

**z Studia  
Filozofii  
Polskiej**

# of Studies Polish Philosophy

vol. 7(2012)

Edited by  
Marka Rembierza  
Krzysztofa Ślezińskiego

Bielsko-Biała–Kraków 2012

ISSN 1897-8584

# z Studia Filozofii Polskiej



tom 7(2012)

Pod redakcją  
Marka Rembierza  
Krzysztofa Ślezińskiego

Bielsko-Biała–Kraków 2012

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 Latawiec • Piotr Łaciak • Dariusz Łukasiewicz • Janusz Mączka •  
Justyna Mikłaszewska • 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 • Jozef Vicenik (Bratysława) •  
Andrzej Walicki • Krzysztof Wieczorek • Ryszard Wiśniewski • Jan Woleński •  
Kazimierz Wolsza • Wiesław Wójcik • Jan Zouhar (Brno)

adres Redakcji: [studiafp@onet.eu](mailto:studiafp@onet.eu)

Copyright © by Redakcja, 2012



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](mailto:scriptum@scriptum.strefa.pl)

Możliwość zakupu poprzednich numerów: [www.scriptum.strefa.pl/sklep](http://www.scriptum.strefa.pl/sklep)  
Possibility of the previous publications:

## Od redaktorów

Przedstawiamy Czytelnikom siódmy tom „Studiów z Filozofii Polskiej”.

Ukazuje się on w roku 2012, w którym polskie środowisko filozoficzne uczestniczyło w IX Polskim Zjeździe Filozoficznym (Wisła, 17–21 września 2012 roku). Aby upamiętnić to wydarzenie na łamach „Studiów z Filozofii Polskiej” poprosiliśmy o napisanie „Słowa wstępnego” przedstawiciela współorganizatorów Zjazdu, Dyrektora Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Profesor Dariusz Kubok w swej refleksji zwrócił uwagę na potrzebę badań nad filozofią polską i przytoczył też – aktualnie brzmiący – fragment wprowadzenia Stefana Pawlickiego do *Historii filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa* (Kraków 1890): „Choć książka moja tylko greckiej myśli dzieje opowiada, tuszę sobie jednak, że może pośrednio i w skromnej mierze ułatwi lepsze zrozumienie naszej literatury rodzinnej. Wszak ona także z greckiego pnia wyrosła”.

Tom zawiera – zgodnie z dotychczasową praktyką redagowania „Studiów” – osobne „kręgi tematyczne”.

W tym numerze „Studiów z Filozofii Polskiej” pierwszy „krąg” dedykowany jest myśli Józefa Marii Hoene-Wrońskiego (1776–1853), którego twórczość wciąż budzi zainteresowanie, dyskusje i kontrowersje. „Był umysłem konstrukcyjnym, pokrewnym Hegłowi i, jak tamten, skrajnym racjonalistą. Mniemał, że wszelkie dziedziny twórczości ludzkiej mogą i powinny być opanowane przez rozum: że prawdy religijne i metafizyczne, które on oznajmia, będą »całkiem dowiedzionymi przez rozum ludzki« i staną się ‘wszędzie na ziemi tak samo jedynymi i tak samo powszechnymi, jak prawdy dziś matematyczne’” (W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II).

Kolejne „kręgi tematyczne” dotyczą badań nad filozofią polską w zakresie aksjologii, filozofii prawa i analiz historycznofilozoficznych. Kontynuujemy osob-

ny „krąg” dedykowany myśli Józefa Tischnera. W ubiegłym roku przypadła osiemdziesiąt rocznica jego urodzin i wówczas złożone teksty dotyczące jego myśli utworzyły osobny „krąg”; jak widać myśl ta wciąż inspiruje dociekania. Nawiązując do poprzednich edycji kontynuujemy publikację cyklu tekstów Tomasza Mroza, które dotyczą polskich tłumaczeń i interpretacji Platona. Zachęcamy kolejnych autorów do podjęcia tej problematyki. Proponujemy, aby podjąć badania ujęte w formule „W kręgu polskich interpretacji Arystotelesa” lub innego z ważnych filozofów. Pójście takim tropem wydaje się obiecujące dla lepszego poznania dziejów i dokonań polskiej filozofii, która „z greckiego pnia wyrosła”

Ważnym i budzącym zainteresowanie działem „Studiów” są „Warsztaty i debiuty”, będące forum młodych badaczy filozofii polskiej, którzy publikują tu swe pierwsze teksty. W siódmym tomie „Studiów” obszerny jest także dział recenzji; w kolejnych tomach chcemy również publikować większą ich ilość.

Każdy z opublikowanych tu artykułów opatrzony jest streszczeniem w języku obcym.

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

Jesteśmy wdzięczni Członkom Rady Programowej za polecenie, opiniowanie i recenzowanie tekstów zamieszczanych na łamach „Studiów” oraz za propagowanie tego wydawnictwa w swoich środowiskach naukowych. Bez ich pomocy „Studia” nie mogłyby funkcjonować w polskim środowisku filozoficznym i nie spełniałyby swej misji. W prace nad tym numerem „Studiów” szczególnie zaangażował się Członek Rady Programowej, Stefan Konstańczak.

Kolejne tomy „Studiów z Filozofii Polskiej” mogą ukazać się dzięki życzliwości i mecenatowi wydawniczemu Dyrekcji Instytutu Teologicznego im. Św. Jana Kantego w Bielsku-Białej. Słowa wdzięczności należą się Dyrektorowi Instytutu, ks. prof. zw. dr. hab. Tadeuszowi Borutce, który przyjaźnie wspiera publikację „Studiów z Filozofii Polskiej”. Dzięki uprzejmości Dyrekcji Instytutu Teologicznego są zamieszczone informacje o czasopiśmie (m.in. zasady publikowania i wymogi recenzyjne): [http://www.itbielsko.edu.pl/studia\\_z\\_filozofii\\_polskiej/](http://www.itbielsko.edu.pl/studia_z_filozofii_polskiej/).

Ważną rolę w procesie edytorskim odgrywa pan Tomasz Sekunda, którego wydawnictwo 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

DARIUSZ KUBOK

---

## Słowo wstępne

W swoim wystąpieniu na uroczystym zakończeniu IX Polskiego Zjazdu Filozoficznego (17–21 września 2012 roku), który Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach miał zaszczyt współorganizować, zacytowałem fragment z platońskiego *Fileba*: „To jest to, czego w tej chwili szukamy. Więc zobacz. Gorgiasz się wcale nie pogniewa. Przyznasz mu, że jego sztuka góruje ze względu na pożytek dla ludzi, a ta robota, którą ja wymieniłem, jest taka, jak owa plamka bieli, o której mówiłem wtedy, że choćby była mała, to jeśli będzie czysta, przewyższy wielką, ale nie tak czystą” (58 c). Wyraziłem przy okazji przekonanie, że spotkania tego typu są znakomitym źródłem inspiracji do dalszych przemyśleń i badań. Przede wszystkim jednak mają być zachętą do dbania o ową czystość plamki bieli, którą w tym przypadku jest filozofia polska. Sukcesywnie od wielu dekad filozofia kurczy się ze względu na zasięg społecznego oddziaływania, zakres jej bezpośrednich kompetencji ulega zawężeniu. Najgorszą rzeczą w tej sytuacji byłoby pogodzenie się ze stanowiskiem promowanym przez Gorgiasza w powyższej wykładni Platona. Nie można – jak sądzę – poszerzać tego zakresu kosztem czystości, tak jak nie można ilością zastępować jakości.

IX Polski Zjazd Filozoficzny pokazał, że polska filozofia ma wiele do zaproponowania, a młodzi badacze coraz chętniej podejmują starania zgłębienia jej bogatego dziedzictwa. Pomimo wielu trudności i ograniczeń, czasami nawet dzięki nim, wzrasta świadomość naszego narodowego dziedzictwa filozoficznego. Oczywiście prace polskich filozofów powinny funkcjonować w światowym obiegu naukowym, ale też nie możemy przestać troszczyć się o polski język naukowy, w tym filozoficzny. Bez tego języka utracimy ciągłość pokoleniową, której odbudowywanie jest niesłychanie trudnym procesem.

Kolejne tomy „Studiów z Filozofii Polskiej” pod redakcją M. Rembierza i K. Ślezińskiego utwierdzają w przekonaniu, że wzrasta zainteresowanie polską myślą filozoficzną, której ciągłości nie udało się na szczęście nikomu zerwać. Dowodzą one także wartości naszej tradycji filozoficznej, często niedocenianej, pomijanej, marginalizowanej w myśl złudnej zasady głoszącej jej eklektyzm. Nade wszystko jednak wskazują, że owa troska o czystość może być nadrzędnym priorytetem w studiach nad polską myślą filozoficzną.

Publikacje ukazujące wartość polskiej refleksji filozoficznej powinny być przedkładane pod rozwagę wszystkim tym, którzy obecnie próbują pomniejszać rolę filozofii w debacie publicznej, rugować ją z programów nauczania, co niestety dzieje się nawet na uniwersytetach, przedstawiać ją w zniekształconej i karykaturalnej formie. Jednym z powodów takiego podejścia jest z pewnością zwykła ignorancja. Tym bardziej z zadowoleniem należy przyjąć każdą inicjatywę zmierzającą do przybliżenia naszego polskiego dorobku filozoficznego.

Od wielu lat zajmuję się między innymi filozofią starożytną. Poznając dorobek polskich badaczy w tym zakresie, przypomina mi się zawsze fragment wprowadzenia Stefana Pawlickiego do *Historii filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa* (tom pierwszy) wydanej w Krakowie w 1890 roku: „Choć książka moja tylko greckiej myśli dzieje opowiada, tuszę sobie jednak, że może pośrednio i w skromnej mierze ułatwi lepsze zrozumienie naszej literatury rodzinnej. Wszak ona także z greckiego pnia wyrosła”. Jak wiadomo, w rodzinie różnie bywa, życzę jednak redaktorom i autorom „Studiów z Filozofii Polskiej”, aby nadal wytrwale pielęgowali naszą filozoficzną literaturę rodzinną.

dr hab. Dariusz Kubok, prof. UŚ  
Dyrektor Instytutu Filozofii  
Uniwersytet Śląski w Katowicach



**Andrzej Wawrzynowicz**  
Epistemologiczne podstawy refleksji historiozoficznej  
Józefa Marii Hoene-Wrońskiego  
Epistemological foundations of  
Józef Maria Hoene-Wroński's historiosophical reflection

**Krzysztof Śleziński**  
Hoene-Wrońskiego koncepcja *prawa tworzenia*  
w kontekście logiki geometrycznej  
Hoene-Wroński concept on *the law of creation*  
in the context of categorical logics of geometry

**Wiesław Wójcik**  
Filozofia matematyki Józefa Marii Hoene-Wrońskiego  
Joseph Maria Hoene-Wroński's philosophy of  
mathematics



ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ

---

## Epistemologiczne podstawy refleksji historiozoficznej Józefa Marii Hoene-Wrońskiego

Twórczość filozoficzna Józefa Marii Hoene-Wrońskiego (1776–1853) – jednego z najbardziej oryginalnych myślicieli polskich pierwszej połowy XIX wieku pozostaje w cieniu dokonań młodszego pokolenia filozofów tego okresu, urodzonych już po upadku I-wszej Rzeczypospolitej. Niezależnie od faktu silnego oddziaływania filozofii twórcy *Prodromu mesjanizmu* na głównych reprezentantów tego pokolenia i pomimo świadectw bezpośredniego uznania przez nich filozoficznego geniuszu Wrońskiego<sup>1</sup> (czego najlepszym przykładem jest stanowisko późnego Trentowskiego zaprezentowane w tomie II *Panteonu wiedzy ludzkiej*<sup>2</sup>), to właśnie kształtujący się ostatecznie w latach czterdziestych XIX wieku paradygmat „filozofii narodowej” uzyskuje status kluczowego osiągnięcia filozoficznego ówczesnej myśli polskiej, spychając na margines zakrojony pierwotnie na szeroką skalę projekt systemu „filozofii absolutnej” Hoene-Wrońskiego. Jest niewątpliwie wiele przyczyn tego stanu rzeczy. Dwudziestowieczni historycy idei<sup>3</sup>, niezależnie od pozytywnego z reguły stosunku do tego filozoficznego projektu, silnie akcentowali zawsze ekscentryczny rys osobowości Hoene-Wrońskiego, stanowiący jeszcze za życia filozofa swoistą, jak byśmy dziś powiedzieli, „antyreklamę”

---

<sup>1</sup> Por. K. Libelt, *Hoene Wroński*, „Tygodnik Literacki”, nr 9 (z 28 maja 1838 r), s. 66; tenże, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, w: idem, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, oprac. A. Walicki, PWN, Warszawa 1967, s. 325; B.F. Trentowski, *Hoene Wroński*, „Rok” 1844, t. IV, s. 54. Por. także L. Łukomski, *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene Wrońskim*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982, s. 383 (przyp. 256).

<sup>2</sup> Por. B.F. Trentowski, *Panteon wiedzy ludzkiej*, t. 2, Księgarnia J. K. Żupańskiego, Poznań 1874, s. 142, 167.

<sup>3</sup> Por. J. Ujejski, *O cenę absolutu. Rzecz o Hoene-Wrońskim*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1925; A. Sikora, *Hoene-Wroński*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.

doktryny i przekładający się na dość zawiły i nieczytelny, a przy tym rozwlekły i pełen powtórzeń sposób prezentacji samego stanowiska. Trudno nie uznać częściowej przynajmniej zasadności tej argumentacji, zwłaszcza przy próbie systematycznego porównania i szczegółowej analizy zawartości licznych dzieł Hoene-Wrońskiego. Jest to od momentu swojej pierwszej publicznej prezentacji stanowisko nieustannie modyfikowane w szczegółach i przeformułowywane, a tym samym podważające wszelkie analityczne próby uzyskania jednoznacznej wykładni interpretacyjnej. To prawdopodobnie ten rys wrońskizmu przyczynił się także do intelektualnej izolacji dwudziestowiecznych zwolenników tego stanowiska w przedwojennej Polsce, ignorowanych m.in. przez wpływowe środowisko szkoły lwowsko-warszawskiej i traktowanych dość powszechnie nie tyle jako rodzaj szkoły filozoficznej, co raczej pseudofilozoficznej „sekty”. Filozofia Hoene-Wrońskiego przeżywa rzeczywiście wyraźny renesans w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku ukazują się publikacje, które mają istotny wpływ na późniejsze dynamiczne ożywienie się zainteresowania wrońskizmem w Polsce. Chodzi tu m.in. o wydanie w roku 1891 w Paryżu pierwszego przekładu *Listu do Papieży*, w tłumaczeniu Leonarda Niedźwieckiego<sup>4</sup>, czy ukazanie się w Krakowie w 1896 roku monografii Samuela Dicksteina *Hoene Wroński. Jego życie i prace*<sup>5</sup>. Czynnikiem skutecznie ograniczającym nadal przez wiele lat szerszą recepcję tej myśli w kulturze polskiej jest jednak fakt, iż cała zachowana dziewiętnastowieczna spuścizna wydawnicza i rękopiśmienna Hoene-Wrońskiego składa się niemal wyłącznie z tekstów francuskojęzycznych. Podstawowe zadanie, jakie staje w związku z tym przed propagatorami filozofii Hoene-Wrońskiego skupionymi wokół założonego w 1919 roku Instytutu Mesjanicznego (który w roku 1932 przekształca się w Towarzystwo Hoene-Wrońskiego) polega na udostępnieniu polskiemu czytelnikowi przekładów głównych dzieł filozofa. Systematyczne opracowanie jednolitej wykładni tych dzieł schodzi z konieczności na dalszy plan w obliczu tego ogromnego przedsięwzięcia translatorskiego realizowanego przez garstkę pasjonatów. Należy przyznać, że ten wysiłek intelektualny przynosi w końcu pozytywne efekty w postaci przekładu na język polski zasadniczego korpusu dzieł Hoene-Wrońskiego, a następnie pierwszych systematycznych analiz poszczególnych aspektów systemu. Zarówno ukazujące się od drugiej połowy lat dwudziestych XX wieku przekła-

<sup>4</sup> J.M. Hoene-Wroński, *Reforma absolutna przeto ostateczna wiedzy ludzkiej* (wyjątek), przeł. L. Niedźwiecki, Biblioteka Polska, Paryż 1891.

<sup>5</sup> S. Dickstein, *Hoene Wroński. Jego życie i prace*, Akademia Umiejętności (skład główny: Księgarnia Spółki Wydawniczej Polskiej), Kraków 1896.

dy francuskojęzycznych opracowań autorstwa Francisca Warraina<sup>6</sup> czy Christiana Cherfilsa<sup>7</sup> w tłumaczeniach Józefa Jankowskiego, Paulina Chomicza i Czesława Jastrzębca-Kozłowskiego, jak i publikowane m.in. na łamach „Przeglądu Filozoficznego”<sup>8</sup> czy „Kwartalnika Filozoficznego”<sup>9</sup> artykuły, tudzież większe pozycje wydawnicze<sup>10</sup> tych ostatnich świadczą wyraźnie o stopniowym krystalizowaniu się krytycznej wykładni wrocławizmu. Funkcjonujące od 1932 roku czasopismo „Zet”, organ Towarzystwa, umacnia te pozytywne tendencje w rozwoju nurtu i sprzyja wykształcaniu się na jego podłożu tendencji filozoficznych częściowo także wykraczających już poza ramy ortodoksyjnego wrocławizmu. Przykładem tego jest rozwój koncepcji Jerzego Brauna (wieloletniego redaktora naczelnego pisma), którego późniejszy dorobek pisarski z okresu po 1939 roku ciąży już wyraźnie w kierunku pewnej całościowej koncepcji mesjanizmu polskiego jako swoistej syntezy polskiej tradycji filozoficznej XIX i XX wieku. Ukoronowaniem tego trwającego ponad dwadzieścia lat procesu krytycznego opracowywania spuścizny filozoficznej Hoene-Wrocławskiego w przedwojennej Polsce jest wydanie w 1939 pierwszego numeru czasopisma „Wrońskaiana” pod redakcją tegoż Jerzego Brauna. To, że jest to, z przyczyn obiektywnych, zarazem ostatni numer tego pisma, rzuca jednocześnie pewne szersze światło na poruszoną wyżej kwestię przyczyn „nieobecności” Hoene-Wrocławskiego w polskiej świadomości filozoficznej. Cezura roku 1939 stanowiąca obiektywny moment przerwania ciągłości w rozwoju polskiej kultury narodowej, zarówno w jej wymiarze zbiorowym, jak i jednostkowym, tj. w aspekcie losu poszczególnych twórców tej kultury, co w szczególnym stopniu dotyka także czołowe postaci ruchu wrocławistycznego – pokazuje to, czego zdaje się nie uwzględniać historia idei skupiona na psychologicznych rysach osobowości twórcy systemu filozoficznego. Abstrahuje ona mianowicie od kwestii tego, co moglibyśmy nazwać „normalnym” trybem upowszechniania się idei filozoficznych, który jest zawsze pewnym rozciągniętym w czasie procesem. Tymczasem to, czego z punktu widzenia możliwości prawidłowej recepcji systemu niewątpliwie brakowało koncepcji filozoficznej Hoene-Wrocławskiego w XIX wieku i później w okresie II-giej Rzeczypospolitej, to właśnie dystans czasowy. Krytyczna

<sup>6</sup> F. Warrain, *Wiązanie metafizyczne. Sporządzone według prawa stworzenia Hoene-Wrocławskiego*, przeł. J. Jankowski i P. Chomicz, M. Arct, Warszawa 1928.

<sup>7</sup> Ch. Cherfils, *Zarys Religii naukowej. Wstęp do Wrocławskiego, filozofa i reformatora*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, F. Hoesick, Warszawa 1929.

<sup>8</sup> P. Chomicz, *Byt i wiedza, jako elementy rzeczywistości w filozofii absolutnej Hoene-Wrocławskiego*, „Przegląd Filozoficzny”, R. 29 (1926), z. 1-2, s. 57-72.

<sup>9</sup> P. Chomicz, *Hoene-Wrocławskiego prawo stworzenia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1929, t. VII, s. 265-308.

<sup>10</sup> Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, *Absolut a względność. Wstęp do Wrocławskiego*, Dom Książki Polskiej, Warszawa 1933.

recepja idei wymaga pewnej rozpiętej w czasie dynamiki rozwoju w warunkach obiektywnej ciągłości kulturowej. Zapewnić ją może jedynie względna stabilność instytucji państwa i jego struktur ustrojowych, które w normalnych warunkach historycznych gwarantują ochronę kultury i trwałość dziedzictwa narodowego. Wsparcia z tej strony zabrakło także pozostałym przedstawicielom dziewiętnastowiecznej myśli polskiej, w przypadku piszącego wyłącznie po francusku Hoene-Wrońskiego był to jednak brak szczególnie dotkliwy, spychający filozofię twórcy idei mesjanizmu *de facto* na margines powszechnego krwioobieg polskiej kultury narodowej. Jest to pewien paradoks tej filozofii.

Franciszek Gabryl w swoim klasycznym opracowaniu *Polska filozofia religijna w wieku XIX* przedstawia Hoene-Wrońskiego jako przedstawiciela kierunku kantowskiego w rozwoju dziewiętnastowiecznej myśli polskiej i wyraźnie oddziela jego stanowisko od koncepcji J. Kremiera, B. F. Trentowskiego czy A. Cieszkowskiego, jako reprezentantów konkurencyjnego kierunku heglowskiego<sup>11</sup>. Niezależnie od szeregu szczegółowych racji, które przemawiają za tą utrwaloną blisko sto lat temu ramową kwalifikacją historyczno-filozoficzną koncepcji Hoene-Wrońskiego, istnieją teoretyczne powody, dla których należałoby przeciwstawić się wiązanemu często z tą kwalifikacją przeświadczeniu o radykalnym dystansie Hoene-Wrońskiego wobec całego dziedzictwa pokantowskiego idealizmu niemieckiego. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie związku omawianej koncepcji z formacją klasycznych idealistów niemieckich i uzasadnienie tezy, że filozofia absolutna Hoene-Wrońskiego grawituje teoretycznie wokół pewnej formy wypracowanej przez tę formację epistemologii źródłowej (która stanowi kompleksowe rozwinięcie kantowskiej koncepcji „syntezy a priori”). Wydaje się, że takie ujęcie nie tylko nie podważa znaczenia filozoficznych rozwiązań Hoene-Wrońskiego, ale dzięki bliższemu zdefiniowaniu kluczowych momentów teoretycznej zbieżności pozwala lepiej wyeksponować i uzasadnić oryginalny rys tych rozwiązań.

## 1. Powrót do epistemologii źródłowej

Klasyczny idealizm niemiecki przejmując zdaniem Hoene-Wrońskiego zasadnicze intuicje kantowskiej koncepcji rozumu absolutnego jako „tego, co nieuwarunkowane”. Otwiera to potencjalną możliwość dalszego kształtowania filozoficznej wizji „rozumu twórczego” na bazie odkrycia, „że rozum nie tylko utrzymuje się ponad jakimikolwiek warunkami, ale jest (według określenia Wrońskiego) twórcą warunków w ogóle”<sup>12</sup>. Jednocześnie jednak przy nominalnym zniesieniu koncep-

<sup>11</sup> Zob. F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku XIX. Tom I*, Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich, Warszawa 1913, *passim*.

