zostały dobrane reprezentatywnie, a zatem najtrafniej w całej książce. Ponad to każdy z nich zaczerpnięty

został z innej publikacji Ziemińskiego, podczas gdy w blokach wcześniejszych dominują teksty zaczerpnięte głównie z *Problemów podstawowych prawoznawstwa*. W rozdziale tym szczególnie zauważalny jest brak odwołań do publikacji *Normy moralne a normy prawne* oraz niewielkiej, lecz ważnej publikacji *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*.

Ogólne wrażenie z lektury uwarunkowane może być stanem wiedzy czytelnika na temat prawa i twórczości Ziemińskiego. Tych, którzy znają prace poznańskiego filozofa prawa zapewne zainteresuje wybór kluczowych fragmentów jego tekstów, które zgromadzono w ramach jednej książki. Czytelnik, który dopiero zaczął się studia nad filozofią prawa Ziemińskiego może być rozczarowany lekturą głównie dlatego, że książka odnosi się niemal wyłącznie do aspektów prawnych. Dla historyków polskiej filozofii prawa prezentowane teksty Ziemińskiego są niewątpliwie zbyt ubogie i nie zawsze reprezentatywne. Nawet teksty dotyczące moralności zostały wyselekcjonowane tak, aby ich konsekwencją było moralność prawa a nie prawa moralne.

Zwrócić także uwagę należy na to, że choć głównym powodem wydania tej książki była chęć upamiętnienia wybitnego polskiego filozofa prawa, to publikacja zachowuje także charakter podręcznikowy. Nie można bowiem zapomnieć, że redaktorem publikacji jest Sławomira Wronkowska, była

uczennica Zygmunta Ziemińskiego, która zapewne zna jego prace dużo lepiej niż większość pozostałych historyków filozofii prawa.

W książce, poza tekstami autorstwa samego Ziemińskiego, ujęto również pamiątki ilustrujące jego życie i działalność. Książkę otwiera bowiem fotografia Ziemińskiego przed bramą Collegium Minus Uniwersytetu Adam Mickiewicza w Poznaniu. Zdjęcie to poprzedza przedmowę i stanowi interesującą oprawę dla lektury całej książki. Równie ciekawym zabiegiem, tym razem informacyjnym, jest umieszczenie na końcu książki wykazu wszystkich publikacji, których autorem i współautorem był Ziemiński. Pozytywne wrażenie robi także umieszczenie przy tytule każdego tekstu, przypisu odsyłającego do oryginalnej publikacji Ziemińskiego, z której został on zaczerpnięty. Odnosi się to jednak tylko jedynie do książek autorstwa poznańskiego filozofa prawa. Redaktorzy z niewiadomych względów pominęli jego rozproszone teksty publikowane w różnych czasopiśmie i materiałach pokonferencyjnych. Również tytuły podrozdziałów i przypisy znajdujące w jego książkach zostały włączone w skład wybranych tekstów. Jedyny wyjątek, który uznać należy za subtelny lecz konieczną ingerencję redaktorów w oryginalne teksty, to tytułowanie rozdziałów, które w oryginalnych pracach Ziemińskiego, są oznaczane jedynie kolejnymi numerami. Tytuły były dobiera-

ne przez poszczególnych redaktorów i trafnie oddają treści zamieszczonych tekstów. Jednak odczuwalny jest brak informacji o osobie, która dokonała wyboru i redakcji. Z uwagi na dorobek naukowy Ziemińskiego w książce powinna się bowiem znaleźć nota redakcyjna, która wyjaśniałaby motywy, jakimi kierowano się przy doborze tekstów zamieszczonych w książce.