<sup>12</sup> J. Braun, *Idea autokreacji u Wrońskiego*, „Zet” 1932, nr 3, s. 2.

cji „rzeczy samej w sobie” (Fichte), zachowana zostaje w tym nurcie filozoficznym zasadnicza intencja ontologiczna leżąca u podstaw koncepcji Kanta. Sprowadza się ona do tego, że tożsamość bytu i wiedzy jest tutaj zakładana wprawdzie jako coś pierwotnego, ale jednocześnie samej tej tożsamości przypisuje się charakter pewnego quasi-bytu. I to tak rozumiana tożsamość – pierwotna tożsamość „ontologiczna” bytu i wiedzy – uzyskuje w końcu w klasycznym idealizmie niemieckim status „absolutu” (Schelling). Upośledzony zostaje natomiast w tym ujęciu, czy też wyparty aspekt „epistemologiczny” tej pierwotnej tożsamości. I w efekcie mimo podjęcia kantowskiego postulatu przewyciężenia dogmatycznej perspektywy „metafizycznej” w filozofii, gruntownego skonfrontowania jej ze stanowiskiem empirystycznego sceptycyzmu i ustanowienia krytycznej optyki źródłowo-epistemologicznej (opartej na koncepcji poznania transcendentального) – idealisci niemieccy (po Kancie) przejmują bezpośrednio pewne elementy starego sposobu myślenia klasycznej metafizyki przedkantowskiej. W związku z tym, że jest to w istocie relikwyt dawnej optyki źródłowo-ontologicznej, zawiera się w nim bezwiednie kult „bytu” jako absolutnej podstawy rzeczywistości, na której opierać ma się tu nie tylko rozsądkowa wiedza epistemiczna, ale także rozumowa wiedza epistemologiczna<sup>13</sup> jako taka. W efekcie tego zarówno dla Fichtego i Hegla, jak i dla Schellinga (choć zdaniem Hoene-Wrońskiego dla tego ostatniego stosunkowo w najmniejszym stopniu) rzeczywistość to w dalszym ciągu w pierwszym rzędzie „byt”, a dopiero wtórnie „wiedza”. Tym samym absolutna tożsamość bytu i wiedzy zostaje według Hoene-Wrońskiego zapoznana, natychmiast niejako po jej bezpośrednim odkryciu<sup>14</sup>. Ujmując to zatem w pewnym uproszczeniu: zostaje tu wprawdzie zniesiona „rzecz sama w sobie” jako pozostałość starego, „metafizycznego” sposobu myślenia w filozofii, pozostaje jednak po niej jak gdyby „puste miejsce”. Pojęcie „absolutu” w koncepcjach klasycznego idealizmu niemieckiego zniósło „substancję rzeczy”, ale zachowało nadal spekulatywne ukierunkowanie na to – obecnie już całkowicie „puste” – miejsce, w obszarze którego wypatruje się teraz swoistej „nowej substancji”, projektowanej jak gdyby na obraz i podobieństwo tamtej. Zdefiniowano już wprawdzie pojęcie absolutu jako konstytutywny akt wolności ducha, ale do adekwatnego ujęcia samego absolutu brakuje tu jeszcze rzeczywistego aktu wolności – polskiej „swobody” – jak by powiedział Stanisław Brzozowski<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Por. M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, PWN, Warszawa 1977, s. 197 i nast.

<sup>14</sup> Zob. J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do mesjanizmu*, t. I, przeł. J. Jankowski, Książnica Polska TNSW, Lwów-Warszawa 1922, s. 80 i nn. Por. także: P. Chomicz, *Byt i wiedza, jako elementy...*, dz. cyt., s. 57 i nn.

<sup>15</sup> Por. S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, Oddział Kultury i Prasy 2. Korpusu A. P., Rzym 1945, s. 56–57.

Między odkryciem tożsamości bytu i wiedzy – odkryciem, które dokonuje się w toku ewolucji klasycznego idealizmu niemieckiego, a powstaniem właściwej filozofii absolutnej rozciąga się więc w rozumieniu Hoene-Wrońskiego mimo wszystko przepaść. Myśl niemiecka utożsamia już absolut z nieuwarunkowanym aktem twórczym ducha, ale na powrót go substancjalizuje. Łączy go mianowicie z wyobrażeniem „geniusza” – istoty nieuwarunkowanej przez rzeczywistość wobec niej zewnętrznej, ale uwarunkowanej z kolei substancjalnie przez swoją własną naturę wewnętrzną, nad którą istota ta nie panuje i w której niezbadane wyroki musi się jak gdyby „wysłuchiwać”. Absolut usytuowany jest tu tym samym „po drugiej stronie” pierwotnego aktu wznoszenia się ku prawdziwemu zjednoczeniu z nim w ekstazie twórczej. Jest to zatem absolut jedynie przejawiający się i nieustannie zanikający. „Genialny” ogląd twórczy jednostki ludzkiej podąża wprawdzie za tym „przejawianiem się” absolutu, ale nie osiąga pełnej tożsamości z nim<sup>16</sup>. Ujmuje go zatem jako swoje własne „nieuwarunkowanie” i swoją „istotę”, ale założone jednocześnie w dalszym ciągu jako coś różnego względem siebie. A zatem w efekcie „nieuwarunkowany” jest tu ostatecznie absolut wzięty w swej abstrakcyjnej izolacji względem podmiotowego aktu twórczego ducha. Wartość tego ostatniego pozostaje, adekwatnie do tego, jedynie warunkowa.

Istota wspomnianej przepaści daje się wyjaśnić przez analogię do zarysowanej przez Stanisława Brzozowskiego różnicy między niemieckim sposobem rozumienia wolności a specyficznym polskim pojęciem „swobody”<sup>17</sup>. Obie formy różnią się od bezpośredniej „samowoli”, rozumianej jako zjawiskowa postać wolności, która jest tylko abstrakcyjną negacją tej ostatniej niezdolną jeszcze do rzeczywistego przekroczenia poziomu wyjściowej „niewoli” ducha. W odróżnieniu od „swobody”, „wolność” definiowana jest jednak w izolacji względem konkretnego doświadczenia ducha. Zniesienie (= ścierpienie) realności tego doświadczenia ma w niej charakter czysto abstrakcyjny. W odróżnieniu od tego podmiot „swobody” duchowej utracił już wszelki bezpośredni fundament stałości, czyli swoje dotychczasowe zakotwiczenie w rzeczywistości materialnej domniemywanej jako absolutnie samoistna podstawa rzeczywistości, ale pozbawiony tego zakładanego bezwiednie wcześniej realnego oparcia w „bycie” rozumianym jako pierwotna podstawa „wiedzy” ducha o sobie samym nie popada zarazem w skrajność czystego idealizmu spekulatywnego. Innymi słowy podmiot „swobody” dochodzi do, mówiąc językiem Hegla, skrajnej „negatywności” ducha (czyli odkrycia, że ten ostatni jest w istocie swoją własną rzeczywistością, stawianiem się „aktem” wewnętrznym pozbawionym absolutnej zewnętrznej substancjalności), ale nie utrwała jej zarazem jako „czystej negatywności”, czym obciążony jest wła-

<sup>16</sup> Por. J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do mesjanizmu*, t. I, dz. cyt, s. 82–82.

<sup>17</sup> Por. S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, dz. cyt., s. 55–63.



śnie nieredukowalnie podmiot „wolności” idealistów niemieckich. W ten sposób podmiot „swobody” paradoksalnie odzyskuje tu utraconą bezpośredniość ducha, czyli kontakt z rzeczywistością, jak gdyby po jej naturalnej „śmierci” (zgodnie poniekąd z treścią biblijnego przesłania wiążącego rzeczywisty rozwój z momentem „obumarca” rzuconego w ziemię ziarna). Zyskuje ją mianowicie jako odrodzoną pewność siebie – pewność ducha świadomego tego, że jest swoją własną rzeczywistością. I tego właśnie – prawdziwej podstawy rzeczywistości duchowej – brakuje jeszcze modelowi „wolności” germańskiej (niemieckiej) w relacji do słowiańskiej (tj. w szczególności polskiej) „swobody” ducha.

Z tego punktu widzenia „absolut” pokantowskiego idealizmu niemieckiego jest jeszcze pozbawionym „rzeczywistości” „pojęciem”, w odróżnieniu od propozycji zawartej w koncepcji filozofii absolutnej Hoene-Wrońskiego. Ta ostatnia dochodzi, w powyżej zarysowanym sensie, do „rzeczywistości” absolutu. Ale dochodzi do niej nie dlatego, że dowartościowuje moment „ontologiczny” tej odkrytej przez Schellinga absolutnej tożsamości bytu i wiedzy, lecz dlatego właśnie, że dowartościowuje, przeciwnie, jej moment „epistemologiczny”. Z punktu widzenia Hoene-Wrońskiego, problemem nowszej filozofii niemieckiej od Kanta począwszy, przy całej doniosłości postulowanego w niej odwrotu od tradycyjnej „filozofii bytu” jest to, że w dalszym ciągu nieświadomie dąży ona jednak do tego, by (za wszelką cenę) ująć rzeczywistość jako byt. Tymczasem należy poważnie potraktować to fundamentalne filozoficzne odkrycie, że rzeczywistość w wymiarze absolutnym jest właśnie „tożsamością bytu i wiedzy”, a zatem usytuowana jest ponad jakkolwiek rozumianą izolowaną substancjalnością którejś ze stron tej tożsamości – „bytu”, bądź „wiedzy”. Zainicjowane przez Fichtego radykalne wyjście epistemologiczne poza „realizm” kantowskich „rzeczy samych w sobie”, kontynuowany później przez Schellinga i Hegla, doprowadza finalnie do absolutyzacji dynamicznego tworzywa tego „wyjścia”, czyli samego idealizmu. Schelling próbuje tu jeszcze zachować jak gdyby „parytet” stron. Ta labilna równowaga idealizmu Schellinga zostaje ostatecznie zachwiana w idealizmie absolutnym Hegla, w którym zakłada się ostatecznie quasi-substancjalność czystej idei spekulatywnej. W ten sposób wieńcząca Hegłowską *Fenomenologię* negatywna wiedza absolutna ducha przeradza się finalnie w swoje przeciwieństwo – całkowicie zautonomizowaną względem tego ostatniego wiedzę („własną”) absolutnej idei logicznej<sup>18</sup>, która wchłonęła wszelki byt i stała się w tej abstrakcji względem ducha czymś samym w sobie i dla siebie. Tak rozumiana wiedza staje się rodzajem „nad-bytu”, który niszczy emancypacyjną intencję wyjściową krytycyzmu kantowskiego i paradoksalnie podważa także źródłowo-epistemologiczny (fichteań-

<sup>18</sup> Por. J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do mesjanizmu*, t. I, dz. cyt, s. 79, 83, 85 i inne.

ski) postulat wykroczenia poza wyobrażenie „rzeczy” jako absolutnie izolowanej względnie „pojęcia”, a więc przekroczenia kantowskiego wyobrażenia „rzeczy samej w sobie”, jako reliktu naiwnego realizmu poznawczego. Hegłowska „wiedza absolutna” ugruntowana panlogistycznie, czyli założona już jako czysto-logiczna idea samowiedna okazuje się na finalnym etapie ewolucji systemu Hegła czymś w rodzaju restytuowanej (na pewnych nowych zasadach) „rzeczywistości samej w sobie” (Kanta). „Nie potrzebuje” ona w tej sytuacji ani przyrody (bytu), ani ducha (wiedzy), ponieważ całkowicie podporządkowała je sobie i jest teraz sama w sobie i dla siebie całą realnością. Tak pojęta „realność absolutna” jest w rozumieniu Hoene-Wrońskiego raczej abstrakcyjną absolutyzacją realności, niż rzeczywistym absolutem, za który powszechnie uchodzi. Odkryta przez Schellinga absolutna tożsamość bytu i wiedzy zostaje więc w filozofii Hegła ostatecznie całkowicie zapoznana. Absolut nie jest tu już rozumem boskim, w którym skończony rozum ludzki mógłby się pozytywnie odnaleźć i przejrzeć. Absolutem Hegła jest zrationalizowany i podniesiony do poziomu absolutu realizm polityczny, który podważa odtąd wszelkie kwalifikacje moralne ducha ludzkiego jako „irracjonalne”. Dowodzą tego podstawowe założenia Hegłowskiej filozofii prawa oraz filozofii dziejów, jako jej integralnej części. Duch ogólny (*Weltgeist*) wchodzi tu w relację z człowiekiem wyłącznie na drodze „negatywnej”, tj. za pośrednictwem „chytrości rozumu”. Toleruje ona konkretną indywidualność ducha tylko w tym zakresie, w jakim służy ona abstrakcyjnej ogólności „ducha świata”. Temu ostatniemu podlegają granicznie nie tylko jednostki, ale także całe zbiorowości ludzkie w historii, i to bez względu na to, czy są to zwykli ludzie, wybitni politycy, czy np. filozofowie (a w tej grupie ostatecznie także sam twórca idealizmu absolutnego). Taki „absolut” to zatem nie tyle „rozum absolutny”, co raczej „walec” absolutny zrównujący wszelką wyższą rzeczywistość do poziomu rzeczy, a ściślej: rzeczywistości „samej”. Jest to filozoficzny powód, dla którego po Heglu warto zdaniem Hoene-Wrońskiego wrócić na powrót do Kanta. Przede wszystkim po to, by odzyskać ten leżący u podstaw programu filozofii krytycznej przełomowy postulat emancypacyjnego wglądu w istotę rozumu absolutnego. Heglizm gubi źródłowo-epistemologiczny rys tego wglądu, ponieważ sprowadza najpierw całą treść rozumu do „czystej” idei spekulatywnej umocowanej ponad absolutną tożsamością bytu i wiedzy, a następnie podporządkowuje tak zdefiniowany rozum rzeczywistości historycznej. Należy zatem cofnąć się do punktu wyjścia heglizmu, dopiero bowiem ponownie założona w swym absolutcie i w pełni urzeczywistniona tożsamość bytu i wiedzy daje nam adekwatny sens racjonalności ludzkiej, tożsamy z ideą autokreacji jako funkcji absolutnego „prawa tworzenia”.

## 2. Idea autokreacji

Pokonanie przepaści między bezpośrednim odkryciem „pojęcia” absolutu a pełnym rozpoznaniem prawdziwej „rzeczywistości” tego pojęcia nie rozwiązuje jednak wszystkich problemów filozofii Hoene-Wrońskiego. Nawet przy założeniu, że propozycja twórcy koncepcji filozofii absolutnej stwarza szansę efektywnego przekroczenia scharakteryzowanych wyżej trudności klasycznego idealizmu niemieckiego, pojawia się tu od razu niejako kolejna przepaść, której autor *Prodro-mu mesjanizmu* od początku zresztą jest w pełni świadomy. Chodzi mianowicie o rozdział między samym filozoficznym „objawieniem” prawdy filozofii absolutnej, a jej powszechnym „rozumieniem”. Jest to problem o tyle istotny, że od tego ostatecznego zależy historyczna „realizacja” filozofii absolutnej. Rodzi się zatem pytanie, co warunkuje w istocie przejście między spekulatywnym „poznaniem” filozofii absolutnej, a jej „spełnieniem” w rzeczywistości społecznej? Z jednej strony mamy więc przepaść między „pojęciem” a „rzeczywistością” filozofii absolutnej, z drugiej strony zaś między jej „poznaniem” („objawieniem”) a „spełnieniem” („realizacją”). „Prawda” absolutu nie jest bowiem jeszcze sama w sobie absolutnym „dobrem”<sup>19</sup>.

W tym miejscu wprowadza Hoene-Wrońskiego ważne dystynkcje pojęciowe pozwalające wyjaśnić centralną ideę autokreacji, czyli koncepcję absolutnego „stworzenia się” jako ostatecznego przeznaczenia ludzkości. Chodzi tu przede wszystkim o wprowadzenie pojęcia „prawa stworzenia” oraz kluczowego rozróżnienia między perspektywami filozoficznymi: „chrematyczną” i „achrematyczną”<sup>20</sup>. Filozofia chrematyczna posuwa się generalnie drogą regresywną – od rzeczy, aż do pierwotnego początku rzeczywistości, czyli do Boga jako istoty stwórczej. Filozofia achrematyczna natomiast posuwa się z kolei w kierunku przeciwnym, tj. drogą progresywną, mianowicie od Boga jako pierwotnej istoty stwórczej, aż do ostatecznego kresu rzeczywistości, czyli do człowieka, jako istoty twórczej<sup>21</sup>. Termin „prawo stworzenia” obciążony jest w tym kontekście pewną zasadniczą dwuznacznością. Z punktu widzenia filozofii chrematycznej istnieje nieredukowalna, a tym samym bezwzględna różnica między pojęciem „stworzenia” a pojęciem „tworzenia”. To pierwsze łączone jest w tym wypadku z absolutnym aktem kreacji, w toku której powstaje świat, i traktowane jest jako forma działania zastrzeżona wyłącznie dla istoty Boskiej. To drugie natomiast założone zostaje

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 88 i nn.

<sup>20</sup> J.M. Hoene-Wroński, *Propedeutyka mesjaniczna*, cz. I, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, [s.n.], Warszawa 1934, s. 45.

<sup>21</sup> Por. J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do mesjanizmu*, t. I, dz. cyt, s. 88–89. Zob. także: M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 90.

jako akt kreacji o mocy względnej, ograniczonej możliwościami skończonej istoty ludzkiej. Tymczasem z punktu widzenia filozofii achrematycznej, która nie tyle zmierza, czy „dochodzi” do poznania Boskiego „prawa stworzenia”, co raczej od niego „wychodzi” (i sięga następnie swoim programem mesjanistycznym w kierunku pełnej realizacji tego prawa, jako prawa „samo-stworzenia się” człowieka), „względny” charakter ma raczej sama wspomniana wyżej różnica pojęciowa. Stąd w poświęconej Hoene-Wrońskiemu literaturze krytycznej oraz w przekładach dzieł filozofa pojawiają się co najmniej cztery nazwy na określenie tej samej zasady – obok terminu „prawo stworzenia” występują także alternatywne sformułowania: „prawo tworzenia”, „prawo stwarzania” oraz „prawo twórcze”<sup>22</sup>. Dwuznaczność ta stanowi źródłowo funkcję istotnej różnicy między konkurencyjnymi do pewnego stopnia sposobami konceptualizacji tej zasady w perspektywie chrematycznej z jednej, i achrematycznej z drugiej strony. Jest to wprawdzie różnica jedynie relatywna, niemniej jednak zniesienie tej różnicy przysługuje wyłącznie jednemu z tych przeciwstawnych punktów widzenia w filozofii<sup>23</sup>. Adekwatne ujęcie „prawa stworzenia” możliwe jest tylko w horyzoncie filozofii achrematycznej. Rodzi się zatem pytanie, czy pełnemu odsłonięciu tej fundamentalnej zasady filozofii absolutnej Hoene-Wrońskiego sprzyja bardziej rzucenie świadomości chrematycznej na głęboką wodę ujęcia achrematycznego, czy też raczej odwrotnie – stopniowe przybliżanie jej do tego ujęcia, bez radykalnego pozbawiania jej samej dotychczasowego (chrematycznego) gruntu poznawczego. Poglądy w tej kwestii są wśród samych wrońskistów podzielone<sup>24</sup>.

Każda z tych perspektyw filozoficznych – chrematyczna i achrematyczna – ukierunkowana jest jak gdyby na rozwiązanie jednego z dwu kluczowych zagadnień filozofii w ogóle. Te ostatnie zaś stanowią rodzaj fundamentalnych zadań poznawczych założonych u progu rozwoju kultury judeochrześcijańskiej. To, co intuicja religijna Starego Testamentu z jednej, i Nowego Testamentu z drugiej strony, założyła jako absolutne podwaliny rozumnie zorganizowanego i wolnego człowieczeństwa, dopełnia teraz swoim pojęciowym wglądem filozofia absolutna Hoene-Wrońskiego jako zwieńczenie długiego procesu rozwoju spekulacji ludzkiej<sup>25</sup>. Ostatecznym zadaniem filozofii nie jest zdaniem Hoene-Wrońskiego zastąpienie religii dyskursem filozoficznym, lecz ugruntowanie „zasadniczej zbieżno-

<sup>22</sup> Zob. L. Łukomski, *Twórca filozofii absolutnej...*, dz. cyt., s. 451-452.

<sup>23</sup> Por. J.M. Hoene-Wroński, *Propedeutyka mesjaniczna*, cz. I, dz. cyt., s. 46-47.

<sup>24</sup> Zob. J.M. Hoene-Wroński, *Prawo tworzenia*, t. I, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Biblioteka „Zet”, Warszawa 1933, s. 32 (przyp. tłumacza).

<sup>25</sup> Szczególną rolę historyczną w bezpośrednim przygotowaniu tego zwieńczenia odgrywa zdaniem Hoene-Wrońskiego filozofia po Kancie – por. tamże, s. 80 i nn.

ści końcowej filozofii i religii”<sup>26</sup>, które pozwala dwie rywalizujące ze sobą dotąd prawdy – świecką i świętą – uchwycić w jednym planie, a tym samym uzgodnić podporządkowane tym prawdom antagonistyczne dążenia ludzkie i uzyskać spójną perspektywę realizacji najwyższych celów historycznych człowieka<sup>27</sup>.

Prawo tworzenia (*la loi de création*) ujmowane z perspektywy achrematycznej stanowi w rozumieniu Hoene-Wrońskiego silną przesłankę racjonalizmu poznawczego i, w tym sensie, właściwy fundament całej filozofii absolutnej. Jako uniwersalna reguła określająca istotę absolutu, determinuje ono wszystkie segmenty struktury ontologicznej i epistemologicznej świata, stając się potencjalnie gotową metodą adekwatnego poznania rzeczywistości i zarazem efektywnego działania w niej. Moment odkrycia tej absolutnej zasady w jej bezpośrednim określeniu stanowi szczyt rozwoju dotychczasowej filozofii europejskiej. Hoene-Wroński łączy to odkrycie, jak była o tym mowa, ze spekulatywnym wysiłkiem nowożytnej myśli niemieckiej. W koncepcji filozoficznej Schellinga zdołała ona jednak finalnie zdefiniować jedynie cechę zewnętrzną absolutu, którą okazała się idea pierwotnej tożsamości wiedzy i bytu<sup>28</sup>. Swojej własnej koncepcji filozofii absolutnej przypisuje autor *Prodromu mesjanizmu* właśnie zasługę finalnego uchwycenia „istoty wewnętrznej” tak zdefiniowanego absolutu, polegającą na radykalnym przekroczeniu punktu widzenia całej filozofii chrematycznej w horyzoncie nowej perspektywy achrematycznej<sup>29</sup>. Odkrycie tej ostatniej pozwala, według tego poglądu, przełamać dotychczasową dynamikę ustawicznego wychodzenia filozofii z poziomu świata rzeczy stworzonych, czyli danych zewnętrznie (gr. *chrema* oznacza właśnie: rzecz), i dochodzenia, w poszukiwaniu coraz bardziej pierwotnych jego warunków, do absolutu jako bez-warunkowego, czyli koniecznego fundamentu rzeczy, fundamentu z istoty przekraczającego ten świat. Mankamentem tego podejścia było zdaniem Hoene-Wrońskiego to, że „zewnętrznie” ujęty absolut – podstawa absolutna „sama w sobie” nieuwarunkowana – nie był jeszcze założony w pełni „dla siebie”. Jako podstawa w tej sytuacji jedynie „domniemy-

<sup>26</sup> J.M. Hoene-Wroński, *List do Papieży o naglącej potrzebie spełnienia religii*, przeł. J. Jankowski, M. Arct, Warszawa 1928, s. 126.

<sup>27</sup> „Tak więc, dowiedzionem jest, że dwa wielkie problemy filozofii, t. j., stworzenie boskie wszechświata i stworzenie ludzkie nieśmiertelności, są jej założone, pierwszy, przez Stary, i drugi, przez Nowy Zakon; i nawzajem, że rozwiązanie dwóch tych problemów, stanowiące spełnienie religii, może być dane tylko przez filozofię. W ten więc sposób zakłada się wysoka ta zbieżność końcowa filozofii i religii, jaką ma sprawić nowa doktryna, przez proste wykreślenie niniejszych cech absolutnych Pisma Świętego; zbieżność, która, utożsamiając prawdę świecką z prawdą świętą, zgodzi wreszcie rozum z samym sobą, i przygotowuje w ten sposób drogi do spełnienia naszych przeznaczeń” (tamże).

<sup>28</sup> J.M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do mesjanizmu*, t. I, dz. cyt., s. 82.

<sup>29</sup> Tamże, s. 82–83.

wana”, nie mógł on stanowić trwałego fundamentu samookreślenia się filozofii absolutnej. Stąd towarzysząca filozofii chrematycznej konieczność nieustannego rozpoczynania poszukiwania absolutnej podstawy rzeczywistości za każdym razem od nowa. Czymś odmiennym jest natomiast perspektywa filozofii achrematycznej. Odkrycie prawa tworzenia otwiera mianowicie możliwość spojrzenia na świat już nie tylko z poziomu danego zewnętrznie faktu (i ewentualnie nadbudowanej nad nim abstrakcyjnej refleksji generalizującej), lecz dodatkowo także z poziomu samego determinującego go wewnętrznie aktu kreacji rzeczywistości<sup>30</sup>. Istnienie prawa tworzenia jest tu więc przesłanką pierwotną systemu, którego kluczowym filarem teoretycznym okazuje się ostatecznie inspirowany religijnie kreacjonizm. Hoene-Wroński zabiega jednak o to, by nadać własnej wizji kreacjonizmu zdecydowany rys filozoficzny, przywołujący znowu nieuchronne skojarzenia z koncepcją idealizmu transcendentального Fichtego i Schellinga. Prawo tworzenia, jako pierwotna zasada systemu, nie odsyła wprawdzie już do bardziej źródłowego gruntu teoretycznego. Jest to zasada sama w sobie nieuwarunkowana i niepodlegająca żadnym genetycznym determinacjom; to raczej w niej samej należy szukać właściwego źródła wszelkich procesów determinacji rzeczy i mechanizmów racjonalnego warunkowania. Nie jest to jednak pewnik o charakterze teologicznym, lecz raczej źródłowo-epistemologicznym, wskazujący na twórczą istotę samego rozumu<sup>31</sup>. Religijne i filozoficzne ujęcia tej istoty okazują się zresztą w tym wypadku zasadniczo zbieżne. „Stwarzanie” jako kluczowy rys rozumu w jego wymiarze absolutnym okazuje się pierwotnie aktem autokreacji Boskiej, którego trzy podstawowe momenty konstytutywne tworzą w systemie Hoene-Wrońskiego trójcę trzech fundamentalnych zasad rzeczywistości, określonych tu symbolicznie jako zmienne: X, Y, Z<sup>32</sup>. Pierwsza z nich wyraża bezpośrednią tożsamość wiedzy i bytu w Bogu, druga oznacza człowieka jako innobyt Boski, zaś trzecia stanowi ostateczne dopełnienie procesu Boskiej autokreacji, którym okazuje się przywrócenie pierwotnej tożsamości wiedzy i bytu w dziele „samostworzenia się” człowieka<sup>33</sup>. Schemat czystej autokreacji absolutu przypomina w ten sposób do pewnego stopnia charakterystykę relacji wewnętrznej między transcendentálnymi zasadami naczelnymi tworzącymi aksjomatykę Fichteańskiej Teorii Wiedzy<sup>34</sup>, z tą różnicą, że aparatura pojęciowa Fichtego została tu już jak gdyby

<sup>30</sup> Por. J.M. Hoene-Wroński, *Propedeutyka mesjaniczna*, cz. I, dz. cyt., s. 47.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Zob. J.M. Hoene-Wroński, *Samotworzenie się Boga* (Reforma absolutna wiedzy ludzkiej, t. 2, s. 523–526), przeł. J. Ujejski, w: J. Ujejski, *O cenę absolutu...*, dz. cyt., s. 122–127.

<sup>33</sup> Por. J. Ujejski, *O cenę absolutu...*, dz. cyt., s. 128–137.

<sup>34</sup> Por. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, przeł. M. J. Siemek, w: tenże, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 83–124.

„przepuszczona” przez filtr koncepcji tożsamości absolutnej Schellinga. Podobnie też jak w koncepcji filozoficznej Fichtego, w filozofii absolutnej Hoene-Wrońskiego początek i koniec systemu schodzą się ze sobą tworząc swoiste koło uzasadnień. W ten sposób przyjęta początkowo w bezpośrednim oglądzie zasada wyjściowa zostaje wzbogacona całokształtem określeń pojęciowych systemu, tracąc w punkcie dojścia swój bezpośredni charakter i stając się finalnie zasadą w pełni ugruntowaną. To jednak, co Fichte przedstawia wyłącznie jeszcze jako dynamikę rozwoju absolutnego pojęcia ludzkiego (tj. samej wiedzy<sup>35</sup>), Hoene-Wroński interpretuje już zarazem jako proces rozwoju absolutnej rzeczywistości (tj. konkretnej tożsamości wiedzy i bytu), czyli spełnienia ludzkości. Kluczowa różnica między tymi wizjami systemu filozoficznego polega więc na tym, że o ile Teoria Wiedzy w ujęciu diachronicznym przedstawia dopiero (nieredukowalnie „indywidualny”) proces wznoszenia się filozofii do poziomu wiedzy absolutnej, czyli do abstrakcyjnej prawdy, o tyle filozofia absolutna Hoene-Wrońskiego w tymże samym diachronicznym ujęciu przedstawia już dynamikę dojrzewania filozofii do poziomu swojej absolutnej rzeczywistości, którą może być tylko zrealizowane zadanie doprowadzenia ludzkości do odkrycia i spełnienia absolutnego celu własnego rozwoju, czyli konkretnego dobra, którym jest efektywne „stworzenie się własne”. To ostatnie podnosi w istocie tak zdefiniowaną filozofię do poziomu rzeczywistego, zbiorowego przeznaczenia, tj. misji, która (w perspektywie nieskończonego postępu historycznego) ogrania swym zasięgiem całą ludzkość. Relacja ta wyjaśnia zarazem podstawy integralnego związku refleksji historiozoficznej Hoene-Wrońskiej z koncepcją filozofii absolutnej jako „mesjanizmu” i uzasadnia tezę o wspomnianej zbieżności finalnej religii i filozofii.

### 3. Teleologia postępu

Rozwój historyczny ludzkości rozpięty jest według Hoene-Wrońskiego jak gdyby między dwoma aktami absolutnej autokreacji<sup>36</sup> – Boskim i ludzkim. Pierwszy, bezpośredni – skonceptualizowany zostaje pierwotnie w tworzywie kierowanego intuicją doświadczenia religijnego, na które składa się efektywnie cząstkowe doświadczenie wielu pokoleń i społeczności ludzkich. Drugi natomiast, zapośredniczony tym pierwszym aktem – zostaje skonceptualizowany ostatecznie w tworzywie kierowanego spekulatywnym pojęciem absolutnego rozumienia filozoficznego, na które składa się rozciągnięty w czasie proces kształtowania się tego rozumienia w procesie ewolucji myśli ludzkiej. Biegiem całego rozwoju historycz-

<sup>35</sup> Por. J.G. Fichte, *O pojęciu Teorii Wiedzy*, przeł. M. J. Siemek, w: tenże, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, dz. cyt., s. 22, 28, 42.

<sup>36</sup> Por. J. Braun, *Idea autokreacji u Wrońskiego*, dz. cyt., s. 2.

nego kieruje tu prawo postępu rozumiane jako forma artykulacji (w porządku diachronicznym) absolutnego prawa tworzenia. Hoene-Wroński dokonuje podziału dziejów na siedem epok<sup>37</sup>. Elementarna dynamika absolutnego prawa tworzenia, które zmierza immanentnie do pojednania z samym sobą, wyznacza zarazem fundamentalny kierunek ludzkich dążeń w dziejach. Ten uniwersalny cel postępu różniczkuje się następnie na określoną hierarchię celów szczegółowych, które nieświadomie motywują i scalają działania zbiorowe w kolejno następujących po sobie epokach dziejów, tworząc całościowe ramy dla indywidualnej skali ludzkich potrzeb jednostkowych. Te ostatnie organizują więc działania człowieka jedynie na poziomie bezpośredniej, świadomej motywacji. O tym, jakie są długofalowe konsekwencje tych działań decyduje już wyznaczona w powyżej zarysowany sposób historyczna hierarchia celów ogólnych ludzkości, determinowana ostatecznie przez prawo tworzenia. W tym miejscu konstrukcja teoretyczna Hoene-Wrońskiego wykazuje pewną zbieżność z filozofią dziejów Hegla, a częściowo także z historiozofią Augusta Cieszkowskiego. Dotyczy to zwłaszcza koncepcji narodu i jego roli w dziejach, jako nośnika postępu ogólnego. Hoene-Wroński odcina się jednak od głębszych związków z wszelką refleksją filozoficzną proveniencji heglowskiej. W miejsce heglowskiej koncepcji ducha narodu i ducha świata, pojawia się tu wyraźnie sformułowana idea posłannictwa narodów w postępie ludzkości, w której pobrzmiewa wyraźny wpływ idei francuskich tego okresu, tudzież pewne echa koncepcji „wychowania ludzkości” Lessinga<sup>38</sup>. Poszczególne narody charakteryzuje zdaniem Hoene-Wrońskiego historycznie ukształtowana odrębność, która predestynuje je do realizacji sobie tylko właściwego ramowego celu w ogólnym postępie ludzkości. Takie konkretne przeznaczenie w nowszych czasach przypisuje filozof przede wszystkim czołowym narodom europejskim – francuskiemu i niemieckiemu, a także największemu w grupie narodów słowiańskich – rosyjskiemu. Od momentu ukazania się kolejno w latach 1839 i 1842 francuskich pierwodruków dwóch kluczowych dzieł Hoene-Wrońskiego systematycznie podejmujących te kwestie, mianowicie *Metapolityki*<sup>39</sup> oraz *Prolegomenów do mesjanizmu*, pogląd ich autora na temat posłannictwa narodów europejskich ulega stopniowo zmianie. Zmiana ta dotyczy przede wszystkim wiary w szczególne powołanie narodu rosyjskiego w świecie słowiańskim – wiary, która ulega tu

<sup>37</sup> Por. J.M. Hoene-Wroński, *List do Papieży...*, dz. cyt., s. 116–118; tenże, *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej*, przeł. J. Jankowski, Książnica Polska TNSW, Lwów–Warszawa 1921, s. 180–181.

<sup>38</sup> Por. J.M. Hoene-Wroński, *Filozofia pedagogii* (Reforma absolutna wiedzy ludzkiej, t. 2, s. 572–594 i 543–548), przeł. J. Jankowski, Książnica Polska TNSW, Lwów–Warszawa 1922, s. 9.

<sup>39</sup> J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, przeł. J. Jankowski, Gebethner i Wolff, Warszawa [1923].



ostatecznie gwałtownemu zachwianiu, choć, jak pokazują historycy idei analizujący ewolucję myśli Hoene-Wrońskiego, jest to wiara zakorzeniona w poglądach tego myśliciela na tyle silnie, że daje o sobie znać jeszcze w listach pisanych na początku lat pięćdziesiątych, czyli u schyłku życia filozofa<sup>40</sup>. Nie ulega natomiast zmianie generalne przekonanie Hoene-Wrońskiego o istnieniu głębokiej współzależności między szczegółowym posłannictwem poszczególnych narodów a ogólnym posłannictwem dziejowych ludzkości w dziele realizacji ostatecznych przeznaczeń tej ostatniej. Na przekonaniu tym opiera się zresztą całe rusztowanie teoretyczne koncepcji „metapolityki mesjanicznej”, ze swoim generalnym założeniem, że filozofia absolutna i wypływająca z niej refleksja historiozoficzna tworzy stabilny fundament nowoczesnej filozofii politycznej, przekładający się nawet na konkretne wskazówki dla nowej formy dyplomacji<sup>41</sup>.

W całej zaproponowanej przez Hoene-Wrońskiego ogólnej strukturze periodyzacji dziejów kluczowa jest niewątpliwie charakterystyka epoki współczesnej. Aktualne czasy (5-ta epoka dziejów) stanowią zdaniem twórcy koncepcji mesjanizmu okres fundamentalnej „antynomii społecznej”<sup>42</sup>, tj. narastania skrajnych podziałów we wszystkich segmentach życia zbiorowego. Jest to epoka głębokiego kryzysu zasad, który rujnuje cały dotychczasowy porządek świata i grozi zepchnięciem ludzkość na skraj anomii. Ale jest to jednocześnie okres ekstremalnej polaryzacji ideowej stanowiący potencjalną przesłankę trwałego przewyciężenia sprzeczności i przyszłego odrodzenia. Wejście ludzkości w kolejną (6-tą) epokę dziejów, która stanowi tu etap odsłonięcia ostatecznych przeznaczeń człowieka i zarazem istoty samego absolutu, a tym samym powszechnego odkrycia najwyższej prawdy, nie jest tu mechaniczne i z góry „zagwarantowane”. Zależy od efektywności indywidualnych i zbiorowych wysiłków systematycznego przełamywania stanu antynomii, m.in. przez koordynowanie działań społecznych w ramach pewnych ponadpaństwowych i ponadkościelnych struktury organizacyjnych. Kluczową rolę przypisuje tu Hoene-Wroński działaniu antynomialnej „Unii”<sup>43</sup> mesjanicznej, której przeciwstawia niektóre istniejące formy międzynarodowej działalności stowarzyszeniowej, które generują podziały ideowe i utrwalają stan antynomii społecznej. Dopiero jednak dopełnienie dynamiki 6-tej epoki dziejów otwiera drogę rzeczywistego spełnienia odkrytych w toku jej dynamiki przeznaczeń ludzkości i finalnej realizacji najwyższego celu rozwoju historycznego. Zadanie to należy do ostatniej (7-mej) epoki dziejów, która po uprzednim powszechnym odkry-

<sup>40</sup> Por. M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości...*, dz. cyt., s. 118.

<sup>41</sup> Zob. L. Łukomski, *Twórca filozofii absolutnej...*, dz. cyt., s. 457. Zob. także: J.M. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, dz. cyt., s. 8 i nn.

<sup>42</sup> Por. J.M. Hoene-Wroński, *Prodrom mesjanizmu...*, dz. cyt., s. 67 i nn.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 178–179, 186, 187.

ciu prawdy absolutnej przynosi jak gdyby pełne urzeczywistnienie tej ostatniej, tj. spełnienie się absolutnego dobra w skali powszechnej. To ostateczne rozwiązanie fundamentalnych problemów historycznych ludzkości oznacza zarazem moment dopełnienia się aktu autokreacji człowieka na drodze powszechnego odrodzenia duchowego (zapośredniczonego pełnym urzeczywistnieniem się chrześcijaństwa)<sup>44</sup>. Także w tej centralnej części rozważań historiozoficznych Hoene-Wrońskiego znajdujemy pokrewieństwo teoretyczne z rozwiązaniami zaproponowanymi w klasycznym idealizmie niemieckim. Do pewnego stopnia analogiczny szkic charakterystyki czasów współczesnych przedstawia Fichte w pracy *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (Rysy zasadniczych epoki współczesnej)*<sup>45</sup>. Ten zbiór wykładów z 1806 roku wydany po raz pierwszy w roku 1807 stanowi podstawowe źródło poglądów historiozoficznych twórcy Teorii Wiedzy. Fichte przedstawia w nim koncepcję, która w wielu punktach przypomina rozwiązania zaproponowane później przez Hoene-Wrońskiego. Także i tu cały rozwój historyczny ma strukturę racjonalną i przebiega między dwoma skrajnymi punktami<sup>46</sup>. Źródłowym czynnikiem determinacji jest sam rozum i dynamika jego przekształceń w świadomości ludzkiej. W punkcie wyjścia jest to jego forma instynktowna<sup>47</sup>, kiedy to działanie racjonalne ma charakter bezpośredniej konieczności, w punkcie dojścia natomiast jest to już rozum w pełni uświadomiony, który funkcjonuje jako wolna determinanta ludzkiego działania. Cały bieg dziejów dokonujący się między tymi przeciwnymi biegunami można interpretować w efekcie zarówno w perspektywie liniowej, tzn. jako proces dojrzewania racjonalnej samowiedzy ludzkiej, jak i w perspektywie cyrkularnej, mianowicie jako wewnętrzny proces ewolucji samego rozumu, który wychodzi dialektycznie z fazy bezpośredniej jedności pojęciowej, przechodzi przez fazę różnicy i konfrontacji z własnym innobytem, by finalnie powrócić do pierwotnej jedności, czyli osiągnąć szczybel pojednania ze samym sobą. Przedstawiona przez Fichtego pięciostopniowa struktura podziału epok zewnętrznie różni się od zaproponowanej przez Hoene-Wrońskiego struktury siedmiostopniowej, niemniej jednak charakterystyka trzech ostatnich epok jest dość analogiczna, a w każdym razie pełni analogiczną funkcję w struktu-

<sup>44</sup> Por. J.M. Hoene-Wroński, *List do Papieży...*, dz. cyt., s. 117–118.

<sup>45</sup> J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, w: tenże, *Fichtes Werke*, Bd. 7, *Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*, hrsg. I. H. Fichte, W. de Gruyter & Co., Berlin 1971, s. 3–256; przekład polski (we fragmentach): idem, *Wybór pism*, tłum. J. Garewicz, w: Z. Kuderowicz, *Fichte*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963, s. 147–160; oraz J. G. Fichte, *Rysy zasadnicze epoki współczesnej*, tłum. R. Marszałek, w: tenże, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, wybrał i wstępem opatrzył A. Ochocki, Aletheia, Warszawa 1996, s. 245–267.

<sup>46</sup> Zob. J. G. Fichte, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 149 i nn.

<sup>47</sup> Zob. tamże, s. 149.

rze całości. Fichte wykorzystuje religijne wyobrażenie raju<sup>48</sup> (biblijnego) do opisu punktu wyjścia procesu rozwoju historycznego. Całe dotychczasowe dzieje można z tego punktu widzenia potraktować jako wychodzenie ludzkości z fazy pierwotnej „niewinności” i przechodzenie w stan „grzechu”<sup>49</sup>, który kulminuje właśnie w 3-ciej epoce, czyli w czasach współczesnych. To jednak, co z czysto religijnej perspektywy robi wrażenie skrajnego zła i bezsensownej dynamiki staczania się ludzkości na skraj przepaści, z perspektywy filozofii historii okazuje się przejściowym rysem kształtowania się wolnej samowiedzy rozumowej człowieka, a ściślej, okazuje się wychodzeniem z fazy zewnętrznego autorytetu racjonalnego, w jaki wyewoluował pierwotny instynkt rozumu. Kolejna (4-ta) epoka dziejów – jako pozytywny rezultat tego procesu – ma być zatem epoką „wiedzy rozumnej” i „prawdy”<sup>50</sup>, po której następuje zdaniem Fichtego już tylko finalna epoka 5-ta, czyli „wiek, w którym ludzkość pewną i niezawodną ręką sama się kształtuje dokładnie na wzór rozumu”<sup>51</sup>.

### **Epistemological foundations of Józef Maria Hoene-Wroński's historiosophical reflection**

The article addresses the historiosophical concept proposed by Józef Maria Hoene-Wroński (1776–1853), one of the leading representatives of the Polish philosophical thought of the 19<sup>th</sup> century. The concept is analysed as an integral constituent of the broader project of the so-called absolute philosophy. The attempt is undertaken to investigate the epistemological foundations of this project. Among other goals, the discussion seeks to verify critically Hoene-Wroński's original polemic with the philosophical traditions of classical German idealism. The idea is to determine the extent of impact of these traditions on the final form of Hoene-Wroński's doctrine.

---

<sup>48</sup> Zob. tamże, s. 152.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże.



KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

---

## Hoene-Wrońskiego koncepcja *prawa tworzenia* w kontekście kategoryjalnej logiki geometrycznej

Historia filozofii jest świadectwem wielu podejmowanych prób uwolnienia się od empirycznej różnorodności zjawisk w dążeniu do poznania jedności tego, co różnorodne. Systemy filozoficzne, poczynając od Platona, przez Barucha Spinozę, Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, a kończąc na Benedyckie Bornsteinie, są świadectwem poszukiwania pryncypialnych zasad architektoniki rzeczywistości. Powyższe systemy ukazują drogę wznoszącej się myśli do precyzyjnego ujęcia początkowych intuicji tzw. problemu jedności rzeczywistości. W miarę precyzowania filozoficznego narzędzia badawczego odkrywano zasady harmonii panującej między zróżnicowanymi elementami rzeczywistości, harmonii między światem nie przestrzennych pojęć, sensów, myśli a światem przestrzeni i przestrzennych obiektów świata przyrody.

Zdaniem Wiktora Wąsika koncepcje absolutu i prawa tworzenia (*La Loi de Création de toute Réalité*) uznać należy za dwa najbardziej zawile przedmioty filozofii mesjanicznej. Choć w wielu tekstach Hoene-Wroński mówi o jednym i drugim zagadnieniu, to jednak daleki jest od jasnego ich przedstawienia. Z absolutem i prawem tworzenia jest tak, jak z dwiema zamkniętymi szkatułkami, których każda ma klucz od drugiej. Prawo tworzenia możemy zrozumieć przez absolut, a absolut przez prawo tworzenia<sup>1</sup>. Biorąc pod uwagę to, że Hoene-Wroński dążył do ukonstytuowania wszystkich nauk na wzór matematyki i zamierzał w dziedzinie myśli filozoficznej oraz naukowej stosować tę samą metodę matematyczną w celu przeprowadzenia „reformy wiedzy ludzkiej”, to jednak metody takiej nie posiadał i nie wypracował, co niewątpliwie zaświadcza o fiasku podjętego projektu matematycznego opracowania architektoniki rzeczywistości. Powyższy

---

<sup>1</sup> W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej. Romantyzm*, t. II, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966, s. 112.

projekt można jednak odnowić sięgając po wypracowane przez Bornsteina matematyczne narzędzie jakim jest kategoriałna logika geometryczna. Narzędzie to z powodzeniem było wykorzystane do badania struktury absolutu<sup>2</sup>. Można zatem podjąć próbę zastosowania tego narzędzia do analizy struktury prawa tworzenia<sup>3</sup> i przekonać się, czy jest to koncepcja spójna i na ile przybliży rozumienie absolutu. Usprawiedliwieniem takiego podejścia do analizy filozofii Hoene-Wrońskiego jest to, o czym już była mowa, iż sam nawiązując do Leibniza, poszukiwał właściwego narzędzia, które można by wykorzystać do celów filozoficznych.

W celu „rozświetlenia”, próby zrozumienia koncepcji prawa tworzenia, zwrócimy uwagę na wypracowaną przez Bornsteina kategoriałną logikę geometryczną, która posłuży nam do analizy *la loi de création*. Należy przypuszczać, że kategoriałna logika geometryczna okaże się być narzędziem pomocnym w głębszym rozumieniu tego prawa.