Przyznać należy, że dobrze się stało, iż książka została wydana. Jej podstawowym walorem jest fakt zgromadzenia w jednym tomie najistotniejszych fragmentów prac z dorobku poznańskiego prawnika i filozofa lecz tylko zakresu prawa ogólnie pojmowanego. Dorobek Ziemińskiego ująć można w dwóch aspektach problemowych. Pierwszy z nich – przedstawiony w prezentowanej publikacji to problematyka teorii prawa, drugi, który tu pominięto, to obszar stosowania prawa podejmowany przez profesora w większości w artykułach, skryptach, podręcznikach lub opracowaniach zbiorowych. Publikacje te są analizą problemów szczegółowych (np. alimentacja dziecka) z zakresu pragmatyki prawa a zatem przeznaczone dla przedstawicieli zawodów prawniczych. Pominięcie tych tekstów w książce spowodowało, że wyboru

tekstów zamieszczonych w książce nie można potraktować jako reprezentatywnego odzwierciedlenia dorobku poznańskiego filozofa prawa. W razie potrzeby jednak czytelnik posiłkując się wspomnianymi wcześniej przypisami, ma szansę dotarcia do szerszej wiedzy w interesującym go obszarze problemowym. Należy jednak podkreślić, że jest to pozycja przeznaczona przede wszystkim dla prawników lub czytelników interesujących się prawoznawstwem. Za mankament książki należy uznać fakt, że prawie pominięto w niej dokonania Ziemińskiego jako filozofa prawa, gdyż na każdym miejscu podkreśla się wyłącznie jego dokonania jako prawnika, tak jakby pisał swe opracowania tylko dla prawników.

Idei powstania tej książki redaktorzy wprost nie wyjaśniają, ale miała ona zapewne na celu wykorzystanie jej do celów dydaktycznych. Zespołowi kierowanemu przez Wronkowską najpewniej się to udało. Publikacja zatem nie jest przeznaczona ani dla historyków polskiego prawa czy filozofii, gdyż ma charakter wyboru materiałów źródłowych do nauki studentów prawa. Czytelnik ogólnie interesujący się problemami prawa może więc być zawiedziony lekturą tej książki.

KAROLINA FORMAL

Recenzja

Józef Tischner, *Dzieła zebrane. Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 461

W bogatej spuściźnie pisarskiej Józefa Tischnera dominują publikacje wykazujące jego wszechstronne zainteresowanie człowiekiem. Nadając mu nadrzędne miejsce w swoich filozoficznych i aksjologicznych dociekaniaх filozof ten wskazywał na istotny, a przede wszystkim elementarny wymiar ludzkiego istnienia – świadomą obecność w świecie i dla świata. Człowiek i świat są ze sobą nierozdzielnie związani. „Wszystko, cokolwiek jest lub może być przez człowieka doświadczone, musi być doświadczone w horyzoncie świata” (s. 355), pisał Tischner. Cytat ten wyznacza obszar treściowy książki, która zawiera w sobie zarówno pracę doktorską autora *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, jak i jego habilitację *Fenomenologia świadomości egotycznej*. W obydwu pracach Józef Tischner poszukiwał pierwotnego źródła ludzkiego *Ja*, prowadząc swoje poszukiwania poprzez analizy *ja* transcen-

dentalnego, dochodząc ostatecznie do koncepcji *ja* egotycznego.

Niepublikowane dotąd dzieła otwierają przed czytelnikiem nader ciekawy, acz jednocześnie skomplikowany horyzont – w którym *Ja* szuka samego siebie. W części pierwszej autor koncentrował swoje poszukiwania wokół fenomenologicznych wniosków Edmunda Husserla, który w swojej metodzie redukcji transcendentalnej (branie w nawias wszystkie go co istnieje, poza świadomością, co ma prowadzić do odsłonięcia czystej świadomości, a tym samym do aktów, których nie można zanegować) upatrywał możliwość dojścia do istoty zjawisk. Podążając za niemieckim filozofem autor doszedł do spostrzeżeń, iż czysta świadomość wyróżnia się następującymi cechami: min jest ona: „zorganizowana przez *Ja*”, jest źródłem aktów („akty promieniają niego jak z praźródła”), jest wolna („to pole swobodnie dokonujących się przeżyć

aktowych, do przemiany świadomości nieaktowej w aktową). Cechy te wiążą się z koniecznością istnienia egologicznej natury czystego *Ja*, które jest indywidualne, konkretne, niepowtarzalne, dynamiczne, jest polem z którego „wytryskują przeżycia świadomości”. Natomiast podmiot i przeżycia świadomości istnieją o tyle, o ile istnieją przedmioty poznania, wobec których może być dokonana refleksja. Podmiot (człowiek) i przedmiot (świat) współwarunkują własne istnienie. Autor tym samym krytycznie odnosił się do Sartre’owskich poglądów głoszących, że „świadomość jest tworzona przez refleksję” (s. 62).