## 1. Kategoriałna logika geometryczna narzędziem analizy filozoficznej

W wielu systemach filozoficznych odkrywana struktura rzeczywistości biegnęła równoległe z postępem w matematyce. O ile u Platona matematykę traktowano jako dziedzinę jakościową i mnogościową, o tyle w późniejszym okresie traktowano ją jedynie jako naukę o ilości. Matematyka zatrzymała się u progu jakościowej analizy rzeczywistości. Traktowanie jednak matematyki jako dyscypliny zajmującej się liczbą i miarą okazało się być błędne, ponieważ wskazano na istnienie licznych faktów z zakresu algebry i geometrii jakości. Algebra jakości występuje najczęściej jako logika algebraiczna, której dojrzałą postać nadał George Boole w 1854 roku. Natomiast geometria jakości w pełni ukonstytuowała się w XIX wieku w pracach Lazare’a Carnota i Jeana Ponceleta jako geometria położenia lub geometria rzutowa. Wspomnieć należy, że tak jak algebra jakości była

---

<sup>2</sup> B. Bornstein, *Teoria absolutu. Metafizyka jako nauka ścisła*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1948. Podkreślić należy to, że termin „absolut” u Bornsteina i Hoene-Wrońskiego ma różne znaczenia, co będzie zrozumiiałe na podstawie dalszej części artykułu.

<sup>3</sup> Należy podkreślić, że polscy tłumacze dzieł Hoene-Wrońskiego (Józef Jankowski, Paulin Chomicz, Czesław Jastrzębski-Kozłowski) termin języka francuski „création”, który może oznaczać zarówno „tworzenie czegoś z czegoś”, jak i „bezw warunkowy akt stwarzania z niczego”, tłumaczą zawsze jako „stwarzanie”. Jak zauważają współcześni badacze dorobku naukowego Hoene-Wrońskiego, chociaż oba rozumienia wyrazu „création” są w tych dziełach dopuszczalne, to jednak przyjmują termin „prawo tworzenia”, gdyż w ujęciu naszego filozofa prawo to określa każdy sposób powoływania czegoś do zaistnienia. W naszym opracowaniu także przyjmujemy termin „prawo tworzenia”, podobnie jak to czynią m.in. Marek N. Jakubowski i Violetta Kamińska w tekście: *Kantowskie inspiracje w filozofii Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, „Filo-Sofija” 1(2004).

w zarysie znana Platonowi tak również geometria jakości znana była starożytnym: Euklidesowi, Witruwiuszowi, Geminosowi, Apolloniuszowi z Perge<sup>4</sup>.

Dopiero wypracowana przez Benedykta Bornsteina logika algebraiczna rzuciła nowe światło na możliwość połączenia świata pojęć i świata przestrzennych obiektów w jeden system wiedzy. Logika algebraiczna jest oparta na systemie pewników podanych przez Edwarda Huntingtona w 1904 roku<sup>5</sup>. W systemie tym przyjmuje się istnienie przynajmniej dwóch różnych elementów, kategorii  $a$  i  $b$ , trzech działań: negacji ( $a'$ ), dodawania ( $a+b$ ) i mnożenia ( $ab$ )<sup>6</sup> oraz symboli 0 i 1 występujących jako moduły dodawania (np.:  $a+0=a$ ;  $a+a'=1$ ) i mnożenia ( $a.1=a$ ;  $a.a'=0$ ). Dodawanie polega na scalaniu dwóch lub więcej elementów w ich sumie, a mnożenie – wyznaczeniu dla nich największego wspólnego elementu. Przyjęcie przez Bornsteina systemu pewników Huntingtona pozwoliło dostrzec wzajemne dopełnianie się z jednej strony systemu elementów kategoryjalnej logiki jakościowo-algebraicznej, z drugiej – kategoryjalnego systemu elementów geometrii jakościowej.

W kategoryjalnej logice jakości (treści, pojęć) scalając pojęcie „człowiek” ( $a$ ) i pojęcie „dobry” ( $b$ ) otrzymujemy pojęcie „dobry człowiek” ( $a+b$ ). Z kolei dla pojęcia „zwierzę” ( $a$ ) i pojęcia „roślina” ( $b$ ) maksymalnie wspólnym elementem ( $ab$ ) jest pojęcie „organizm”. Należy dodać, że w logice jakości moduły dodawania i mnożenia przedstawiają treści graniczne świata pojęć. Element 0 posiada najuboższą treść, pojęcie „coś” lub „przedmiot w ogóle”, a element 1 – pojęcie treściowo najbogatsze – „całość”, „wszystkość”.

W geometrii jakości kategoryjalnymi elementami są punkt i prosta, a działaniami: cięcie i rzutowanie (łączenie). W geometrii rzutowej napotyamy na dwoistość jej elementów i działań. Jeżeli  $a$  i  $b$  są symbolami dwóch prostych, to ich przecięcie wyznacza punkt ( $a+b$ ) jako nową treść. Jeżeli  $a$  i  $b$  są symbolami dwóch punktów, to ich rzutowanie wyznacza prostą ( $ab$ ) jako nową, wspólną dla nich treść, co oznacza, że dwa punkty łączą się za pomocą linii prostej, tak jak zostało to przedstawione na diagramie 1.

Geometria rzutowa umożliwiła Bornsteinowi wyznaczyć w płaszczyźnie wszystkie kategoryjalne położenia (punkty właściwe przykładowo typu:  $a$ ,  $b$ ,  $a+b$  i niewłaściwe, leżące w nieskończoności, typu  $1_{a+a'}$  – punkt ten powstaje w wyniku przecięcia w nieskończoności prostych  $a$  i  $a'$ ) i kierunki (proste właściwe

<sup>4</sup> L. Russo, *Zapomniana rewolucja. Grecka myśl naukowa a nauka nowożytna*, tłum. I. Kania, Universitas, Kraków 2005 s. 75–82.

<sup>5</sup> E. Huntington, *Set of Independent Postulates for the Algebra of Logic*, „Transaction of the American Mathematical Society” 5(1904), s. 292–296.

<sup>6</sup> Mnożenie jest przedstawiane także symbolicznie w postaci  $a.b$ .

przykładowo typu  $0_{aa}$ , która jest wyznaczona przez rzutowanie dwóch punktów:  $a$  i  $a'$ , oraz prostej niewłaściwej  $1_{(a+a')(b+b)}$ , leżącej w nieskończoności płaszczyzny).

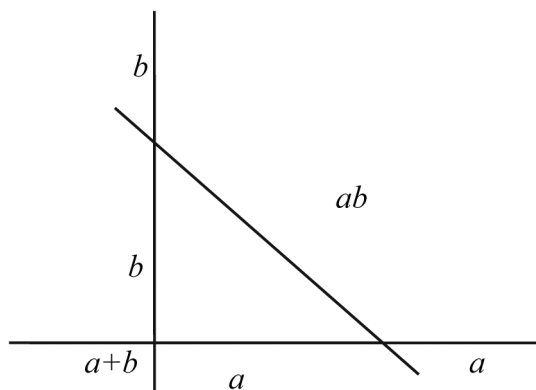


Diagram 1. Przestrzenne przedstawienie dodawania i mnożenia w kategoryalnej geometrii logicznej

Jednym z największych osiągnięć naukowych Bornsteina było dostrzeżenie koincydencji między logiką treści a geometrią rzutową, doprowadzające go do wypracowania kategoryalnego systemu logiko-geometrycznego, tzw. topologii (geometrii logicznej i logiki geometrycznej), w której logika została uprzestrzenniona, zgeometryzowana (kategoryalna logika geometryczna), a geometria uzyskała logiczny sens (kategoryalna geometria logiczna)<sup>7</sup>. Na płaszczyźnie strukturę przestrzenną systemu logiko-geometrycznego przedstawia diagram 2.

Kategoryalny system logiko-geometryczny zawiera w sobie fundamentalne zasady (m.in.: dualna i dychotomii) oraz struktury kategoryalne (m.in.: trójkowa, harmoniczna, piątkowa, dziesięcioelementowa). Logiczne zasady dychotomii wyrażone w formułach:  $a=ab+ab'$  i  $a=(a+b)(a+b')$  mają ściśle określone sensy geometryczne. W pierwszym przypadku przecięciem prostych  $ab$  i  $ab'$  jest punkt  $a$ . W drugim przypadku prosta  $a$  łączy dwa punkty  $a+b$  i  $a+b'$ . Formuły te dają pierwsze specyfikacje elementu dwoistego  $a$ . Co więcej, punkty  $a$  i  $a'$ , będące roz-

<sup>7</sup> Dojście do wypracowania kategoryalnego systemu logiko-geometrycznym ukazują m.in. prace: B. Bornstein, *Geometria logiki kategoryalnej i jej znaczenie dla filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 29(1926), s. 173–194, oraz: 30(1927), s. 69–85; tenże, *Architektonika świata. Logika geometryczno-architektoniczna*, t. II, Skład Główny Gebethner i Wolff, Warszawa 1935; tenże, *Geometrical Logic. The Structures of Thought and Space*, Bibliotheca Universitatis Liberae Polonae, Warszawa 1939 (praca zachował się w maszynopisie: Biblioteka Jagiellońska, nr 9637 III); tenże, *Co to jest kategoryalna geometria algebraiczno-logiczna?* [w:] K. Śleziński, *Filozofia Benedykta Bornsteina oraz wybór i opracowanie niepublikowanych prac*, Uniwersytet Śląski w Katowicach – Wydawnictwo „scriptum”, Katowice 2011, s. 63–77.



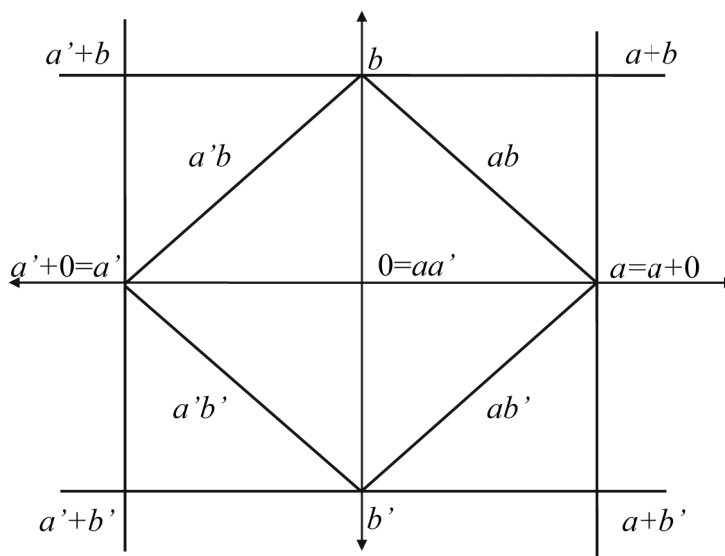


Diagram 2. Dwuwymiarowe przedstawienie kategorialnego systemu logiki-geometrycznego

winięciami 0 i 1 ( $0=aa'$ ,  $1=a+a'$ ), są ze sobą harmonicznie sprzężone względem 0 i 1. Podobnie też punkty  $a+b$  i  $a+b'$  są harmonicznie ze sobą sprzężone względem punktów  $a$  i 1, a proste  $ab$  i  $ab'$  są ze sobą sprzężone względem prostych  $a$  i 0. Punkty  $a+b$ ,  $a+b'$ ,  $a$  i 1 przedstawiają cztery punkty harmoniczne na prostej – podkładzie  $a$ , i dwoiście, proste  $ab$ ,  $ab'$ ,  $a$  i 0 przedstawiają cztery proste harmoniczne, pęk harmoniczny, z punktem – podkładem  $a$ . Kategorialna płaszczyzna logiczna stanowi zatem strukturę elementów harmonicznych. Każdy z jej elementów jest podkładem lub wierzchołkiem czwórki harmonicznej, a zatem wszelka czwórka elementów o tym samym podkładzie lub wierzchołku jest czwórką harmoniczną. Mówiąc o wierzchołku, mamy na uwadze pęki harmoniczne: np. pękiem harmonicznym dla wierzchołka (punktu)  $b$  będą proste:  $b$ ,  $a'b$ ,  $ab$  i  $0_{bb}$ .

System kategorialny logiki geometrycznej okazał się być systemem uniwersalnym ontologicznie. Okazało się, że geometrii logicznej można nadać ostateczną formę filozoficzną polegającą na przejściu od regionalnych kategorii logiki i geometrii do uniwersalnych kategorii ontologicznych, które stanowią uogólnienie regionalnych kategorii. Zamiast mówić o kategoriach geometrycznych, na przykład punktu, prostej, zjednoczeniu prostych w punkcie lub odpowiadających im kategoriach logicznych rodzaju, różnicy gatunkowej i gatunku, można mówić ogólniej i ontologicznie o kategoriach materii, formy oraz całości złożonej z materii i formy, a dalej o kategoriach całości i wspólności, substancji i cechy, czy o bardziej złożonych kategoriach przyczyny (racji) oraz skutku (następstwa). W ten

sposób Bornstein otrzymał filozoficzną geometrię kategorii ontologicznych, podległą rachunkowi algebraicznemu. W ten sposób odkryta przez Bornsteina w logice geometrycznej struktura trójkowa z jej sześcioma zasadami bytowymi, dualnymi po dwie względem siebie ( $a-a$ ,  $b-b$ ,  $ab-a+b$ ) – patrz diagram1 – okazała się być strukturą związku przyczynowego, genezy i prokreacji. Przyczynami są tu elementy – punkty  $a$  i  $b$ , substancja formalna (czynna) i materialna (bierna), związane stosunkiem sprawczym, przyczyną sprawczą ( $ab$ ); skutkiem jest nowopowstały element, substancja złożona  $a+b$ , powstała nie przez połączenie bezpośrednie substancji prostych, konkretów  $a$  i  $b$ , lecz elementów względem nich dualnych, abstrakcyjnych, stanowiących linie proste  $a$  i  $b$ .

Należy zauważyć, że stosunek przyczyny do skutku, racji do następstwa, elementów twórczych do elementów tworzonych nie wystąpiłby w tak przejrzystej dualnej postaci, gdyby kategoriałna geometria logiczna nie „ukazała” dualności elementów prostych ( $a$ ,  $b$ )<sup>8</sup>. Jak zauważył Bornstein, sześćelementowa struktura występuje wszędzie, gdzie powstają nowe twory drogą połączeń, zarówno w świecie logicznym, jak i realnym, zarówno w dziedzinie związków chemicznych, jak i przy prokreacji istot żywych, przy wszelkich zresztą związkach przyczynowych.

Bardziej podstawową strukturą jest struktura tzw. rozwinięć, podziałów rodzaju na gatunki, względnie prarodzaju na rodzaje. Dla Bornsteina jest to jedno z najdawniejszych zagadnień logiki i ontologii europejskiej, na które natrafiamy już u Platona, gdy dostrzega on podziały dychotomiczne. Niewątpliwym osiągnięciem Bornsteina było wykazanie, że przy pierwszym podziale rodzaju uzyskujemy nie dwa gatunki, lecz cztery, ponieważ dwudzielny podział znany z logiki klasycznej okazuje się uproszczony, gdyż oprócz pary rodzajów zwykłych ( $a$  i  $a'$ ) mamy tu jeszcze parę rodzajów dialektycznych: 0 i 1. Nieuwzględnienie tych elementów dialektycznych w logice wprowadza nas, zdaniem Bornsteina, z konieczności w błąd. Szczególnie jest to widoczne, gdy w logice taki dialektyczny podział pojęć potraktujemy jako prawo ontologiczne, prawo uniwersalne, na co filozof podał wiele przykładów<sup>9</sup>.

Biorąc pod uwagę element rozwijający się, mamy tak naprawdę strukturę piątkową. Jednak i ona nie jest jeszcze całością samowystarczającą; jest związana z drugą strukturą piątkową, której wymaga dla swego uzupełnienia. Jest to zrozumiałe, gdy uświadomimy sobie, że do powstania gatunków z rodzaju trzeba jeszcze uwzględnić różnice gatunkowe. Zrozumiałe staje się to, gdy uwzględnimy po-

<sup>8</sup> B. Bornstein, *Wstęp do metafizyki jako nauki ścisłej*, maszynopis znajduje się w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego pod nr 9038 III, s. 52–53.

<sup>9</sup> Jednym z bardzo dobrze ilustrujących niezupełność podziałów rodzaju na dwa gatunki przykładów jest rozwinięcie rodzaju „człowiek” ze względu na jego charakter moralny, gdzie uzyskujemy cztery gatunki: „człowiek moralny”, „człowiek niemoralny”, „człowiek moralnie chwiejny” oraz „człowiek amoralny”. Por. B. Bornstein, *Wstęp do metafizyki jako nauki ścisłej*, s. 54.

czątkowe prace Bornsteina z zakresu filozofii geometrii, dotyczące potencjalnego i aktualnego istnienia nieskończoności<sup>10</sup>. Bez przyjęcia wcześniejszych rozstrzygnięć z filozofii geometrii niezrozumiała byłaby filozoficzna interpretacja modelu wszechbytu, uzyskanego przez zastosowanie geometrii logicznej. Otóż punkty:  $a$ ,  $a'$ , 0 i 1 powstają na osi poziomej dopiero wtedy, gdy w grę wchodzi przecinająca tę oś linie proste:  $a$ ,  $a'$ , 0 (oś pionowa) i 1 (prosta w nieskończoności). Proste te stanowią pęk czterech prostych harmonicznym, zbiegających się w wierzchołku, w punkcie leżącym w nieskończoności na osi pionowej i są poszukiwanymi różnicami gatunkowymi. Dopiero te dwie struktury wzięte łącznie dają samowystarczającą, zupełną strukturę rozwinięć, strukturę dziesięcioelementową.

Kategorialna logika geometryczna stała się dla Bornsteina *novum organum philosophiae* i jako *ars inveniendi et intelligendi* posłużyła mu do naukowego uprawiania metafizyki jako *mathesis universalis* i wypracowania teorii absolutu w postaci ogólnej teorii bytu<sup>11</sup>.

## 2. Geneza prawa tworzenia

Punktem wyjścia systemu Hoene-Wrońskiego była krytyka filozofii Kanta. Nie zgadzał się z panującym w filozofii Kanta rozdźwiękiem między światem noumenalnym i fenomenalnym. Nie uznał Kantowskiej regresji analitycznej, odmawiającej człowiekowi możliwości zrozumienia w płaszczyźnie spekulatywnej rzeczywistości noumenalnej. Nie przyjął za filozofem z Królewca apriorycznych form zmysłowości, kategorii intelektu i idei rozumu za coś subiektywnego, odnoszącego się tylko do rozumu. Hoene-Wroński twierdził, że nie ma żadnej różnicy między apriorycznymi zasadami naszego umysłu a prawami rządzącymi światem. Ponadto, o ile w filozofii Kanta absolut, pozostając poza wszelkim możliwym poznaniem, jest jedynie ideą regulatywną rozumu, ideą myśli zdążającej ku jedności wiedzy, o tyle w filozofii Hoene-Wrońskiego idea absolutu jest obiektywnym początkiem, do którego odnosi się wszelkie poznanie ujmujące jedność bytu i wiedzy. Zdaniem Hoene-Wrońskiego racjonalność bytu musi się odślaniać przez przenikającą go wiedzę, gdyż są one w istocie tożsame.

Hoene-Wroński zastanawiając się nad przyszłością i celem ostatecznym rzeczywistości rozpoznaje jeden z najważniejszych problemów ludzkości, wzniesienia się do istoty wewnętrznej prawdy absolutnej. Dotarcie do tej prawdy leży

<sup>10</sup> B. Bornstein, *Elementy filozofii jako nauki ścisłej*, Skład Główny w Księgarni E. Wendego i S-ka, Warszawa 1916; tenże, *Prolegomena filozoficzne do geometrii*, Księgarni E. Wendego i S-ka, Warszawa 1912.

<sup>11</sup> Bornsteinowską koncepcję naukowej metafizyki omawia praca: K. Śleziński, *Benedykta Bornsteina koncepcja naukowej metafizyki i jej znaczenie dla badań współczesnych*, Uniwersytet Śląski w Katowicach – Wydawnictwo „scriptum”, Kraków 2009.

poza możliwościami dotychczasowo uprawianej filozofii i przyjmowanej religii objawionej. W zakresie filozofii przybliżamy się jednak do zrozumienia owego problematu. Wpierw u Bacona i Kartezjusza dokonał się podział na filozofię doświadczalną i rozumową, a następnie u Hume'a i Leibniza uwidoczniły się zasady rzeczywistości bytu (zasada materialna) i wiedzy (zasada duchowa). Zasada materialna ukazała cechę przypadkowości, a zasada duchowa – konieczności. Zrozumiano, iż żadna z tych zasad, rdzennie różnorodnych, nie może dać całkowitego poznania rzeczywistości. W krótkce w filozofii niemieckiej wytworzyło się przekonanie, że różnorodność tych zasad, wiedzy i bytu, pochodzi stąd, że są one nawzajem warunkami jedna drugiej. Przyjęto jednocześnie ideę zasady wyższej i nie warunkowej, z której pochodzą te dwie zasady warunkowe świata. Tym samym założono problem absolutu, tego co nie warunkowe. Postulat ten został potwierdzony w filozofii Fichtego, który umieścił *in concreto* absolut w świadomości transcendentnej ja ludzkiego, a Schelling ustalił *in abstracto* cechy zewnętrzne absolutu w tożsamości pierwotnej wiedzy i bytu, stanowiących dwa elementy wszelkiej rzeczywistości, ustalając w ten sposób problemat prawdy absolutnej<sup>12</sup>.

„Ustalenie cechy absolutu, które jest wreszcie spełnione na ziemi, sprawia ugruntowanie rzeczywistości wszechświata, jako że określa ono pozytywnie istnienie zasady, z której wypływa wszelka rzeczywistość. I odkrycie istoty samej absolutu, jakie pozostaje jeszcze do zrobienia, by ziścić przeznaczenie rodzaju ludzkiego, doprowadzi do stworzenia wszystkich rzeczywistości, a przeto i rzeczywistości absolutnej człowieka, tj. do stworzenia się jego własnego, będącego wielkim przedmiotem religii chrześcijańskiej”<sup>13</sup>. Wychodząc zatem z rzeczywistości stworzonych i uwzględniając ich rzeczywiste uwarunkowania dochodzimy do warunku najwyższego wszelkiej rzeczywistości, stanowiącego cechę absolutu. Takie regresywne postępowanie w filozofii doprowadza do rozumienia rzeczywistości samej w sobie, co Hoene-Wroński nazywa „autotezją świata”, „ugruntowaniem się nie warunkowym rzeczywistości wszechświata”<sup>14</sup>. Wychodząc z kolei z istoty absolutu, w postępowaniu progresywnym ku celowi końcowemu wszechświata, otrzymujemy „zrodzenie rozumowe wszystkich rzeczywistości, od rzeczywistości najwyższej Boga do rzeczywistości własnej człowieka”, co stanowi „autogenezę świata, tj. zrodzeniem się własnym albo samostworzeniem się wszystkich rzeczywistości wszechświata”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> J. Hoene-Wroński, *Prodrom mesjanizmu albo filozofii absolutnej*, tłum. J. Jankowski, Książnica Polska T-wa Naucz. Szkół Wyższych, Lwów-Warszawa 1921, s. 112–115.

<sup>13</sup> J. Hoene-Wroński, *List do papieży o naglącej potrzebie obecnej spełnienia religii*, tłum. J. Jankowski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1928, s. 106–107.

<sup>14</sup> Tamże, s. 107.

<sup>15</sup> Tamże, s. 107–108. Zob. także: J. Hoene-Wroński, *Prolegomena do mesjanizmu*, t. III, tłum. J. Jankowski, Książnica-Atlas, Lwów-Warszawa 1925, s. 117–119.

Zdaniem Hoene-Wrońskiego tożsamość pierwotna wiedzy i bytu, będąca cechą absolutu, jest warunkiem koniecznym różności pierwszorzędnej pomiędzy wiedzą i bytem, a wytwór tej różności pierwszorzędnej ustanawia sam akt stworzenia. „Dedukcja ta rozumowa możliwości stworzenia, w oparciu go na odkryciu istoty samej absolutu, jest ściśle dokładna, gdyż cecha absolutu polega koniecznie na tożsamości pierwotnej wiedzy i bytu, stanowiących dwa elementy wszelkiej rzeczywistości. Wszystkiem, czegoby można pragnąć dla uzupełnienia tej dedukcji niezłomnej, byłoby poznanie prawa, według którego sprawuje się, w istocie absolutu, rozwój postępowy tej różności pierwszorzędnej pomiędzy wiedzą i bytem, stanowiący stworzenie kolejne rzeczywistości. Otóż, prawo to, jakie absolut daje samemu sobie, by umożliwić swe własne założenie się, jest prawem stworzenia”<sup>16</sup>.

Zdaniem Hoene-Wrońskiego, rozum spekulatywny nie jest w stanie poznać absolutu, ponieważ wiązałoby się to z przejściem od tego, co ograniczone, do tego, co transcendentne, a więc przekroczeniem granic wszelkiego stworzenia. Hoene-Wroński twierdzi, że poznał tajemnicę absolutu w akcie iluminacji (15 sierpnia 1803 roku – dzień „odkrycia” absolutu) i przekroczył granicę świata rzeczy stworzonych. Poznanie to dokonało się dzięki rozumowi achrematycznemu postępującemu odwrotnie do chrematycznego<sup>17</sup>. Rozum achrematyczny postępuje drogą progresywną od zasady absolutnej (poznanej istoty absolutu) do rzeczy stworzonych i ostatecznie do człowieka<sup>18</sup>. Przewyciężeniem sfery bytu i sfery wiedzy w rzeczywistości chrematycznej jest wzniesienie się rozumu do sfery achrematycznej, w której powiązanie wzajemne bytu i wiedzy możliwe jest dzięki pierwotnej zasadzie tożsamości wiedzy i bytu w samym absolutie, jako jedynej rzeczywistości, która istnieje *per se* i w której egzystencja jest tożsamością istoty i istnienia.

Odwrócenie przez Hoene-Wrońskiego porządku poznawczego jest jednocześnie przejściem od filozofii transcendentalnej do transcendentnej, przejściem od porządku wiedzy do obiektywnego porządku rzeczywistości. Zaproponowana przez Hoene-Wrońskiego filozofia absolutna wychodzi zatem od zasady pierwszej absolutu i progresywnie, dedukcyjnie zmierza do ujawnienia wszystkich jej następstw.

<sup>16</sup> J. Hoene-Wroński, *List do papieży*, dz. cyt., s. 113. Zob. także: J. Hoene-Wroński, *Prolegomena do mesjanizmu*, t. I, tłum. J. Jankowski, Książnica Polska T-wa Naucz. Szkół Wyższych, Lwów-Warszawa 1922, s. 219–220; tenże, *Propedeutyka mesjaniczna. Elementy filozofii absolutnej*, tłum. P. Chomicz, Nakład Gebethnera i Wolffa, Katowice 1925, s. 24–26; tenże, *Geneza filozofii absolutnej*, tłum. Cz. Jatrzębiec-Kozłowski, Wyd. Jan Jachowski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1937, s. 214–218.

<sup>17</sup> Porządek chrematyczny rozumu odnosi się do wszystkiego tego, co jest rzeczą, a achrematyczny ustala i jednocześnie wytwarza rzeczywistość.

<sup>18</sup> M.N. Jakubowski, V. Kamińska, *Kantowskie inspiracje w filozofii Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, „Filo-Sofija” 1(2004)4, s. 50–51.

Rzeczywistość chrematyczna, będąc układem wiedzy i bytu, jest strukturą całokształtu stworzenia. Wiedza nie jest czymś zewnętrznym wobec bytu, lecz jest w nim obecna jako integralny, dynamiczny i konstytuujący go składnik, ponieważ sposób bycia bytu może być pojęty przez wiedzę. Zdaniem Hoene-Wrońskiego, w porządku spekulatywnym wiedza poprzedza nawet istnienie świata, ponieważ zasady rozumowania są tymi, według których Bóg stworzył świat. Ponadto, zasady wiedzy i bytu mimo swej odmienności są jego zdaniem całkowicie homogeniczne, w czym różni się od Kanta, który założył ich heterogeniczność. Założenie to doprowadziło Kanta do wyróżnienia rozumu spekulatywnego i praktycznego, a tym samym odróżnienia świata fenomenalnego od noumenalnego.

### 3. Bornsteinowska interpretacja prawa tworzenia

Benedykt Bornstein podjął próbę zinterpretowania Józefa Hoene-Wrońskiego prawa tworzenia, odwołując się do elementów przez siebie wypracowanej architektoniki logiczno-geometrycznej<sup>19</sup>. Wykorzystał on do tego celu również zaproponowaną przez Czesława Jastrzębiec-Kozłowskiego spolszczoną wersję struktury tego prawa<sup>20</sup>.

Zdaniem Bornsteina, Hoene-Wroński w prawie tworzenia przedstawił strukturę bardziej rozbudowaną niż ta, którą znajdujemy w dialektyce Hegla. Był tym filozofem, który obszerniej niż Hegel i Schelling rozwinął pod względem architektonicznym przedstawione przez Kanta tzw. trójki kategorialne i koncepcję syntezy przeciwstawnych władz naszego umysłu. Przejmując twierdzenie Schellinga o tożsamości biegunowych elementów w elemencie neutralnym, Hoene-Wroński rozbudował je w system architektoniczny, gdzie jeden z elementów biegunowych został nazwany bytem, a drugi – wiedzą<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Bornstein w pracy omawiającej Hoene-Wrońskiego *la loi de création* używa termin „prawo stworzenia”, zob. B. Bornstein, *Architektonika świata. Logiczno-geometryczna architektonika uniwersalna*, t. III, Skład Główny Gebethner i Wolff, Warszawa 1936, s. 163–174.

<sup>20</sup> Na temat prawa tworzenia obszernie pisał Paulin Chomicz, zob. P. Chomicz, *Hoene-Wrońskiego Prawo Stworzenia, jako podstawa reformy naszej wiedzy ludzkiej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 7(1929)3. Filozofia absolutna Hoene-Wrońskiego była w zakresie zainteresowań filozofów przede wszystkim francuskich i polskich końca XIX i początku XX wieku. W tym okresie spośród Polaków odnoszących się do tej filozofii byli m.in.: Stefan Banach, Jerzy Braun, Antoni Bukaty, Samuel Dickstein, Bolesław J. Gawecki, Konrad Górski, Władysław M. Kozłowski, Wincenty Lutosławski, Bronisław Trentowski, Józef Ujejski a przede wszystkim Paulin Chomicz, por. L. Łukomski, *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene-Wrońskim*, Wyd. Literackie, Kraków 1982, s. 471–477.

<sup>21</sup> P. Chomicz, *Byt i wiedza, jako elementy rzeczywistości, w filozofii absolutnej Hoene-Wrońskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 29(1926), s. 57–72. Zob. także: J. Hoene-Wroński, *Prawo tworzenia*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Dom Książki Polskiej S.A., Warszawa 1933.

Hoene-Wroński w strukturze prawa tworzenia ukazał syntezę rzeczywistości. W porządku teoretycznym prawo to przedstawia się według następującego modelu:

prawo tworzenia: porządek teoretyczny<sup>22</sup>

- a) Część elementarna
  - a2) elementy pierwotne:
    - a3) elementy pierwszorzędne albo biegunowe:
      - a4) element bytu
      - b4) element wiedzy
    - b3) element podstawowy albo neutralny
  - b2) elementy pochodne:
    - a3) elementy pochodne bezpośrednie albo odrębne:
      - a4) powszechny byt
      - b4) powszechna wiedza
    - b3) elementy pochodne pośrednie albo przejściowe:
      - a4) przejściowy byt
      - b4) przejściowa wiedza.
- b) Część systematyczna
  - a2) różność systematyczna:
    - a3) wpływ częściowy:
      - a4) byt w wiedzy
      - b4) wiedza w bycie
    - b3) wpływ wzajemny – zbieg celowy
  - b2) tożsamość systematyczna czyli końcowa i jednakość wieńcząca.

W powyższym zestawieniu mamy jedenaście elementów prawa tworzenia: siedem składników w części elementarnej i cztery składniki w części systematycznej. W części elementarnej wyróżniono: element podstawowy albo neutralny, element bytu, element wiedzy, powszechny byt, powszechną wiedzę, przejściowy byt i przejściową wiedzę, natomiast w części systematycznej: byt w wiedzy, wiedzę w bycie, zbieg celowy i jednakość wieńczącą<sup>23</sup>.

Elementy prawa tworzenia Bornstein zestawia z elementami architektoniki logiczno-geometrycznej. Pięć elementów części elementarnej przyporządkowuje pięciu elementom kategorialnej logiki geometrycznej. Element neutralny, podsta-

<sup>22</sup> Na podstawie opracowania B. Bornsteina: *Architektonika świata. Logiczno-geometryczna architektonika uniwersalna*, t. III, dz. cyt., s. 163.

<sup>23</sup> Jednakość wieńcząca, będąc końcowym składnikiem prawa tworzenia, jest odtworzeniem systematycznym i jednocześnie powrotem do tożsamości pierwotnej, wyrażonej przez element neutralny, czyli element podstawowy.

wowy u Hoene-Wrońskiego, stanowi w topologicie oś współrzędnych, element 0, który pozostaje neutralnym względem elementów biegunowych  $a$  i  $a'$ , względnie  $b$  i  $b'$ , gdyż  $a$  nie zawiera się w 0 oraz  $a'$  nie zawiera się w 0. Oznacza to, że element 0 pozostaje neutralny, ponieważ nie skłania się ani do  $a$ , ani do  $a'$  i w związku z tym może łączyć się z tymi elementami biegunowymi<sup>24</sup>. Ponieważ w interpretacji geometrycznej oś  $0_{aa}$  jest prostopadła do prostych równoległych  $a$  i  $a'$ , dlatego linie proste  $a$  i  $a'$ , będąc elementami biegunowymi, stanowią odpowiedniki elementów pierwotnych pierwszorzędnych u Hoene-Wrońskiego, jakimi są elementy bytu i wiedzy<sup>25</sup>. Natomiast bezpośrednio elementy pochodne, takie jak powszechny byt i powszechna wiedza, stanowią kombinację elementu neutralnego z odpowiednim elementem pierwszorzędym. Odpowiednikiem logiczno-geometrycznym elementów pochodnych bezpośrednich są połączenia prostej 0 z prostą  $a$ , względnie z prostą  $a'$ , w wyniku których otrzymujemy elementy konkretne, punktowe:  $a+0=a$ , względnie  $a'+0=a'$ . Przy tym porównaniu prawa tworzenia z topologiką okazuje się, że elementy pierwotne pierwszorzędne i pochodne są względem siebie dwoiste, czyli element byt – prosta  $a$ , jest dualny względem powszechnego bytu – punktu  $a$ , natomiast element wiedzy – prosta  $a'$ , jest dwoisty względem powszechnej wiedzy – punkt  $a'$ .

Powyższe elementy prawa tworzenia stanowią w topologicie strukturę trójkową. Brakuje jednak elementu  $1_{a+a'}$ , dwoistego do elementu neutralnego  $0_{aa}$ , aby prawo tworzenia przyjęło pełną sześćelementową strukturę trójkową. Bornstein odnajduje jednak taki element w części systematycznej jako tożsamość końcową. Z takim postępowaniem Bornsteina mógłby zgodzić się Hoene-Wroński dlatego, że tożsamość końcową uznawał jako spełnienie *parité coronale*, co można interpretować, iż chodzi tu o zaktualizowanie elementu neutralnego, ale już nie w jego postaci abstrakcyjnej, lecz konkretnej i całościowej<sup>26</sup>. Element końcowy będzie zatem w topologicie odpowiadał punktowi  $1_{a+a'}$ , dwoistemu względem  $0_{aa}$ . Element  $0_{aa}$  jest neutralny względem abstrakcyjnych elementów  $a$  i  $a'$  jako linii prostych, i jest jednocześnie wspólny dla konkretnych elementów  $a$  i  $a'$  jako punktów. Podobną, podwójną rolę odgrywa element  $1_{a+a'}$ , będący neutralnym względem konkretnych, punktowych elementów  $a$  i  $a'$  oraz będący jednością abstrakcyjnych elementów  $a$  i  $a'$ . W systemie architektonicznym Hoene-Wrońskiego neutralizacja końcowa elementów konkretnych odpowiada jednakości wieńczącej element  $1_{a+a'}$ . Jako zbieg w nieskończoności elementów abstrakcyjnych sta-

<sup>24</sup> B. Bornstein, *Architektonika świata...*, t. II, dz. cyt., s. 120–121.

<sup>25</sup> Warto zwrócić uwagę, że elementy pierwszorzędne u Hoene-Wrońskiego posiadają charakter abstrakcyjny, tak jak to zachodzi w przypadku elementów  $a$  i  $a'$  w architektonice u Bornsteina.

<sup>26</sup> P. Chomicz, *Hoene-Wrońskiego Prawo Stworzenia jako podstawa reformy wiedzy ludzkiej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 7(1929)1–4, s. 278–283.



nowiłby on, zdaniem Bornsteina, odpowiednik przedostatniego elementu prawa tworzenia, jakim jest zbieg celowy elementów bytu i wiedzy, ale wówczas zatraciłby przynależny mu w systemie Hoene-Wrońskiego charakter elementu wyrażającego równowagę przeciwstawnych wpływów<sup>27</sup>.

Nie można w elemencie końcowym prawa tworzenia oddzielić jednakości wieńczącej od części elementarnej przez takie składniki, jak byt w wiedzy czy wiedza w bycie, na co zwraca uwagę Hoene-Wroński, lecz należy ten element włączyć do części, która stanowi konieczne dopełnienie pierwszych pięciu elementów tego prawa. Słusznie zatem twierdzi Bornstein, iż Hoene-Wroński w sposób nieuzasadniony element końcowy wyodrębnił jako reprezentant tożsamości systematycznej w przeciwstawieniu do trzech pozostałych elementów tej części, które wyrażają systematyczną różność. Końcowy element prawa tworzenia należy zatem dołączyć do pierwszych pięciu jego elementów, uzyskując tym samym strukturę trójkową, którą stanowią elementy:  $0_{aa}$ ,  $a$ ,  $a'$ ,  $a+0$ ,  $a'+0$ ,  $1_{a+a}$ .

W topologicznej strukturze trójkowej nie jest jednak ani samodzielna, ani ostateczna, ponieważ elementy 0 i 1 rozwijają się na cztery elementy. Zwracając się jednak do pozostałych dwóch elementów części elementarnej, niebranych jeszcze pod uwagę, do elementów pochodnych pośrednich, to rozpoznamy w nich rozwinięcia elementu podstawowego. Elementy pośrednie, czyli przejściowy byt i przejściowa wiedza wraz z powszechnym bytem i powszechną wiedzą są, zdaniem Bornsteina, rozwinięciem elementu podstawowego w czwórkę elementów konkretnych. Uzyskujemy rozwinięcie, które odpowiada rozwinięciu linii prostej, elementu  $0_{aa}$ , na cztery elementy punktowe:  $a$ ,  $a'$ , 0 i 1, gdzie elementy 0 i 1 wyraźnie posiadają charakter pośredni, wyrażający w topologicznym stosunku wzajemny i jednocześnie łączący elementy biegunowe:  $0=aa'$  i  $1=a+a'$ .

W prawie tworzenia występują cztery konkretne elementy: powszechny byt, powszechna wiedza, przejściowy byt i przejściowa wiedza, które są rozwinięciem elementu podstawowego albo neutralnego<sup>28</sup>, co odpowiada w topologicznym rozwinięciu linii, elementu  $0_{aa}$ , na cztery elementy punktowe. Natomiast dwoiste rozwinięcie punktu na cztery elementy liniowe w prawie tworzenia występuje tylko zaczątkowo. O ile abstrakcyjne elementy rozwojowe dwoiste w prawie tworzenia są reprezentowane dla elementów pochodnych bezpośrednich:  $a$  i  $a'$ , o tyle brak ich dla elementów pośrednich: 0 i 1. Oznacza to, że według prawa tworzenia w punkcie  $1_{a+a}$  zbiegają się tylko dwie proste:  $a$  i  $a'$ , bez osi pionowej – prostej 0, oraz prostej w nieskończoności – prostej 1. Należy zauważyć, iż Hoene-Wroński elementy pochodne bezpośrednie wyprowadził przy pomocy abstrakcyjnych elementów pierwotnych biegunowych, a przy wyprowadzeniu elementów pochod-

<sup>27</sup> B. Bornstein, *Architektonika świata*, t. III, dz. cyt., s. 167.

<sup>28</sup> P. Chomicz, *Hoene-Wrońskiego Prawo Stworzenia*, „Przegląd Filozoficzny” 31(1928), s. 48.

nych pośrednich posiłkował się wyróżnionymi konkretnymi elementami pochodnymi bezpośrednimi. Zdaniem Bornsteina, Hoene-Wroński abstrakcyjne elementy pierwotne przyjął jako proste, a elementom przejściowym przypisał postać złożoną. I chociaż przyjęcie złożoności elementów przejściowych jest konieczne, to nie istnieją żadne racje, które usprawiedliwiłyby wprowadzenie tak zasadniczego rozdziału między elementami pochodnymi pośrednimi i bezpośrednimi, jedne wyprowadzając z elementów abstrakcyjnych, a drugie – elementów konkretnych. W interpretacji Bornsteina, cztery elementy pochodne u Hoene-Wrońskiego stanowią podstawowe gatunki i wymagają uwzględnienia odpowiednich różnic gatunkowych. Jednak nie dostrzegając w prawie tworzenia elementów, które pełniłyby rolę tzw. różnicy gatunkowej, sam podejmuje się problematycznego uzupełnienia Hoene-Wrońskiego prawa tworzenia w taki sposób, aby w zgodzie z tym prawem uzyskać pełną strukturę rozwojową dobrze rozpoznaną w topologicie.

Bornstein interpretując prawo tworzenia, słusznie zauważa brak niezależnego występowania elementów biegunowych w jego części systematycznej. W tej części trzy elementy są ściśle ze sobą związane, wywierają na siebie wpływ, a więc pozostają względem siebie w pewnej zależności, gdyż albo byt ma przewagę nad wiedzą, albo wiedza ma przewagę nad bytem, albo oba elementy się równoważą, co można przedstawić jako:  $a' < a$ , albo  $a < a'$ , albo  $a = a'$ . Na tej podstawie, zdaniem Bornsteina, u Hoene-Wrońskiego część elementarna prawa tworzenia posiada charakter hemidialektyczny, natomiast część systemowa zachowuje charakter wybitnie dialektyczny. Wydaje się, że są to jednak daleko idące próby interpretacji prawa tworzenia, ponieważ w części elementarnej tego prawa nie występują takie stosunki między elementami, które zaświadczałyby o przewadze jednego z elementów biegunowych nad drugim. Ponadto, Bornstein dostrzegając zależności:  $a' < a$ , albo  $a < a'$ , albo  $a = a'$ , w badaniach topologii, mówi o różnych typach logik, dlatego nie można tych typów logik dowolnie nakładać na prawo tworzenia. Każda z tych logik przedstawia inny typ architektoniki i nie można ich rozwinąć w równorzędny system z systemem części elementarnej lub systemowej.

Można zgodzić się z Bornsteinem, iż uzupełniona część elementarna daje pełny system architektoniczny takiego typu, w którym elementy biegunowe są od siebie niezależne, a dopiero na poziomie uogólnienia można przyjąć wzajemne stosunki między elementami, które Bornstein wydobyl w części systematycznej. Należy także stwierdzić, że Hoene-Wrońskiego prawo tworzenia jest bardziej rozbudowane od dialektyki Hegłowskiej, ponieważ oprócz elementów skrajnych wprowadza dwa elementy przejściowe oraz syntezę w równoważności dwóch wpływających na siebie elementów ( $a = a'$ ) i syntezę, w której utożsamia się dwa skrajne, jedność wieńczącą czynniki ( $a + a' = 1$ )<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> B. Bornstein, *Architektonika świata...*, t. III, dz. cyt., s. 174.

Bornstein, dokonując stylizacji prawa tworzenia w języku kategoryjnej logiki geometrycznej, odnalazł w nim częściowo podstawową strukturę rozwojową własnej topologii. W prawie tworzenia pełna rozwojowa struktura nie została jednak uwidoczniowana, gdyż wymagałoby to przedstawienia dwóch dwoistych piętek elementów, tak jak to ma miejsce w kategoryjnym systemie logiko-geometrycznym. Nie oznacza to jednak, że prawo to nie dopuszcza pełnego rozwinięcia struktury rozwojowej i że nie może takiej struktury *implicite* w sobie zawierać. Należy jednak podkreślić, iż wiele zagadnień zawierających się w prawie tworzenia nabrało takiego znaczenia, że można je porównywać z podobnymi im zagadnieniami w innych systemach metafizycznych i w tym należy upatrywać największy sukces Bornsteinowskiej interpretacji tego prawa.

### **Hoene-Wroński concept on *the law of creation* in the context of categorical logics of geometry**

This article focuses on the interpretation of *la loi de création* in the context of categorical logic of geometry, having presented briefly Bornstein's categorical topology and the origin of Hoene-Wroński concept on the law of creation.

Bornstein, having stylised the law of creation in the categorical logic of geometry, identified in it to a certain degree the basic developmental structure for his topology. However, the whole developmental structure has not been highlighted yet as it would have required the presentation of two dual fives of elements as it has occurred in the categorical logical – geometrical system. Still, it does not indicate that this law forbids the whole development of structure and such a hidden structure can not involve. It also should be highlighted that many concepts, which are included in the law of creation, received such meanings and now they can be compared to similar concepts in other metaphysical systems. It can be perceived as the great success of

Bornstein's interpretation as far as this law is concerned.