Powyższe analizy poprowadziły autora do postawienia pytania: „W jaki sposób przeciwstawia się to, co ja mam, temu, kim ja jestem?” (s. 71), w odpowiedzi zaś czytamy „Ja przejawia w tym, co *moje* swoją *eksterytorialność*, której charakterystycznym momentem jest *wyjscie* z siebie w stronę tego, co nie jest już Ja, ale jest z Ja sprzęgnięte” (s. 71), „Ja jest nienaruszalne pomimo zmienności stanów i aktów. Trwa ono u ich podłoża jako stale to samo”. Rozważania Tischnera owocują postrzeganiem *Ja* jako czegoś pierwotnego, co jest horyzontem współwystępowania *Ja* i jego przeżyć. Jest ono także określane mianem „właściciela i nosiciela własności”. *Ja* zatem jest źródłem aktów, dzięki którym *Ja* staje się świadome.

Główny zarzut, jaki autor kierował pod adresem Edmunda Husserla, to

niekonsekwentność w używaniu pojęć odnoszących się do *Ja* (min. biegun świadomości, wolna istota, czyste *ja*), które stosowane również zamienne wykraczają poza swoje adekwatne znaczenie, wprowadzając niejasny obraz husserlowskich koncepcji.

Badania odrodziły w autorze przekonanie o potrzebie rewitalizacji tradycyjnych zagadnień filozofii, tj.: „cielesność, duchowość jaźni, sposób istnienia własności habitualnych, stosunek jaźni do śmierci”.

Pracę habilitacyjną filozofa z Łopusznej można określić kolokwialnie *wyższą szkołą analizy badawczej*. Jest to ewidentnie inny, wyższy poziom spostrzeżeniowo-badawczy, w stosunku do pracy doktorskiej. Cała treść traktuje o sferze samoświadomości, którą autor określał słowami „jest sferą świadomości w dosłownym tego słowa znaczeniu. To, co w tej sferze się pojawia lub co w niej może się pojawić, istnieje w niej niejako mniej lub bardziej wyraźnie uświadomione przez „podmiot świadomości” (s. 131). Owa znamienna uwaga wytycza kierunek prowadzonych badań, w których autor rozpatruje liczne zagadnienia odnoszące się do poszukiwanej pierwotności sfery świadomości. Badaniom szczególnie poświęcona jest pierwsza połowa rozprawy. Rezultatem poszukiwań autora są konkluzje, tworzące dwie grupy:

Pierwsza grupa odnosi się do „różnicowania znamiennego dla szeroko pojętej świadomości poznawczej”,

gdzie pierwotnym jest to, „co stanowi punkt wyjścia swoistego, redukcyjnego ruchu poznawczego, a wtórne to, co jest kresem tego ruchu” (s. 173). Grupa ta charakteryzuje się pierwotnością świadomości przedmiotu aktu poznania wobec aktu poznania, pierwotnością teraźniejszości doznania wobec retencji (pamięć tego, co miało przed chwilą) i protencji (bezpośrednia świadomość tego, co nadchodzi), pierwotnością treści odsłaniającej wobec treści odsłonionej oraz pierwotnością doświadczenia wartości przedmiotowej wobec doświadczenia wartości subiektywnej („pozostającej z nią w stosunku przeciwieństwa”).