WIESŁAW WÓJCIK

---

## Filozofia matematyki Józefa Marii Hoene-Wrońskiego

### 1. Wprowadzenie

Józefa Marię Hoene-Wrońskiego (ur. 23 VIII 1776, Wolsztyn – zm. 09 VIII 1853, Neuilly pod Paryżem), mimo wielu kontrowersji związanych z jego osobą i oceną jego twórczości, należy uznać za jednego z najwybitniejszych uczonych w dziejach nauki polskiej. Największy wkład wniósł do matematyki, chociaż również w innych naukach miał istotne osiągnięcia. Uznawany jest obecnie za prekursora ekonomii matematycznej, dostrzega się wagę jego odkryć astronomicznych, technicznych (wynalazki), w zakresie teorii muzyki, ale również prawa, nauk politycznych i historiozofii. A przede wszystkim wskazuje się, że jego odkrycia matematyczne były po latach odkrywane na nowo lub rozwijane przez innych uczonych (często bez wskazywania źródła). Nie bez powodu jego nazwisko umieszczone jest w Muzeum Nauki w Chicago w panteonie największych matematyków w dziejach (znajduje się tam tylko trzech polskich Matematyków: poza Wrońskim, Mikołaj Kopernik i Stefan Banach). Był też filozofem – twórcą filozofii absolutnej oraz koncepcji metafizycznej, metapolitycznej i metareligijnej zwanej mesjanizmem. Powszechnie hasło „mesjanizm” kojarzy się z mesjanizmem Adama Mickiewicza (który przejął nazwę „mesjanizm” od Wrońskiego), którego koncepcja, mająca podłoże mistyczne, irracjonalne i romantyczne, nie ma wiele wspólnego z mocno racjonalistyczną doktryną Wrońskiego. Również Instytut Mesjanistyczny powołany w Warszawie w 1919 po pewnym czasie istnienia zaczął przechylać się w kierunku mistycyzmu i ezoteryzmu, odbiegając tym samym od filozofii polskiego myśliciela. To błędne skojarzenie zamyka w wielu przypadkach pragnienie głębszego zapoznania się z systemem Wrońskiego. Poza tym trudny jest język, którym pisał, barierą jest też język francuski, a polskie tłumaczenia (obejmujące tylko małą część jego dorobku matematycznego) dalekie są od doskonałości.

Z polskich badaczy dziejów (nauki i kultury) bardzo pozytywnie o dorobku Wrońskiego wypowiadali się, między innymi, Ludwik Antoni Birkenmajer<sup>1</sup>, Franciszek Gabryl, Jadwiga Marcinowska<sup>2</sup>, Aleksander Bruckner, Samuel Dickstein (od lat 80. XIX wieku przybliżał dorobek matematyczny Wrońskiego). Również do grona jego zwolenników i kontynuatorów myśli należeli filozofowie i pisarze: Bronisław Trentowski (przeszedł od opinii nieprzychylnych do entuzjastycznych), Zygmunt Krasiński, C. K. Norwid, August Cieszkowski, Karol Libelt, Antoni Bukaty, Leonard Niedźwiedzki, Paulin Chomicz, J. Jankowski, Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, J. Braun i inni. Miał też dość duże grono zwolenników oraz kontynuatorów swoich idei poza Polską (przede wszystkim w matematyce, astronomii i w teorii muzyki). Do najbardziej znanych należą: A. Muir (matematyk angielski), F. Schweins (matematyk niemiecki), F. Weingartner (muzykolog), G. Toffoletto (filozof włoski), Piotr II (cesarz Brazylii), E. West (matematyk francuski), Y. Villarceau (astronom francuski), Ch. Lagrange (matematyk belgijski), F. Warrain (rzeźbiarz i filozof francuski), C. Durutte (kompozytor i muzykolog francuski), J. Croegaert (muzyk belgijski) oraz pisarze H. Balzak, Ch. Baudelaire<sup>3</sup>.

Jednak znacznie więcej miał przeciwników lub „zwolenników”, którzy wypaczali jego idee, co w konsekwencji prowadziło do wytworzenia fałszywego obrazu uczonego. Przykładowo okultyści A. Constant i Papus (G. A. V. Encausse) uznawali Wrońskiego za wybitnego przedstawiciela swojej dziedziny. Jego przeciwnicy natomiast często nie zadawali sobie trudu, aby poznać jego teorie, a krytyka sprowadzała się często do pobieżnych uwag krytycznych i złośliwości. Symptomatycznym przykładem jest pamflet napisany przez J. Bertranda (matematyka francuskiego), który na wieść o planie publikacji dzieł zebranych Hoene-Wrońskiego przez Krakowską Akademię Umiejętności, w artykule z 1897 opublikowanym w „Revue des Deux Mondes”, naśmiewa się z odkryć i wynalazków Wrońskiego (między innymi uważa za bezsensowny pomysł „szyn ruchomych” Wrońskiego, prototyp pojazdów gąsienicowych), obnażając w konsekwencji swoją złą wolę i ignorancję. Jednak skutkiem jego wystąpienia było wstrzymanie projektu. Do tej pory nie ukazały się drukiem po polsku rękopisy Wrońskiego w wydaniu proponowanym przez Ludwika Antoniego Birkenmajera (i innych). I, o ile Wroński został uznany na Zachodzie za wybitnego matematyka<sup>4</sup>, musiało upłynąć wiele lat zanim został oficjalnie włą-

<sup>1</sup> L. A. Birkenmajer, *Udział Polski w uprawianiu i w rozwoju nauk ścisłych*, w: *Polska w kulturze powszechnej* (red. F. Koneczny), cz. 2, Kraków 1918, s. 241–243.

<sup>2</sup> M. Bochenek, *Prekursorzy ekonomii matematycznej w Polsce*, Toruń 2008, s. 18–35.

<sup>3</sup> P. Chomicz, *Hoene-Wroński w Polsce i zagranicą*, Warszawa 1929.

<sup>4</sup> Odkrycia matematyczne Wrońskiego zaczęły być pełniej odczytywane i badane w literaturze światowej 20 lat po jego śmierci: J. V. Poncelet (książka *Applications d'Analyse et de Géométrie*), A. Cayley (*On Wroński's theorem*, Quart. J. Math. 12 [1873], s. 221–228), Ch. Lagrange (matematyk belgijski), Y. Villarceau, astronom (między innymi w swoim głównym dziele *Mecanique Celeste*).

czony w poczet wielkich polskich matematyków (miało to miejsce w styczniu 2007 r., w gmachu Instytutu Matematycznego PAN, przy okazji sesji naukowej poświęconej temu uczonemu). Brak jest jednak wydania jego dzieł (przynajmniej matematycznych, stanowiących fundament całego jego dorobku)<sup>5</sup>. Nie ma też opracowanej krytycznej oceny jego dorobku, poza kilkoma epizodami. Kilku matematyków próbowało podjąć się tego zadania (poza Dicksteinem i Bukatym, J. Puzyna, A. Sągajło, A. Stodółkiewicz, K. Żórawski), jednak czynili to tylko w ograniczonym zakresie i bez większych sukcesów. W latach 30. XX w. S. Banach przeanalizował absolutne prawo algorytmiczne Wrońskiego (prawo najwyższe) i pokazał jego miejsce w analizie funkcjonalnej<sup>6</sup>. Również T. Banachiewicz wykorzystywał prawo najwyższe w swoim rachunku krakowianów.

## 2. Kontekst działalności naukowej Wrońskiego

Hoene-Wroński działał w okresie dominacji Francji w nauce światowej. W tym czasie tworzą tak wybitni uczeni francuscy jak J. L. Lagrange, A. M. Legendra, A. L. Cauchy czy P. S. Laplace. Osiągnięcia nauk matematyczno-przyrodniczych wzmocnione ideologią i filozofią oświecenia budzą wiarę w nieograniczone możliwości rozumu ludzkiego. Z drugiej strony jest to czas rodzącego się przełomu w naukach. Badania podstaw matematyki ukazują kruchość fundamentów na jakich była zbudowana cała nauka nowożytna. Pojawia się potrzeba nowych idei, nowych metod i teorii. Na arenę dziejów wkracza matematyka niemiecka. W tym samym czasie, co Wroński działa K. F. Gauss (książę matematyków), od którego rozpoczyna się cała plejada wybitnych niemieckich uczonych (nie tylko) matematyków, twórców przełomowych teorii i metod matematycznych (B. Riemann, R. Dedekind, G. Cantor, K. Weierstrass, G. Frege i wielu innych). Co ciekawe, teorie stworzone przez tych matematyków były w dużym stopniu zgodne z metodą rozwoju i konstrukcji matematyki proponowaną przez Wrońskiego, chociaż wydaje się, że nie ma bezpośredniego wpływu polskiego myśliciela na ich koncepcje.

---

*Expose des Methodes de Wronski et Composantes des Forces Perturbatrices suivant les Axes Mobbles*, wydany w 1881), A. Transon, T. Muir (stosował wyznaczniki funkcyjne, czyli wronskiany), J. Liouville, V. A. Puiseaux, E. B. Christoffel, J. J. Sylvester, F. G. Frobenius, R. Torelli, G. Peano i inni (współcześnie analizuje jego dorobek matematyk francuski A. Lascaux i polski P. Pragacz).

<sup>5</sup> W dużej mierze ogrom napisanych przez Wrońskiego prac utrudnia to zadanie. Katalog dzieł zrobiony po jego śmierci pokazał ponad 100 druków i ponad 300 rękopisów. Plan wydania dzieł wszystkich Hoene-Wrońskiego (podjęty przez B. Conseillant i L. Niedźwieckiego) nie został zrealizowany. Miał obejmować 10 tomów dużego formatu po ok. 800 stron każdy, a koszt wydania miał wynieść pół miliona franków.

<sup>6</sup> S. Banach, *Über das „Loi suprême“ von J. Hoene-Wroński*, „Bull. Inter. Acad. Sci. Pol. des Sci.”, Ser. A, (1939), s. 1–10. Banach uzupełnił to prawo o treści topologiczne i udowodnił, że można je stosować w przestrzeniach Banacha i w przypadku wielomianów ortogonalnych.

Ponadto na przełomie XIX i XX wieku rozpoczyna się intensywny rozwój matematyki polskiej, który zaowocował powstaniem w okresie międzywojennym polskiej szkoły matematycznej. W dużej mierze matematycy polscy nawiązywali do nowych teorii i rozwijając je wnieśli kluczowy wkład w powstanie współczesnej matematyki. Jest to jakby kontynuacja reformy matematyki Wrońskiego przebiegająca w duchu jego propozycji.

Wroński był w dużej mierze samoukiem. Wprawdzie uczęszczał na początku na wykłady wybranych przez siebie filozofów i matematyków (głównie niemieckich), jednak ogromną wiedzę zdobył poprzez osobistą lekturę najwybitniejszych dzieł<sup>7</sup>. Znał kilkanaście języków (w tym hebrajski, grekę i łacinę), co pozwalało mu poznawać ideę z samego źródła. Nawiązał przez to do wielkiej tradycji filozoficznej pierwszych filozofów, scholastyków, a z nowożytnych przede wszystkim do Kartezjusza, Leibniza, Kanta oraz współczesnych mu Fichtego i Schellinga. Szukał *arche* (absolutu) – pierwotnego elementu, z którego można wyprowadzić całą wiedzę i znalazł je najpierw w formułach i algorytmach matematycznych (a później w kolejnych obszarach).

Jeśli spojrzymy na dzieje matematyki polskiej, to przed Wrońskim możemy znaleźć tylko kilku wybitniejszych matematyków. Jednak, podobnie jak on, próbowali przebudować naukę w oparciu o nowe idee matematyczne (Witelon, Kopernik, Brożek, Kochański, Śniadecki).

Myślę, że patrząc na osiągnięcia Wrońskiego (ciągle domagające się pełnej analizy i recepcji) można podzielić dzieje matematyki polskiej na trzy okresy. Drugi okres rozpoczyna się w pierwszej połowie XIX wieku (jego głównym elementem jest właśnie wystąpienie Hoene-Wrońskiego – jego odkrycia naukowe, doktryna mesjanizmu oraz filozofii absolutnej i uznanie kluczowej roli matematyki w rozwoju cywilizacji). Mimo, że odkrycia matematyczne polskiego uczonego nie wpłynęły znacząco w sposób bezpośredni na rozwój matematyki, stanowiły ważną inspirację dla podjęcia polskich badań w zakresie matematyki, filozofii i innych nauk. Ten okres, związany jest też z recepcją idei Wrońskiego oraz z powstawaniem kolejnych inicjatyw naukowych, organizacyjnych, edukacyjnych i wydawniczych<sup>8</sup>, znajduje swoje zwieńczenie w powstaniu polskiej szkoły matematycznej

---

<sup>7</sup> Nie ma żadnych informacji o wykładach, na które Wroński uczęszczał ani nawet na jakich uczelniach. Wiadomo tylko o fascynacji filozofią Kanta, Fichtego, Schellinga oraz dziełami Lagrange'a, Laplace'a i Lalanda.

<sup>8</sup> W Paryżu, z inicjatywy Agatona Gillera i Jana Działyńskiego powstaje w 1868 roku Towarzystwo Nauk Ścisłych w Paryżu, które prowadziło aktywną działalność naukową do roku 1882. W latach 1870–1882 ukazało się dwanaście tomów „Pamiętnika Towarzystwa Nauk Ścisłych”, w których znalazło się wiele wartościowych prac matematycznych (i innych). Również w Paryżu powstała po upadku Powstania Listopadowego Szkoła Montparnaska, kształcąca Polaków (aby umożliwić im podjęcie studiów wyższych). Pisano podręczniki w języku polskim z różnych działów



na początku XX wieku. W latach 1915–1920 rozpoczyna się trzeci okres dziejów polskiej matematyki, który zaowocował powstaniem wielu wybitnych uczonych i osiągnięciem przez polską matematykę w okresie międzywojennym pozycji trzeciej matematyki na świecie (pod względem liczby wielkich i znaczących odkryć). We wcześniejszym okresie matematyka polska bardzo mało liczyła się w ogólnym dorobku matematycznym.

Jak wspominałem, do czasów Wrońskiego można wskazać w Polsce tylko kilka wybitnych postaci w zakresie matematyki. Przed założeniem Akademii Krakowskiej w 1364 r., jedyną znaczącą postacią był Witelon z XIII wieku (dzieło *O optyce*). Dopiero sto lat po powstaniu krakowskiej uczelni w połowie XV wieku obserwujemy istotny rozwój Akademii w zakresie nauk matematyczno-przyrodniczych. Wtedy wykłady prowadzą Wojciech z Brudzewa i Marcin Król z Żurawicy, których uczniem był Mikołaj Kopernik (studiował w latach 1491–1495). Miał on (poza astronomią) również kluczowy wkład do trygonometrii<sup>9</sup>.

W XVI wieku pojawiają się prace matematyczne pisane po polsku (w tym podręczniki arytmetyki i algebry), stopniowo kształtowana jest terminologia matematyczna (choć jeszcze pod koniec XIX wieku była ona w trakcie opracowywania i aż do tej pory większość klasycznych dzieł matematycznych nie ma polskich tłumaczeń, nie zostały więc one przyswojone przez polską kulturę). Najciekawszymi pozycjami są: *Geometria*<sup>10</sup> Stanisława Grzebskiego (1524–1570) oraz *Algoritym*<sup>11</sup> Tomasza Kłosa. Najwybitniejszym matematykiem tego okresu (i całego

---

matematyki, szlifując przy okazji polską terminologię matematyczną. W Warszawie działała od roku 1881 Kasa im. Józefa Mianowskiego (została powołana przez wielu wpływowych i bogatych ludzi i również bardzo aktywnie przez społeczeństwo polskie była wspierana), która wspomagała wiele inicjatyw naukowych m.in. finansowała studia zdolnym młodym ludziom oraz wydawanie książek i czasopism. Samuel Dickstein powołuje do życia dwa czasopisma naukowe: „Prace matematyczno-fizyczne” – od 1882 oraz „Wiadomości matematyczne” – od 1897. Poza ukazywaniem stanu ówczesnej matematyki (tłumaczenie na język polski i komentowanie wybitnych prac ówczesnych matematyków) przybliżany jest dorobek polskich matematyków w dziejach m.in. Adama Kochańskiego, Jana Brożka, Józefa Hoene-Wrońskiego. Ponadto, w 1906 roku powstaje (kierowane przez Dicksteina) w Warszawie Towarzystwo Kursów Naukowych, następcą tajnego Uniwersytetu Latającego (od 1882), przekształcone w wolnej Polsce w Wolną Wszechnicę Polską.

<sup>9</sup> Kopernik udowodnił ważne i ciekawe twierdzenie o dwóch okręgach, z których jeden ma średnicę dwa razy większą od średnicy drugiego: jeśli mniejszy okrąg  $K_2$  toczy się bez poślizgu po wewnętrznej stronie większego okręgu  $K_1$ , to każdy punkt mniejszego okręgu, np. A porusza się po linii prostej będącej jedną ze średnic większego okręgu  $K_1$ , środek mniejszego okręgu zatacza podczas tego obrotu okrąg, a każdy punkt wewnętrzny mniejszego okręgu zakreśla elipsę. Badania precesji (czyli zmiana nachylenia osi ziemskiej) doprowadziło go znów do badania krzywych algebraicznych stopnia czwartego.

<sup>10</sup> Oto pełniejszy tytuł książki: *Geometria. To jest Miernicka Nauka, po Polsku krótko napisana z Greckich y Łacińskich ksiąg* (rok wydania 1566).

<sup>11</sup> *Algoritmus, To jest nauka Liczby, Polską rzeczą wydana: przez Księdza Tomasza Kłosa* (rok wydania 1538).

okresu przedrozbiorowego) jest Jan Brożek (XI 1585 Kurzelów k/Sieradza – 21 XI 1652 Kraków), związany przez całe życie z Akademią Krakowską (od studiów w 1604). Na szczególną uwagę zasługuje jego próba opisanie dziejów krakowskiej uczelni. Pokazuje zasługi Grzebskiego dla matematyki polskiej (*Przypadek pierwszy do Geometrii Polskiej Stanisława Grzebskiego*). Po napisaniu wstępnej pracy do dziejów Akademii *Antiquitate litterarum in Polonia*, przerwał niestety swoje przedsięwzięcie. Większe znaczenie matematyczne mają prace: *Geodesia distantiarum* (1610)<sup>12</sup>; *Quare apes hexagona figura favos construant*<sup>13</sup>, *Arithmetica integrorum* (1620, prezentacja nowej wówczas teorii logarytmów) oraz rozprawa polemiczna *Aristoteles et Euclides defensus contra Petrum Ramum et alios* (1638)<sup>14</sup> i dwie rozprawy z teorii liczb *De numeris perfectis disceptatio* (1637), *De numeris perfectis* (1638)<sup>15</sup>.

Rozmach twórczy uczonego jezuickiego Adama Adamandego Kochańskiego (5 VIII 1631 – 17 V 1700) przypomina sposób działania Wrońskiego. Podejmował bowiem zagadnienia naukowe o maksymalnej trudności. Prowadził badania nad językiem uniwersalnym, uniwersalnymi metodami mierzenia czasu, powszechnej miary i metodami szyfrowania. Dążył do opracowania jednolitej teorii ruchu i do końca życia pracował nad wielką syntezą ówczesnych nauk matematyczno-przyrodniczych. Utrzymywał bogatą korespondencję z wybitnymi uczonymi, w tym z Leibnizem (ich pomysły naukowe w dużej mierze „współgrały” ze sobą), Heweliuszem, A. Kircherem. Proponował opracowanie encyklopedii wszystkich nauk, niezbędną dla dalszego rozwoju nauki. Większość z jego projektów i idei znajduje się w olbrzymiej korespondencji i rękopisach (w większości przeważającej niewydanych, część z nich znajduje się w bibliotece państwowej w Petersburgu).

Publikował swoje prace w czasopiśmie naukowym „Acta Eruditorum”, wychodzącym w Lipsku. Jednym z najważniejszych osiągnięć Kochańskiego jest

<sup>12</sup> W pracy tej porusza i rozwiązuje niektóre problemy miernictwa terenowego. Między innymi pokazuje jak wyznaczać odległość dwóch punktów, z których jeden jest niedostępny. Dowodzi też, że trzech figur (koło, trójkąt równoboczny, kwadrat) największe pole ma koło, a najmniejsze trójkąt.

<sup>13</sup> Podawał przykłady niezastąpionej roli geometrii w innych naukach i w kwestiach praktycznych. Poszukuje przyczyny geometrycznej faktu budowania przez pszczoły plastrów w kształcie komórek sześciokątnych. Jest to zagadnienie izoperymetryczne. Pokazał, że płaszczyznę można całkowicie pokryć tylko trzema rodzajami tych samych figur: trójkątami równobocznymi, kwadratami albo sześciokątami foremnymi. Przy czym, przy tym samym obwodzie, największe pole ma sześciokąt foremny. Wynika stąd, że instynkt pszczeli wybiera rozwiązanie najbardziej ekonomiczne – pełne wypełnienia dna plastra i największa objętość budowanych komórek.

<sup>14</sup> W rozprawie pokazuje błędy dowodu P. Ramusa, podważającego wartość geometrii Euklidesa, i podaje oryginalną metodę obliczania powierzchni wielokątów sferycznych.

<sup>15</sup> Dowodzi w nich kilka nowych własności liczb doskonałych i zaprzyjaźnionych. Bada też i wykorzystuje twierdzenie  $a^{p-1} \equiv 1 \pmod{p}$ , nazwane później małym twierdzeniem Fermata.

opracowanie teorii budowy zegarów wahadłowych, przedstawienie nowych rozwiązań ich konstrukcji, wynalazek wahadła magnetycznego (można go uznać na równi z C. Huygensem za twórcę zegarów wahadłowych)<sup>16</sup>. Istotny jest też jego wkład w ustalenie teorii równowagi z wykorzystaniem prawa równoległoboku sił (ostatecznie sformułowanym przez Newtona). Podaje też argumenty za ruchem dziennym Ziemi (między innymi odwoływał się do czasowej zmiany deklinacji magnetycznej), aby wykazać prawdziwość (poprzez dowody obserwacyjne) teorii Kopernika. Jego argumenty są istotnym wkładem w ostateczne uznanie tej teorii. Zajmuje się też czystą geometrią – piękna i prosta przybliżona konstrukcja odcinka o długości równej obwodowi koła (odwieczny problem rektyfikacji okręgu) pozwala mu na bardzo dokładne przybliżenie liczby  $\pi$ .

Kolejną znaczącą postacią polskiej matematyki był dopiero Jan Śniadecki (1756–1830), wykładowca matematyki (algebra, trygonometria) i astronomii na UJ i Akademii Wileńskiej. Cechowała go duża wszechstronność badawcza. Podstawowym obszarem jego zainteresowań była jednak matematyka, chociaż przeważnie zajmował się innymi dziedzinami wiedzy. Jego główne dzieła matematyczne to „Rachunku algebraicznego teoria przystosowana do linii krzywych”, mający szczególne walory dydaktyczne (1783) oraz „Trygonometria sferyczna analitycznie wyłożona” (1817). Rozpoczął też polskie badania w ramach historii i filozofii matematyki, rozumianych jako rozwój idei i pojęć matematycznych oraz dociekania nad prawdziwością matematyki (doszukiwał się empirycznego pochodzenia matematyki). To właśnie Śniadecki ma największy wkład w budowanie polskiej terminologii matematycznej<sup>17</sup> (jednak wprowadzał nazwy polskie również dla nazw mające naturalne łacińskie odpowiedniki, stosowane w innych językach nowożytnych, co nie wydaje się zbyt korzystne dla matematyki polskiej)<sup>18</sup>.

### 3. Życie i dzieło Hoene-Wrońskiego

W jakiś sposób w ten kontekst polskiej matematyki (śmiałość zamierzeń naukowych, wielość zainteresowań, poszukiwanie podstaw dla budowania jedności nauki) wpisuje się Józef Maria Hoene-Wroński. Jednak ogrom wykonanej przez jego samego dzieła przewyższa dokonania całej poprzedzającej go matematyki

<sup>16</sup> IX księga *Technica curiosa* G. Schotta oraz w „Acta Eruditorum”, *Mensurae universales magnitudinum ac temporum*, Lipsk 1687, s. 125–138. Opisał skonstruowany przez siebie zegar o dwóch wahadłach zawieszonych na sprężynach stalowych, zaprojektowany do używania na okrętach (konstrukcja zabezpieczała izochronizm wahadła) i pozwalający na pomiar długości geograficznej na morzu.

<sup>17</sup> Główna praca uzasadniająca wprowadzanie polskiej terminologii to *O języku narodowym w matematyce* (1813).