Druga grupa – odnosi się do „obszaru konsejentywności warunków możliwości i ich konkretyzacji. Charakteryzuje się kolejnymi cechami: pierwotność „subiektywnego warunku możliwości aktu i jego przedmiot wobec aktu i przedmiotu, pierwotność „aktu ustanawiającego własność habitulaną” („przysługują ja transcendentalnemu, które jest nimi określone”, np. mniemania, postawy) wobec tej własności, pierwotność własności habitualnej wobec aktów lub własności habitualnych wynikających z niej, pierwotność protencji wobec „innych form wewnętrznej świadomości czasu”, „pierwotność podstawy koniecznej i dostatecznej (treść A konieczną i dostateczną podstawą sensową treści B), „pierwotność podstawy koniecznej, lecz nie dostatecznej”, pierwotność doświadczeń wartościowo

pozytywnych wobec tego, co współdoświadczane „jako ważne z uwagi na tamtą wartość” (s. 174–176). Przytoczone typy pierwotności, do jakich doszedł w swoich badaniach krakowski filozof, są komponentami modelu filozoficznych badań nad świadomością.

Kolejne części pracy rozwijają teorię *Ja* w oparciu o przeprowadzone analizy teoretyczne. W pierwszej kolejności przechodzi w nich autor do rozpatrywania *ja* somatycznego, które jest wyrażone określeniem *się*. Czytamy „Egotyczne znaczeniowe *a priori* słówko *się* rozpościera się tak daleko, jak daleko możliwe jest doświadczenie samego siebie jako *Ja* będącego nie tylko spełniaczem świadomej czynności, lecz także jej przedmiotem” (s. 180–181). Poza tym spostrzeżeniem *Ja* jest także bytem psycho-fizycznym oraz przestrzenno-czasowym. Jego egotyczność jest więc wyznaczona tymi przymiotami, z których każdy przyczynia się do konstytuowania *Ja* poprzez pocucie *mojego* (np. moje ciało, moje wspomnienie, moje miejsce). Spostrzeżenie to jest potwierdzone zawartą w tej części pracy krytyką dwu koncepcji *Ja*: koncepcji pozytywistycznej oraz koncepcji Schelera.

Szczególną rolę w tworzeniu *Ja* przypisywał Tischner ciału, które nie tylko jest wartością, ale dzięki niemu człowiek może doświadczać tego, co zewnętrzne, również jako wartość dla niego samego. Cieleśność to głębia, którą człowiek odkrywa w proce-

sie egotycznej solidaryzacji (przyswajanie wartości, z którą się utożsamia). Jak zauważamy autor tymi zabiegami wprowadza czytelnika w aksjologiczny wymiar ludzkiego istnienia. Współtworzenie *Ja* jest odślanianiem wartości, gdyż jest poszukiwaniem prawdy. Człowiek widząc fałsz kieruje się ku prawdzie. Prawda natomiast, jak pisał autor, spełnia się w czasie (s. 259). Proces egotycznej solidaryzacji jest odpowiedzią człowieka na poszukiwanie prawdy, kiedy staje wobec zagrożenia fałszem. Człowiekowi chodzi o siebie, o swoją wartość, a tym samym o prawdę o sobie. Człowiek podąża za swoją prawdą w czynie, jak postuluje Tischner: „Czynności aktualne i możliwe są zorganizowane wobec mnie według jakiegoś, bliżej nieokreślonego systemu wartości”. Wybór czynu jest wyborem między tym co mi bliższe lub mi dalsze. Trwała możliwość wyboru jest stawianiem się sobą poprzez wybierane i realizowane w czynie wartości. Wartości przyswojone, urzeczywistnione stają się dla człowieka „znane”, to w nich odnajduje on siebie. Jednak, zauważał filozof, człowiek doświadcza również tragiczności, rozumianej jako „niepojętności”. To, wobec czego staje, jest mu nieznane, obce, niepojęte, gdyż wy-

kracza poza sferę uznanych wcześniej wartości.

Aksjologiczny wymiar świadomości był dla Józefa Tischnera podstawowym jej budulcem, dlatego zarzucał Heideggerowi pominięcie aksjologicznego aspektu rozumienia, co w efekcie wprowadza w formalizm oraz formalistyczne podejście także do religii.

Szczegółowe analizy epistemologiczne i ontologiczne sfery świadomości poprowadziły Tischnera wprost do aksjologii, otwierając przed przyszłymi badaczami nowe i atrakcyjne dla refleksji filozoficznej horyzonty. Sam autor był zadeklarowanym rzecznikiem aksjologicznych rozważań twierdząc, że „Doświadczenie wartości jest oknem na świat”. Wyglądając przez okno człowiek zauważa przestrzeń, innych ludzi, czuje świeże powietrze, bierze głęboki oddech i czuje jedność ze światem. Podobnie zdaniem Tischnera jest z wartościami, odkrywają one przed człowiekiem całe bogactwo możliwości jego ludzkiego istnienia.

Konkludując wypada stwierdzić, że *Studia z filozofii świadomości* choć powstały kilkadziesiąt lat temu, jednak nadal rozbudzają bieg myśli i ciągle inspirują swoją ponadczasową aktualnością.

Contents

From editors	5
Ryszard Wiśniewski	
On constant need of research on Polish philosophy and a few words about advantages of the volume number six	7
In the circle of Lvov-Warsaw school	
Dariusz Łukasiewicz	
On critique of determinism and multi-quality of Jan Łukasiewicz	13
Lidia Obojska	
On the calculus on relations of Alfred Tarski and on qualities as relations	25
Dominik Kowalski	
John Salamucha's two items of logic. A definition of logic in the Cracow circle	37
Stefan Konstańczak	
Unfinished project of Zygmunt Zawirski	51
In the circle of neo-scholastic and neo-Thomism	
Kazimierz M. Wolsza	
Philosophy of God in Franciszek Sawicki's late artistic work	67
Krzysztof Kamiński	
<i>Fides et ratio</i> versus fideism and rationalism in Stefan Swieżawski's work	107
In the circle of nature philosophy	
Krzysztof Śleziński	
Origin and reaction to Copernicus' heliocentric theory	121
Paweł Polak	
Origins of nature philosophy in Cracow	135

In the circle of Józef Tischner's thought

- Agnieszka Wesołowska
Between transcendental "I" and axiological "I". Tischner's view of egotism 157
- Aleksandra Bulaczek
Józef Tischner's thinking about the good 177

In the circle of personalism

- Rafał Charzyński
Human rights as the protection of the fundamental values in F.J. Mazurek's view . 195
- Wacław Front
On the opportunity of the ethical experience in the integral personalism of
Wincenty Granat 207

In the circle of Polish Interpretation of Plato

- Tomasz Mróz
Socrates and Plato interpreted by the conservative philosopher and politician
Wojciech Dzieduszycki 221

In the circle of Polish historiosophy

- Leszek Łysień
Heading towards Slavonic philosophy. A. Cieszkowski i K. Libelt 251
- Andrzej Kasperek
August Cieszkowski's historiosophy from the standpoint of western esoteric
tradition. A study into the history of idea 269

Workshop and debutes

- Błażej Fajkis
A source of Polish conventionalism 289

Reviews

- Sławomir Strzelecki
Jan Skoczyński, Jan Woleński, *Historia filozofii polskiej* 299
- Fornal Karolina
Aleksander Bobko, *Myślenie wobec zła* 307
- Łukasz Moniuszko
Z teorii i filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego 313
- Karolina Fornal
Józef Tischner, *Dzieła zebrane. Studia z filozofii świadomości* 317

Spis treści

Od redaktorów	5
Ryszard Wiśniewski	
O nieustającej potrzebie badań nad filozofia polską i zaletach tomu szóstego słów kilka	7
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej	
Dariusz Łukasiewicz	
O krytyce determinizmu i logice wielowartościowej Jana Łukasiewicza	13
Lidia Obojska	
O rachunku relacji Alfreda Tarskiego i o własnościach jako relacjach	25
Dominik Kowalski	
Dwie logiki Jana Salamuchy. Definicja logiki w Kole Krakowskim	37
Stefan Konstańczak	
Zygmunta Zawirskiego niedokończony projekt	51
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu	
Kazimierz M. Wolsza	
Filozofia Boga w późnej twórczości ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952)	67
Krzysztof Kamiński	
<i>Fides et ratio</i> a fideizm i racjonalizm u Stefana Swieżawskiego	107
w kręgu filozofii przyrody	
Krzysztof Śleziński	
Geneza i recepcja Kopernikowskiej teorii heliocentrycznej	121
Paweł Polak	
U źródeł krakowskiej filozofii przyrody	135

w kręgu myśli Józefa Tischnera

Agnieszka Wesołowska

Między „ja” transcendentnym i „ja” aksjologicznym.