<sup>18</sup> J. Dianni, A. Wachułka, *Tysiąc lat polskiej myśli matematycznej*, Warszawa 1963, s. 204–211.

polskiej. Nie nawiązywał do polskiej matematyki, gdyż czerpał wprost od największych uczonych (jemu współczesnych i w całych dziejach nauki).

Był synem emigranta z Czech, Antoniego Hoene, znanego architekta, który osiadł w Wielkopolsce, a od 1779 pełnił funkcję architekta królewskiego. W wieku lat 16 młody Józef ucieka z domu, przyjmując nazwisko Wroński, i wstępuje do armii Kościuszki. Po dwóch latach, po przegranej bitwie Polaków pod Maciejowicami, dostaje się do niewoli rosyjskiej. W 1775 przechodzi na stronę wroga i zostaje doradcą w sztabie Suworowa. W 1797, po śmierci ojca i otrzymaniu spadku, składa dymisję i postanawia poświęcić się studiom i nauce. Studiuje w Królewcu, Halle i Getyndze filozofię i matematykę. Zafascynował się wielką syntezą filozoficzną Kanta, widział ogromny imponujący rozwój filozofii niemieckiej, w dużej mierze inspirowanej myślą królewieckiego myśliciela. Wstępuje do Legionów Polskich Dąbrowskiego we Francji, a w 1800 przyjmuje obywatelstwo francuskie. W końcu postanawia jednak całkowicie poświęcić się filozofii i nauce. W 1801 rozpoczyna pracę w Obserwatorium Astronomicznym w Marsylii, zostaje też członkiem Marsylianńskiej Akademii Nauk i Marsylianńskiego Towarzystwa Medycznego. Wtedy włącza się w astronomiczne dzieła J. Lalande'a, które prowadzą go do studiów matematycznych i dalszych. Już wtedy rysuje mu się wielki program reformy wiedzy, która miała być oparta na filozofii i matematyce (odkrycie prawd absolutnych i powszechnych w filozofii oraz w matematyce czystej) i prowadzić, poprzez matematykę stosowaną (wyjaśnienie powstanie materii za pomocą sił, powstania ciał niebieskich z materii oraz powstanie i konstrukcja świat z ciał niebieskich) do kolejnych działów nauki. Ten gigantyczny plan wymagał dużego przygotowania naukowego. Studiuje *Mechanikę niebieską* Laplace'a, *Teorię funkcji analitycznych* Lagrange i inne. Próbuje dokonać syntezy wiedzy astronomicznej, pisze prace z astronomii, geodezji, optyki, balistyki, ekonomii, teorii prawdopodobieństwa, statystyki, geografii, chemii, matematyki oraz filozofii spekulatywnej (większość była w rękopisach, wydana częściowo dopiero w 1879 przez Batyldę Conseillant, przybraną córkę). Ta praca twórcza zostaje jeszcze „przyspieszona”, kiedy 15 sierpnia 1804 doznaje iluminacji, doświadcza „istoty Absolutu” i poznaje w bezpośrednim oglądzie prawa rządzące światem. Od tego czasu buduje zręby filozofii absolutnej, odkrywa prawa tworzenia oraz słynne prawo najwyższe.

W 1810 żeni się z Victorią Henriettą Sarrazin de Montferrier (siostrą matematyka Aleksandra Montferriera), przeprowadza się do Paryża i przedstawia Wydziałowi Nauk Fizycznych i Matematycznych Instytutu Francuskiego oraz Akademii Francuskiej pracę *Premier principe des méthodes analytiques comme base de la Technie mathématique*, a w niej swoje pomysły reformy matematyki poprzez wprowadzenie wszystkich jej twierdzeń z z tzw. „prawa algorytmicznego bez-

względnego” (nazwanego później „prawem najwyższym”). Wroński sformułował wzór, który pozwalał, między innymi, rozwijać w szereg funkcje jednej zmiennej. Komisja Akademii (w jej skład weszli Lagrange i Lacroix) przyznała, że wzór i metoda Wrońskiego obejmuje wszystkie znane do tamtej pory przypadki, nie chciała jednak uznać jego powszechnej prawdziwości (lub wykazania jego fałszywości), czego domagał się Wroński.

W pewnym sensie można uznać opinię Lagrange’a za uznanie dla osiągnięć matematycznych Wrońskiego. Kluczowe jest przyznanie przez francuskiego matematyka, że metody Laplace’a, Arbogasta, Krampa i samego Lagrange’a są przypadkami szczególnymi prawa Wrońskiego; również całkiem poważnie należy potraktować propozycję napisania kolejnej pracy, w której polski uczyony pokazałby tak szerokie zastosowania swojego prawa<sup>19</sup>. Ponadto, po wspomnianej lekturze Lagrange zaproponował Wrońskiemu godność członka korespondenta Akademii Francuskiej. Na pewno przyjęcie tych propozycji dałoby polskiemu matematykowi mocną pozycję w ówczesnym świecie nauki. Jednak Wroński propozycję odrzucił, skazując się tym samym na samotną i nierówną walkę o słuszność swoich idei. Powody, dla których Wroński tak postąpił musiały mieć więc znaczenie kluczowe. Przyjrzyjmy się im dokładniej.

Jednak ze strony Komisji oceniającej pracę Wrońskiego pada jedno szczególne stwierdzenie, że tak daleka ogólność prawa Wrońskiego nie może znaleźć uznania u uczonych francuskich i że powinien się z tym zwrócić do uczonych niemieckich. Zauważmy, że jest to okres, w którym matematyka niemiecka jest dużo słabsza od francuskiej, są też silne wzajemne animozje narodowe, które w kolejnych latach narastają. Wypowiedź ta brzmi więc jak złośliwość, jednak matematyka niemiecka jest wówczas w przededniu ogromnego rozwoju – matematycy niemieccy stworzyli teorie, które zmieniły oblicze matematyki (między innymi Riemann, Cantor, Frege) i miały one tę „powszechną ogólność”, tak nie cenioną przez francuskich matematyków. Patrząc na tę wypowiedź poprzez kolejne odkrycia matematyczne, można ją uznać za wyraz bezsilności uczonych francuskich wobec trwającego wówczas zastoju w matematyce i konieczności dokonania jej reformy.

Wroński jednak taką reformę proponował. Prawo najwyższe opiera się na przedstawieniu dowolnej funkcji  $F(x)$  zmiennej  $x$  przy pomocy szeregu nieskończonego, przy czym funkcje „tworzące”  $\Omega_i(x)$  mają być zupełnie dowolne. Wroński podaje ogólny wzór na współczynniki  $A_i$  rozwinięcia tej funkcji, w postaci szeregu nieskończonego. Natomiast do obliczania wyrazów tych szeregów używa funkcji danej  $F$ ; funkcji  $\Omega$  oraz ich różniczek i różnic kolejnych rzędów. Wzór jest

<sup>19</sup> Wroński w pierwszym momencie odrzucił tę propozycję, jednak kolejne prace matematyczne są w dużym stopniu realizacją sugestii Lagrange’a.

bardzo złożony i można mieć wątpliwości co do jego praktycznego zastosowania w przypadkach trudniejszych. Jednak w prosty sposób pokazuje, że z jego wzoru można wyprowadzić wzór Taylora, Laplace'a, Krampa, Vandermonde'a, Lagrange'a, wzory na rozwiązywanie równań i wiele innych. Również można go przekształcić w ułamki ciągłe (łańcuchowe), iloczyny nieskończone oraz wykorzystać do wyrażania całek. Ogólna formuła tego prawa wygląda następująco:

$$F = A_0\Omega_0 + A_1\Omega_1 + A_2\Omega_2 + \dots$$

Jednak jest to, według Wrońskiego, tylko symboliczna postać obejmująca wszelkie konstrukcje, w ramach których występują nieskończone operacje, dające możliwość obliczeń danej wielkości przy pomocy innych (sam algorytm Euklidesa, konstrukcja zbioru Cantora, i wiele innych, są też postacią prawa najwyższego). Udowodnienie tego wzoru w sposób matematyczny (z powodu jego maksymalnej ogólności odnosi się nie tylko do matematyki) jest niemożliwy. Dowód jest możliwy tylko dla ustalonych „typów” (np. dla szeregów) tego prawa. Wroński podaje różne przykłady zastosowań. Między innymi pokazał metodę rozwijania funkcji jednej zmiennej  $f(x)$  w szereg postaci  $c_1g_1(x) + c_2g_2(x) + c_3g_3(x) + \dots$ , gdzie dla z góry danych funkcji  $g_i(x)$  trzeba wyznaczyć współczynniki  $c_i$ . W przypadku, gdy  $g_i(x)$  tworzą bazę ortonormalną (względem iloczynu skalarnego) mamy prosty wzór  $c_i = (f(x); g_i(x))$ . Swoje wory Wroński wyprowadzał jednak w sposób czysto formalny (nie przyjmując żadnych specjalnych założeń (np. dotyczących zbieżności szeregu). Dopiero w sytuacjach szczegółowych dokonywał uściśleń. I tak w powyższym przykładzie do wyznaczania współczynników  $c_i$  posługiwał się pomocniczymi wyrażeniami (oznaczał je hebrajską literą szin) nazwane później przez T. Muira (1882) „wronskianami”. Było to nie tylko pionierskie użycie tych wyznaczników, lecz podanie nowej metody obliczeń, obejmującej znacznie więcej przypadków niż powyżej rozpatrywany szereg. Dopiero po latach zauważono, że również w innych dziedzinach matematyki występują analogony wronskianów (np. w geometrii algebraicznej) i że kluczowa jest sama ogólna metoda obliczeń (dlatego można by tę metodę nazwać metodą Wrońskiego). Ponieważ metoda ta może być stosowana w bardzo różnych działach matematyki, pokazując tym samym ich wspólną podstawę i jedność, odkrycie polskiego uczonego sięga samych podstaw matematyki<sup>20</sup>.

Ponadto Wroński proponuje, aby nieskończoność stała się pełnoprawnym obiektem matematyki (jak i innych nauk). Dlatego przeciwstawia się wszelkim metodom, które eliminują ją z matematyki. Przyjmował istnienie liczby nieskończonej  $\infty$  i wykonywał na niej operacje arytmetyczne. Proponował też, aby wszyst-

<sup>20</sup> P. Pragacz, *Życie i dzieło Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, [w:] *Hoene-Wroński. Życie, matematyka i filozofia*, Warszawa 2008.

kie teorie matematyczne, poza geometrią, sprowadzić do teorii algorytmów (teorii algorytmii, jak ją nazywał). Pokazywał, w jaki sposób z kilku podstawowych algorytmów można konstruować inne algorytmy oraz kolejne pojęcie i struktury matematyczne (w ramach teorii liczb, analizy matematycznej, algebry, równań różniczkowych i innych). Pokazywał jak niewłaściwą jest nazwa „analiza matematyczna”, wobec całej masy metod nieanalitycznych w niej stosowanych. Z tym argumentem zgodziła się w całej rozciągłości Komisja Akademii Paryskiej, oceniająca pracę Wrońskiego.

Rozpoczął też Wroński badania ułamków łańcuchowych i iloczynów nieskończonych, dostrzegając ich ogromne znaczenie dla matematyki (szczególnie w przypadku ułamków funkcyjnych). Dzięki swojej metodzie rozwiązał problem interpolacji funkcji jednej zmiennej i kolejne rozwiązania. Stosowane przez Wrońskiego funkcyjne ułamki łańcuchowe nazwał A. Lascaux „ułamkami łańcuchowymi Wrońskiego”<sup>21</sup>.

Kolejne lata przynoszą serię wydanych książek matematycznych: *Introduction à la philosophie des mathématiques et technie d’algorithmie* (Wprowadzenie do filozofii matematyki oraz technia algorytmii, 1811), *Résolution générale des équation de tous les degrés* (Ogólne rozwiązania równań wszystkich stopni, 1812), *Refutation de la théorie des fonctions analitiques* (Krytyka teorii funkcji analitycznych Lagrange’a, 1812), *Philosophie de l’infini* (Filozofia nieskończoności, 1814), *Philosophie de la Technie Algorithmique* (Filozofia technik algorytmicznych, trzy tomy – 1815, 1816, 1817), „*Critique de la théoeie des fonctions génératives*” de Laplace (Krytyka teorii funkcji generujących Laplace’a, 1819).

Szczególne kontrowersje wzbudzała praca z 1812 r., w której podał rozwiązania równań algebraicznych wszystkich stopni. W tym bowiem czasie zostało udowodnione twierdzenie (P. Ruffini), że wielomiany stopnia większego niż 4 nie posiadają ogólnych rozwiązań wyrażalnych przez pierwiastniki (czyli przez wyrażenia algebraiczne utworzone przy pomocy działań arytmetycznych i pierwiastkowania). Jednak Wroński w swoich wzorach stosuje narzędzia transcendentalne (z więc z użyciem liczby nieskończoność, czyli operację przejścia do granicy) i tym samym omija ograniczenia twierdzenia P. Ruffiniego.

Podstawowe znaczenie miała też krytyka teorii analitycznych Lagrange’a przeprowadzona w drugiej pracy z 1812. P. Lagrange proponował oparcie interpretacji pojęcia pochodnej funkcji na rozwijaniu funkcji w szereg Taylora (kolejne pochodne pojawiają się jako współczynniki w tym rozwinięciu). Tym samym chciał uniknąć operowaniem, rodzącym trudność, pojęciem „nieskończenie małej” (różniczki). Wroński natomiast proponował traktować różniczkę jako pojęcie

---

<sup>21</sup> A. Lascoux, *Symmetric functions and combinatorial operators on polynomials*, CBMS Regional Conf. Ser. in Math. 99, Amer. Math. Soc., Providence 2003.

pierwotne (w duchu Leibniza) i pokazywał, że propozycja Lagrange'a znacznie ogranicza zakres stosowania pochodnej (i przez to blokuje rozwój matematyki). Jak pokazała historia matematyki, uwagi Wrońskiego okazały się słuszne.

Istotne znaczenie ma praca (pozostała w rękopisie), poświęcona filozofii geometrii. Jest ona uzupełnieniem do pracy poświęconej filozofii algorytmii (czyli algebrze i analizie). Pokazuje w niej, że, w odróżnieniu od algorytmii, przedmiotem geometrii jest przestrzeń należąca do świata fizycznego (ogranicza więc geometrię do trzech wymiarów).

Od roku 1818 rozpoczął się okres zastosowań filozofii absolutnej do zagadnień technicznych oraz innych poza-naukowych obszarów. Po propozycji reformy nauki, mamy działania i prace zmierzające do reformy społecznej i religijnej – miały one dopełniać tę wcześniejszą. Wtedy rodzi się koncepcja mesjanizmu jako wielkiej syntezy nauki i religii. Wroński uważa, że bez tej syntezy (dokonanej przy pomocy filozofii absolutnej, praktycznej i teleologicznej) cywilizacja będzie przechodzić przez kolejne niszczące ją wstrząsy rewolucyjne (będące próbą usunięcia narastających sprzeczności kulturowych). W tym celu rozpoczyna propagowanie swojej idei: wydaje kilka numerów czasopisma „Sfinks” oraz „Ultra”, pisze memoriał do papieża Leona XII, memoriał do carów, do Napoleona, *Odezwę do narodów słowiańskich* (jedynie Słowianie są w stanie zbudować przyszłość Europy i świata poprzez syntezę Wschodu i Zachodu oraz mentalności germańskiej i romańskiej), opracowuje książki: *Encyklopedię absolutną*, *Prolegomena do mesjanizmu*, *Prodrom do mesjanizmu*, *Reformę absolutną czyli finalną wiedzy ludzkiej* oraz zakłada organizację „Unia Antynomialna” (jej zadaniem było propagowanie idei nowego stronnictwa metapolitycznego, aby powstrzymać nadchodzące ruchy rewolucyjne i w oparciu o syntezę liberalizmu i konserwatyzmu, dobra i prawdy, zbudować harmonię społeczną i zapewnić pokój).

Istnieje cała seria wynalazków Wrońskiego, będących przykładem praktycznej realizacji jego systemu filozoficznego. Konstruuje „teleometr morski” – przyrząd do obliczania długości geograficznej na morzu (przebywa w latach 1820–1822 w Anglii i nieskutecznie ubiega się o nagrodę w konkursie ogłoszonym przez *Commissioners for the Discovery of the Longitude at Sea*), pierścień arytmetyczny, arytmoskop, projekt kalkulatora uniwersalnego (te urządzenia miały sprawić, że arytmetyka stanie się wiedzą powszechną), układa „kanon logarytmów” – prostą w użyciu „kieszonkową” tablicę logarytmów, wieczysty kalendarz i tablice refrakcji światła (cechą tych tablic była prostota i łatwość stosowania); następnie opatentowuje „szyny ruchome” (prototyp pojazdów gąsienicowych) oraz „koła żywe” (pomysł resorów pneumatycznych). Te ostatnie wynalazki pokazywały w jaki sposób rzeczywistość realizuje połączenie własności sprzecznych



(była realizacją prawa tworzenia, łączenia w całość tego, co z jednej strony stałe, a z drugiej dynamiczne, zmienne).

#### 4. Filozofia absolutna

W swoim głównym dziele *Prolegomena do mesjanizmu*, Hoene-Wroński wymienia kilka podstawowych zadań jakie stawia przed swoją filozofią i zarazem przed filozofią w ogóle<sup>22</sup>. Przede wszystkim pisze o ostatecznym ugruntowaniu prawdy na ziemi, a poprzez to zrealizowanie celów filozofii absolutnej, zreformowanie wszystkich nauk, spełnienie religii i wyjaśnienie historii. Oczywiście to nie koniec spodziewanych przez Wrońskiego efektów swoich rozwiązań. Uważa bowiem, że jego mesjanizm odkryje i ukaże najwyższe cele państw oraz przeznaczenia narodów a także ustali sens życia człowieka na ziemi – jego absolutny kres.

Filozofia prawdziwa nie jest zależna od żadnej wiedzy, zajmuje się bowiem tym, co tę wiedzę warunkuje i tworzy – jest wiedzą o samych aktach wiedzy, poznawania, myślenia. Jest tym samym wiedzą nieuwarunkowaną i autonomiczną, częścią Absolutu. Tę prawdziwą filozofię (dlatego) nazywa Wroński filozofią absolutną. Musi ona uwolnić się od świata zjawisk, nie opierać się na doświadczeniu zmysłowym, lecz odkrywać same zasady, leżące u podstaw myślenia, doświadczenia i poznawania. Tym samym będzie ona filozofią dla wszystkich nauk o świecie fizycznym – poprzez odkrycie praw podstawowych, na których te nauki są ufundowane. Wroński pokazuje, że filozofia matematyki jest pierwszą częścią filozofii absolutnej, która ujawniła się w dziejach cywilizacji, a najważniejszym jej elementem jest najwyższe prawo algorytmiczne, mające być podstawą reformy wszystkich nauk.

Doktryna Wrońskiego, oprócz filozofii absolutnej (jest to **filozofia spekulatywna**), jako fundamentu wszystkich nauk, zawiera jeszcze mesjanizm (jako filozofię praktyczną), ukazujący ostateczne cele świata i człowieka. Pokazuje te elementy rzeczywistości, które człowiek winien wytworzyć, aby zrealizować się jako istota rozumna i dopełnić wszechświat. **Mesjanizm**, domykając doktrynę od strony celów świata, stanowi filozofię nauk o moralności i innych nauk praktycznych (odnoszących się do religii, polityki, prawa, ekonomii itd.). I o ile w części spekulatywnej chodzi o odsłonięcie i generowanie prawdy, o tyle w części praktycznej mamy ukazywanie i tworzenie dobra. Generowanie prawdy polega na odkrywaniu praw rządzących przyrodą (jest więc ukazywaniem deterministycznej natury świata), natomiast tworzenie dobra wiąże się z samorzutnym i wolnym działaniem rozumu i pokazywaniem potrzeby wolności w realizacji celów świata.

<sup>22</sup> J. M. Hoene-Wroński, *Prolegomena do mesjanizmu*, tł. J. Jankowski, Lwów-Warszawa 1922.

Są to jednak elementy sprzeczne i heterogeniczne, dlatego potrzebny jest jeszcze trzeci dział doktryny, który połączy te dwa poprzednie w jedno – jest to **filozofia teleologiczna**. Zapewni ona harmonię między bezwładnością i zdeterminowaniem przyrody, a samorzutnością i wolnością rozumu. Ta filozofia buduje poprzez uczucie rzeczywistość piękną, które w aspekcie poznawczym jest ładem świata.

Te trzy rodzaje filozofii (spekulatywna, praktyczna i teleologiczna) wskazują na trychotomię filozoficzną: 1) prawo najwyższe, jako podstawa każdej teorii naukowej czy filozoficznej, będące zasadą powszechną prawdy i początkiem rzeczywistości stworzonych niezależnie od człowieka (ustanawia heteronomię człowieka wobec rzeczywistości stworzonej); 2) problemat powszechny ukazuje w każdym rodzaju wiedzy ludzkiej spełnienie stworzenia przez człowieka, który wprowadza w rzeczywistość wszechświata nowe i nieistniejące wcześniej elementy (ustanawia autonomię człowieka, jego władzę twórczą); 3) zbieg teleologiczny ustalający harmonię między odrębnymi elementami rzeczywistości jest dowodem na istnienie Stwórcy, poprzez ukazanie Jego najwyższej inteligencji i rozumności stworzenia.

Dla budowy filozofii absolutnej i całego systemu kluczowe jest pojęcie „czystego aktu wiedzy” – jest on samorzutny i nadaje światu sens, jest elementem rzeczywistości. Te akty są przedzałożeniowe, całkowicie nieuwarunkowane i, mimo, że ich podmiotem jest podmiot (subiektywny), są obiektywne, gdyż wypływają z jednego źródła, którym jest Absolut. Istnienia takich aktów jest konieczne dla budowania wiedzy. Są one same w sobie dowodem na istnienie rzeczywistości, otwarciem na nią. W tym kontekście podaje nową definicję prawdy, w dwóch wersjach :

1. Epistemologicznej – Prawda jest zgodnością rozumu z samym sobą;
2. Ontologicznej – Prawda jest rzeczywistością wiedzy.

Pierwsza z definicji, mówiąc o „zgodności”, nawiązuje do korespondencyjnej definicji prawdy. Jednak wskazuje, że to rozum jest ostateczną instancją oceniającą i „miejscem”, gdzie zdanie czy myśl „spotykają się” z poznawaną rzeczywistością. Natomiast druga wskazuje, że rzeczywistość jest czymś całkowicie podstawowym, a jej doświadczenie dokonuje się na różne sposoby (przy pomocy zmysłów, apriorycznie lub jeszcze inaczej) - nie możemy z góry założyć w jaki sposób nasza wiedza jest „zanurzalna” w rzeczywistości (czasem jest to metoda empiryczna, czasem racjonalna, czasem emocjonalna).

W tej wielkiej przebudowie świata Wroński widzi matematykę jako pierwszą dziedzinę, która rozpoczyna tę reformę i prototyp, do którego inne dziedziny życia się odwołują. „Już teraz, dzięki istnemu dobrodziejstwu stworzenia, matematyka, i szczególnie matematyka czysta, przedstawia w swych wynikach tę

cechę prawd absolutnych, w którą należy obecnie przyoblec wyniki wszystkich innych nauk. Matematyka jawnie potwierdza w ten sposób istnienie władz wyższych nad doświadczenie, wytwarzających te prawdy specjalne, które przedstawiają cechę absolutną, jakiej doświadczenie żadną miarą nie może nadać własnym swym wytworom”<sup>23</sup>.