Tischnera ujęcie egotyczności 157

Aleksandra Bulaczek

Józefa Tischnera myślenie o dobru 177

w kręgu personalizmu

Rafał Charzyński

Prawa człowieka jako ochrona fundamentalnych wartości w ujęciu F. J. Mazurka . 195

Wacław Front

O możliwości doświadczenia etycznego w personalizmie integralnym

Wincentego Granata 207

w kręgu polskich interpretacji Platona

Tomasz Mróz

Sokrates i Platon w interpretacji konserwatywnego polityka i filozofa

Wojciecha Działuszyckiego (1848–1909) 221

w kręgu polskiej historiozofii

Leszek Łysień

W kierunku filozofii słowiańskiej. A. Cieszkowski i K. Libelt 251

Andrzej Kasperek

Historiozofia Augusta Cieszkowskiego w perspektywie zachodniej tradycji

ezoterycznej. Studium z historii idei 269

warsztaty i debiuty

Błażej Fajkis

Źródło polskiego konwencjonalizmu 289

recenzje

Sławomir Strzelecki

Jan Skoczyński, Jan Woleński, *Historia filozofii polskiej* 299

Karolina Fornal

Aleksander Bobko, *Myślenie wobec zła* 307

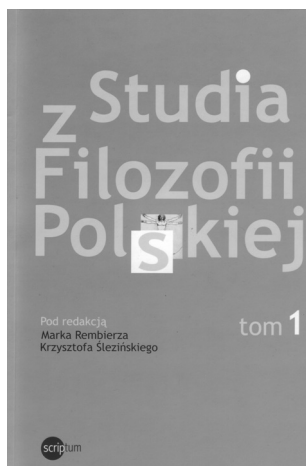
Łukasz Moniuszko

Z teorii i filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego 313

Karolina Fornal

Józef Tischner, *Dziela zebrane. Studia z filozofii świadomości* 317

W poprzednich tomach



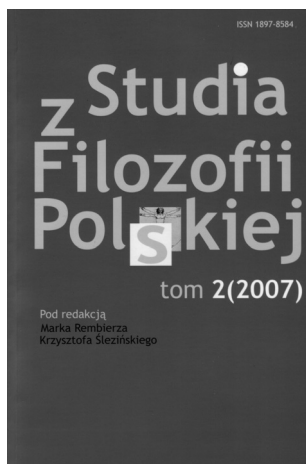
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 1(2006)

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



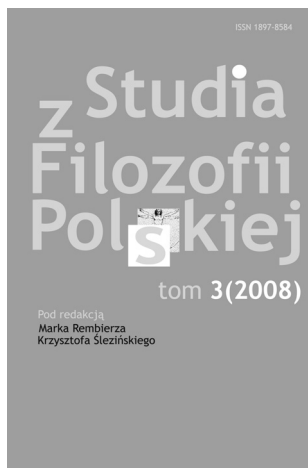
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 2(2007)

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 Chłódna, Leszek Gawor, Marek Grygorowicz, Magdalena Hoły, Adam Jonkisz, Maria Jonczyk-Rosół, Ryszard Kleszcz, Waldemar Kmiecikowski, Leon Koj, Leszek Łysień, Janusz Mączka, Marek Rembierz, Krzysztof Stachewicz, Jan Skoczyński, Krzysztof Śleziński, Tomasz Śliwiński, Wiesław Walentukiewicz, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Wojciech Zieliński



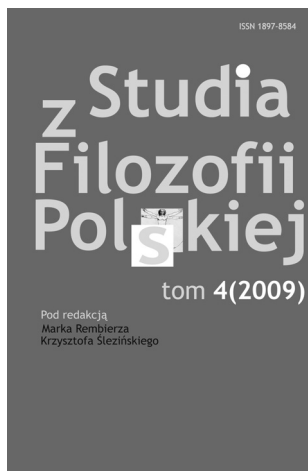
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 3(2008)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu
w kręgu fenomenologii
w kręgu historiografii i filozofii
w kręgu nauczania filozofii
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza
warsztaty i debiuty
archiwum
recenzje

autorzy tomu:

Krzysztof Abriszewski, Anna Brożek, Maciej Dombrowski, Anna Drabarek, Piotr Drużny, Anna Dziedzic, Jacek Jadacki, Adam Jonkisz, Leon Koj Dominik Kowalski, Waldemar Kmiecikowski, Tomasz Kubalica, Leszek Łysień, Janusz Maciaszek, Wojciech Morszczyński, Tomasz Mróz, Kamil Sokołowski, Krzysztof Śleziński, Andrzej Tarnopolski, Mirosław Tyl, Zbigniew Wolak, Kazimierz Wolsza, Stefan Zabieglik



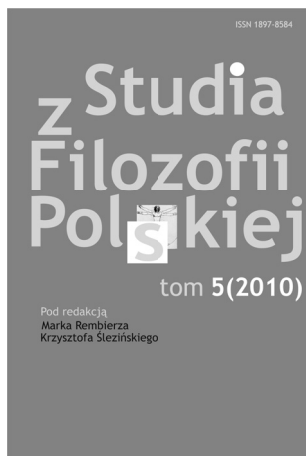
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4(2009)

tematy tomu:

w kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu fenomenologii
w kręgu filozofii Wincentego Lutosławskiego
w kręgu polskich interpretacji Platona
w kręgu filozofii prawa
w kręgu filozofii cywilizacji i filozofii kultury
w kręgu estetyki

autorzy tomu:

Anna Brożek, Sonia Bukowska, Tadeusz Ciecierski, Aleksander Ćuk, Rafał Charzyński, Piotr Drużny, Piotr Gutowski, Stepan Ivanyk, Stanisław Janecek, Agnieszka Jarmuła, Adam Jonkisz, Andrzej Kasperek, Waldemar Kmiecikowski, Stefan Konstańczak, Tomasz Mróz, Adam Olech, Ewa Olszówka, Bogumiła Szczepanik, Grażyna Szumera, Krzysztof Śleziński, Halina Šimo, Kazimierz Twardowski, Jan Woleński



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 5(2010)

tematy tomu:

w kręgu biografistyki filozoficznej
w kręgu logiki i filozofii nauki
w kręgu komparatystyki filozoficznej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu relacji polsko-czesko-słowackich
w kręgu filozofii i literatury
w kręgu polskich interpretacji Platona
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Łukasiewicz, Jan Woleński, Stefan Konstańczak, Marek Magdziak, Zbigniew Wolak, Krzysztof Śleziński, Magdalena Milczarek-Gnaczyńska, Tomasz Knapik, Joanna Zegzuła-Nowak, Kazimierz M. Wolsza, Jan Zouhar, Peter Mlynarčík, Artur Pastuszek, Leszek Łysień, Tomasz Mróz, Mikołaj Rysiewicz, Bogdan Koperski, Małgorzata Konstańczak

Polecamy także:



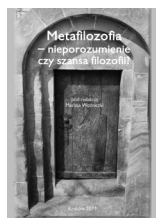
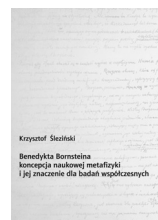
W stronę filozofii autorskiej.
Kolokwia filozoficzne

Filozofia autorska: propozycje.
Kolokwia filozoficzne II



Krzysztof Śleziński,
Filozofia Benedykta Bornsteina oraz wybór
i opracowanie niepublikowanych pism

Krzysztof Śleziński,
Benedykta Bornsteina koncepcja naukowej me-
tafizyki i jej znaczenie dla badań współczesnych



Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa
filozofii?, red. M. Woźniczka

Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii



Prezentowane tytuły można nabyć: www.scriptum.strefa.pl/sklep