To matematyka pierwsza pokazuje rozwiązanie sporu między empiryzmem a racjonalizmem, wskazując na jej związek z rzeczywistością zmysłową i zarazem możliwość dotarcia do tej rzeczywistości w sposób aprioryczny.

## 5. Prawo tworzenia

U podstaw wszelkiego doświadczenia tkwi rzeczywistość (Absolut), która jest rzeczywistością samą w sobie. Ukazuje ona, jako podstawową zasadę świata, absolutną, nieusuwalną jedność. Dwie kolejne zasady (pierwotne) wyłaniające się z rzeczywistości to byt i wiedza. Byt wiąże się z zasadą stałości i konieczności (autotezja, samo-zachowanie), natomiast wiedza odsłania wolność, różnorodność i twórczość (autogenia, samo-tworzenie). Tym samym pojawia się skrajny dualizm i stałe napięcie między zasadami pierwotnymi. W tych trzech zasadach mamy ukazane *arche* – grecką zasadę zasad, początek wszystkiego i mechanizm powstawania wszelkich rzeczy.

Między tymi zasadami pojawiają się wzajemne relacje, które generują kolejne zasady rzeczywistości i rozumu.

1. Relacja wzajemnego określania:
  - a) wiedzy przez byt – otrzymujemy prawdę jako rzeczywistość wiedzy;
  - b) bytu przez wiedzę – otrzymujemy dobro jako rzeczywistość bytu.
2. Relacja równoważenia
  - a) przez prawdę dobra – tworzenia przez prawdę formy równoważnej dobru (jest to dogmat);
  - b) przez dobra prawdy – tworzenia przez dobro formy równoważnej prawdzie (jest to prawo moralne).
3. Relacja oddziaływania (wpływania):
  - a) bytu na wiedzę – powstanie myśli;
  - b) wiedzy na byt – generowanie rzeczy.
4. Relacja harmonii między nieusuwalną heterogenicznością wiedzy i bytu a rzeczywistością, którą będąc absolutną jednością, neutralizuje zarazem wiedzę i byt – tu mamy zasadę celowości, którą dostrzegamy poprzez porządek i piękno.
5. Relacja tożsamości między wiedzą i bytem – powstaje świat jako dzieło stworzenia i zarazem system rozumu.

<sup>23</sup> J. M. Hoene-Wroński, *Geneza filozofii absolutnej*, tł. J. Jachowski, Poznań 1937, s. 75.

Mamy więc jedenaście zasad tworzących prawo tworzenia. Jednak *de facto* w oparciu o trzy zasady pierwotne i pięć relacji możemy wygenerować całość istnienia. W tym schemacie zawarte są dwie drogi: w górę i w dół. Na pierwszej z nich docieramy do rzeczywistości i poznajemy prawo tworzenia (teoria), a na drugiej, przy pomocy prawa tworzenia, tworzymy porządek rzeczy (technia)<sup>24</sup>.

Zauważmy, że propozycja Wrońskiego nie jest jedynie systemem metafizycznym, lecz także opisem mechanizmu generowania rzeczywistości. Tym samym dociera on do fundamentalnej własności *arche* – mechanizmu (sposobu) powstawania świata – która przez całe dzieje filozofii nie była poszukiwana i wskazywana (mimo programu starożytnych kosmologów jońskich).

## 6. Architektonika matematyki. Tablice genetyczne

Tworząc architektonikę matematyki opiera się Wroński na filozofii absolutnej, a dokładniej na prawie tworzenia. To dzięki jego zasadom możemy tworzyć kolejne algorytmy i budować strukturę matematyki.

Przedmiotem ogólnym badań matematyki jest świat fizyczny, a dokładniej jego forma, przez którą Wroński rozumie sposób bytowania świata. Ta forma, na którą składają się czas (forma ogólna wszystkich przedmiotów) i przestrzeń (forma fizyczna przedmiotów zewnętrznych) jest dana a posteriori w doświadczeniu zmysłowym. Matematyka bada więc prawa czasu i przestrzeni. Drugim elementem świata jest jego treść, czyli istota działania fizycznego (przedmiot ogólny badań fizyki). Ponieważ treść i forma są odrębnymi elementami świata, również odrębne są nauki, które się nimi, odpowiednio, zajmują – fizyka i matematyka.

Inaczej niż w przypadku Kanta, czas i przestrzeń są dla Wrońskiego a posteriorycznymi formami zmysłowości; matematyka jest więc nauką obiektywną poznającą prawa tego świata, a nie jedynie formy podmiotowe. Dzięki temu matematyka nie tylko poznaje rzeczywistość, ale jest też w stanie ją generować. Ta kontrrewolucja Wrońskiego, w stosunku do rewolucji kopernikańskiej Kanta, wynika z obserwacji dziejów filozofii i nauki, które pokazują ścisły związek matematyki z doświadczeniem zmysłowym świata. W historiozoficznej koncepcji Wrońskiego matematyka przechodziła przez kolejne etapy, poczynając od matematyki konkretnej (związanej z konkretnymi rzeczami, starożytny Wschód), poprzez matematykę abstrakcyjną (Grecja, od Talesa i pitagorejczyków), ogólną (algebra), uniwersalną (od pojawienia się rachunku różniczkowego) aż po absolutną (od

---

<sup>24</sup> J. Hoene-Wroński, *Messianisme. Apodictique messianique on traité du savoir supremé...*, Paryż 1876, s. 5–14 i XII; tł. H. Rosnerowa, *Prawo tworzenia jako schemat samoródtwa wszelkiej rzeczywistości*, [w:] *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, PWN, Warszawa 1977, s. 156–165.

okrycia powszechnych zasad algorytmicznych przez Wrońskiego). Pojawienie się kolejnych etapów nie oznacza jednak, że poprzednie etapy rozwoju znikną razem z charakterystycznymi dla danego etapu własnościami matematyki. Wraz z rozwojem matematyka nasycza się kolejnymi cechami, wzbogacając swoją strukturę, a nie przechodzi poprzez jakieś rewolucyjne zmiany. Dlatego filozofię absolutną Wrońskiego trzeba również nazwać filozofią uniwersalną, ogólną, abstrakcyjną i konkretną-empiryczną (można powiedzieć, że te cechy to kolejne własności formy świata).

Matematykę, jako naukę ogólną o prawach formy świata, dzieli Wroński na filozofię matematyki oraz matematykę właściwą. Każda z nich operuje innym rodzajem dedukcji. Dedukcja filozoficzna, poprzez stosowanie logicznych i transcendentalnych praw wiedzy, wyprowadza pierwsze prawa matematyki – zasady filozoficzne (droga subiektywna analizy pojęć), które następnie stają się punktem wyjścia matematyki (w sposób obiektywny, przy pomocy dedukcji matematycznej i opierając się na zasadach filozoficznych, wyprowadza twierdzenia). W konsekwencji filozofia matematyki opisuje umysł ludzki, jego relacje poznawcze do czasu i przestrzeni, warunki możliwości poznawczych władz umysłu i prawa wiedzy (jest to część subiektywna badająca treść wiedzy – architektonika matematyki i jej formę – metodologia), ale też samą treść matematyki jako nauki obiektywnej (metafizyka matematyki). W tym znaczeniu, filozofia matematyki jako nauka odrębna od matematyki, jest elementem niezbędnym i podstawowym badań matematycznych.

We *Wstępie do filozofii matematyki* Wrońskiego mamy do czynienia z filozoficzną dedukcją architektoniki matematyki. Nie jest to więc opis istniejącego podziału matematyki na poszczególne jej działy, lecz uniwersalna charakterystyka, dotycząca wszystkich etapów jej rozwoju. Jest to podział subiektywny, jednak dokonany a posteriori, w oparciu o doświadczenie rzeczywistości.

Po podziale matematyki na matematykę czystą i stosowaną, zajmuje się dalej jedynie matematyką czystą, w ramach której wyróżnia trzy gałęzie: algorytmie (bada następstwo chwil czasowych oraz schemat liczby), geometrię (bada połączenie punktów w całość, schemat rozciągłości oraz w sposób jakościowy położenie punktów i schemat położenia) i foronomię (jej przedmiotem jest pojęcie ruchu, rozpatrywane w oderwaniu od pojęcia siły, ujęte poprzez połączenie czasu i przestrzeni). Mamy następującą hierarchię: najbardziej podstawowa jest algorytmia, na której opiera się tak geometria jak i foronomia, natomiast ta ostatnia jest nauką podstawową dla mechaniki<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> J. Hoene-Wroński, *Wstęp do filozofii matematyki*, Warszawa 1937, s. 1-3.

Następnie wyróżnia Wroński fakty i prawa jako przedmiot badań poszczególnych działów matematyki. Znaczenie szczególne ma arytmetyka i algebra – pierwsza z nich zajmuje się faktami liczb, a druga prawami liczb. Podobnie jest w przypadku geometrii, która jest nauką o rozciągłości (i tak faktami rozciągłości zajmuje się geometria szczegółowa, a geometria ogólna prawami rozciągłości).

Kolejnym etapem badań matematyki (i zarazem rozbudową tablicy architektоники) jest podział na teorię i technię (ma to miejsce w ramach algebry i geometrii ogólnej), przy czym teoria jest badaniem i odkrywaniem natury matematyki (jest rodzajem spekulacji nad naturą ilości), a technia ustanawia miarę (jest rodzajem działania), czyli podaje sposoby obliczania danych wielkości (ilości). W ramach teorii powstają twierdzenia, natomiast technia jest systemem metod dowodzenia.

#### *A. Tablica genetyczna algorytmii*

W ramach teorii algorytmii wyróżnia Wroński część elementarną i systematyczną. Wskazuje na istnienie siedmiu algorytmów elementarnych i czterech systematycznych. Te jedenaście algorytmów odpowiada jedenastu zasadom określającym prawo tworzenia. W analogiczny sposób najważniejsze są trzy algorytmy pierwotne, z których można wyprowadzić pozostałe (w oparciu o prawo tworzenia). Dlatego Wroński bada najpierw ich naturę i stopniowo z nich generuje całą teorię algorytmii. To rozumowanie, mimo iż ma kształt dowodów matematycznych, jest oparte na dedukcji filozoficznej i przez to nie posiada ścisłości cechującej matematykę właściwą. Są to jednak badania podstaw matematyki, na których matematyka jest wsparta i z których wyrasta. Błędem jest, według Wrońskiego, mieszanie badań filozoficznych i matematycznych, co miało miejsce przy badaniach podstaw analizy matematycznej i prowadziło do licznych sprzeczności i paradoksów.

Postulat oddzielenia filozofii matematyki od matematyki jest kluczową ideą Wrońskiego. Ta propozycja nie została jednak zrozumiana przez matematyków francuskich, którym ją przedstawiał (Lagrange, Lacroix, Laplace). Uważali oni bowiem, że metody matematyki właściwej są wystarczające, aby zbadać i uściślić podstawy matematyki, rozwiązując pojawiające się sprzeczności. Zauważmy, że kolejne lata rozwoju matematyki pokazały, że niemożliwe jest uniknięcie sprzeczności w podstawach matematyki, gdy traktujemy ją jako samowytłumaczającą się strukturę. Próby zbudowania całego gmachu matematyki na jednej wybranej teorii matematycznej (lub ustalonych metodach matematycznych) jak do tej pory zakończyły się niepowodzeniem (klęska programu logicyzacji, formalizacja czy paradoksy teorii mnogości).

Wroński natomiast proponuje oprzeć całą matematykę na algorytmach, których znaczenie wykracza poza matematykę i dlatego operowanie nimi na począt-

ku (zanim nie zostaną przekształcone w ścisłe algorytmy i metody matematyczne) musi mieć charakter „dowodów” i argumentów filozoficznych.

U podstaw tkwią więc trzy algorytmy pierwotne: sumowania, stopniowania oraz reprodukcji, przy czym algorytmy sumowania i stopniowania są sobie przeciwstawne (nie można ich z siebie nawzajem wyprowadzić ani zredukować jeden do drugiego). Algorytm sumowania oparty jest na prostym schemacie  $A + B = C$  (rozpatrywane ilości są nieciągłe i ekstensywne), natomiast stopniowania na schemacie  $A^B = C$  (tutaj znów ilości mają charakter ciągły i intensywny). O ile sumowanie jest zwykłym zebraniem elementów (ich skupieniem), o tyle stopniowanie prowadzi do „wzrostu ilości” (ma charakter narastania).

Trzecim z algorytmów pierwotnych jest algorytm reprodukcji o schemacie  $A \times B = C$ . Ma on charakter neutralny i pokazuje jednorodność heterogenicznych w stosunku do siebie algorytmów sumowania i stopniowania (łączy nieciągłość z ciągłością, własność ekstensywności z własnością intensywności).

To połączenie daje nam podstawowe prawo stopniowania, którego szczególnym przypadkiem jest dwumian Newtona, a wygląda ono następująco:

$$(A + B)^C = A^C + \frac{C}{1} A^{C-1} B^1 + \frac{C(C-1)}{2} A^{C-2} B^2 + \dots$$

To prawo jest kluczowym narzędziem przy wyprowadzaniu kolejnych algorytmów.

Przy rozważaniu algorytmów elementarnych pojawia się u Wrońskiego bardzo silne założenie antropologiczne. Przypisuje każdy z tych algorytmów do odpowiednich trzech władz ludzkiego umysłu: algorytm sumowania do władzy rozsadku, stopniowania do rozumu, a reprodukcji do władzy sądenia. Zakłada, że istnieją jedynie te trzy władze umysłu (kantowska antropologia i teoria poznania) i że dlatego „nie może istnieć dla człowieka innych funkcji algorytmicznych, jak te, które albo bezpośrednio opierają się na trzech tych algorytmach pierwotnych, albo pochodzą od tych algorytmów”<sup>26</sup>. Myślę, że można przyjąć rozszerzoną koncepcję filozofii Wrońskiego. Przy założeniu, że algorytmy pierwotne są związane ściśle z konkretnymi władzami umysłu, otrzymujemy, że wraz ze wzrostem wiedzy na temat umysłu ludzkiego i jego władz, ulegnie również zmianie liczba i charakter algorytmów pierwotnych, na których zbudowana jest cała nauka.

W kolejnym etapie przez połączenie algorytmu reprodukcji z algorytmem sumowania i stopniowania, dostajemy dalsze algorytmy: numeracji  $A_0\phi_0(x) + A_1\phi_1(x) + A_2\phi_2(x) + \dots$  oraz fakultetów  $\phi_0(x) \cdot \phi_1(x) \cdot \phi_2(x) \cdot \dots$

<sup>26</sup> J. Hoene-Wroński, *Wstęp do filozofii matematyki*, s. 7.

Zauważmy, że algorytm numeracji pozwala na generowanie kolejnych liczb. Przykładowo, jeśli  $\phi_k(x) = 10^k$  otrzymujemy klasyczny rozkład liczby naturalnej przy podstawie 10 tzn.  $n = A_0 10^0 + A_1 10^1 + A_2 10^2 + \dots$

Stosując dalej konsekwentnie relacje wynikające z prawa tworzenia generujemy kolejne algorytmy. Jeśli będziemy chcieli określić przy pomocy faktorielów numerację (czyli przejść od numeracji do faktorielów), to będziemy musieli znaleźć pewną funkcję  $\phi$  spełniającą warunek:

$$\phi(x_1) + \phi(x_2) + \phi(x_3) + \dots = \phi(x_1 \cdot x_2 \cdot x_3 \cdot \dots)$$

Łatwo zauważyć, że powyższy warunek spełnia funkcja  $\phi$  realizująca zależność  $a^{\phi(x)} = x$ , gdzie  $a$  jest wielkością stałą. Po przekształceniach, z wykorzystaniem prawa stopniowania, otrzymuje Wroński wyrażenie nieoznaczone

$$\left(\frac{0}{0}\right) \text{ określające funkcję } \phi: \quad \phi(x) = \frac{x^{\frac{1}{\infty}} - 1}{\sqrt[\infty]{a} - 1}.$$

W tych przekształceniach stosuje przekształcenia transcendentne, czyli używa wielkości nieskończonej  $\infty$ . Tę postać funkcji  $\phi$  nazywa podstawowym prawem teorii logarytmów, a poprzez zastosowanie kolejno raz operacji transcendentnej (mnoży licznik i mianownik przez wielkość nieskończenie dużą), otrzymuje tak w liczniku jak i w mianowniku wielkości skończone. Otrzymana forma jest logarytmem o podstawie  $a$ :

$$\phi(x) = \frac{\infty(x^{\frac{1}{\infty}} - 1)}{\infty(\sqrt[\infty]{a} - 1)}.$$

Z tej formy można wydobyć liczbę Eulera  $e$  jako taką liczbę  $a$ , dla której powyższa forma jest „najprostsza” (mianownik przyjmuje wartość 1). Jeśli bowiem

$$\infty(\sqrt[\infty]{a} - 1) = 1$$

to po prostych przekształceniach otrzymujemy

$$a = \left(1 + \frac{1}{\infty}\right)^{\infty}$$

co znaczy, że  $a = e$ . Powyższa funkcja przyjmuje wtedy postać

$$\infty(x^{\frac{1}{\infty}} - 1)$$

i nazywamy ją logarytmem naturalnym  $\ln$  (czyli logarytmem o podstawie  $e$ ).



W podobny sposób pokazuje Wroński, jak przy pomocy numeracji otrzymać fakultety, co sprowadza się do znalezienia funkcji  $\psi$  spełniającej własność:

$$\psi(x_1) \cdot \psi(x_2) \cdot \psi(x_3) \cdot \dots = \psi(x_1 + x_2 + x_3 + \dots).$$

Aby wyznaczyć funkcję  $\psi$  znów trzeba zastosować operację transcendentną – tym razem jest to użycie wielkości  $\sqrt{-1}$  czyli tzw. wielkości urojonej  $i$ . Szukana funkcja musi być postaci  $\psi(x) = a^{mx}$  i, aby otrzymać nowy rodzaj funkcji trzeba wyjść poza potęgi rzeczywiste  $m$ . „Lecz, gdy wykładnik  $m$  zawiera nieskończoność albo jest urojony, funkcja ta wychodzi poza klasę zwykłego algorytmu stopniowania, ponieważ jest ona możliwą tylko przez wpływ kierowniczy rozumu, który czyni ją wtedy funkcją transcendentną. Otóż, wypadkiem, kiedy wykładnik  $m$  zawiera nieskończoność, jest wypadek logarytmów czyli funkcji, które tylko co rozpatrzyliśmy; pozostają tedy w niniejszym zagadnieniu funkcje rzeczywiste nowe tylko w wypadku, kiedy wykładnik  $m$  jest urojony”<sup>27</sup>. Szukaną funkcją okazuje się funkcja  $e^{ix} = \cos x + i \sin x$ <sup>28</sup>.

Zauważmy, że kluczowe są w całym rozumowaniu dwa argumenty „filozoficzne”. Po pierwsze, kiedy chcemy otrzymać nowy rodzaj bytów matematycznych, potrzebne jest użycie „operacji transcendentnych”, a są to operacje z użyciem wielkości nieskończonych lub urojonych. Pozwalają one przekroczyć wewnętrzne struktury umysłu, są jednak konkretnym (idealnym i racjonalnym) wytworem umysłu, nie mającym nic wspólnego z „nieracjonalnością” czy „urojeniem”. Dlatego Wroński proponuje wielkości niewymierne (nieracjonalne) nazywać wielkościami racjonalnymi, a urojone idealnymi. Po drugie, istotny dla Wrońskiego jest „argument z prostoty” analizowanej struktury. Dlatego liczbę Eulera  $e$  (najprostszą liczbą otrzymaną metodami transcendentnymi) nazywa „liczbą filozoficzną”, a więc mającą fundamentalne znaczenie dla analizy i zrozumienia podstaw mate-

matyki. Również wzór na logarytm naturalny  $\ln x = \infty(x^{\frac{1}{\infty}} - 1)$  (otrzymany w tym samym procesie) ma kluczowe znaczenie filozoficzne. Między innymi pozwala spojrzeć na istotę generacji liczb naturalnych: przekształcając powyższy wzór mo-

żemy otrzymać postać  $x = (1 + \frac{1}{\infty} \ln x)^{\infty}$ . Kiedy  $x$  jest liczbą naturalną  $n$  widzimy w tej postaci jaka jest istota genierowania przez intelekt kolejnych liczb naturalnych.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 14–15.

<sup>28</sup> *De facto* Wroński otrzymuje kilka postaci poszukiwanej funkcji. Są to poza funkcjami sinus ( $f(x)$ ) i cosinus ( $F(x)$ ), analogicznie funkcje sinus i cosinus hiperboliczny oraz sinus i cosinus elip-  
tyczny. Tym samym w jednym prostym wzorze  $\psi(x) = F(x) + \sqrt{\pm 1} f(x)$  otrzymuje całą teorię.

W ten sposób otrzymaliśmy siedem algorytmów elementarnych, wyprowadzonych przy pomocy dedukcji filozoficznej z trzech algorytmów pierwotnych: reprodukcja, sumowanie, stopniowanie, numeralia, fakultety, logarytmy i funkcje trygonometryczne. W konsekwencji zalicza Wroński teorie logarytmów oraz funkcji trygonometrycznych do elementarnych funkcji algorytmicznych (poza tym buduje jednolitą teorię dla liczb rzeczywistych i zespolonych). Wyłącza więc trygonometrię z dziedziny geometrii. „Przede wszystkim trzeba zauważyć, że rozważane funkcje są w istocie algorytmiczne, nie zaś geometryczne, jak mniemano, zdaje się, dotychczas: mają one i koniecznie winny mieć swój początek w algorytmii, której stanowią, jak i potęgi, logarytmy itd., część elementarną i istotną; tylko przez zastosowanie algorytmii do geometrii można je odnaleźć w tej ostatniej, i jest ta okoliczność całkiem przygodna”<sup>29</sup>.

Również algorytmicznie (i w oparciu o dedukcję filozoficzną) wyznacza Wroński liczbę  $\pi$ . Bada dla jakiego  $x$  funkcja  $e^{ix}$ , która pozwala na określenie fakultetów przy pomocy numeracji, jest „najprostsza” tzn., kiedy  $e^{ix} = 1$ . Okazuje się, że liczbą rzeczywistą realizującą tę równość jest liczba  $2\pi$ . W prosty sposób otrzymuje wzór Bernoulliego

$$\pi = \frac{2 \ln i}{i}$$

oraz wzory Eulera  $\pi = 4\left(1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \dots\right)$ ,  $e^{2i\pi} = 1$ .

W podobny algorytmiczny sposób jak liczba Eulera została wygenerowana liczba  $\pi$ . Ostatni wzór ukazuje piękny, bardzo prosty związek między czterema najważniejszymi liczbami, służącymi do pomiarów i obliczeń: 1,  $\pi$ ,  $e$  oraz liczbą idealną (zespoloną)  $i$ .

Wroński w bardzo mocny sposób podsumowuje swoje analizy. „Tu znajduje się ostatni cel rozumu; jest to cel, przynajmniej utajony, który prawodawca ten naszej wiedzy postawił wszystkim tym, którzy do dziś zajmowali się w geometrii poszukiwaniem chimerycznym skonstruowania za pomocą linii stosunku obwodu do promienia koła”<sup>30</sup>.

A z drugiej strony jest to dopiero początek wielkiej konstrukcji matematyki, w oparciu o prawo tworzenia, z trzech algorytmów pierwotnych. Wroński w podobny sposób wyprowadza główne działy ówczesnej matematyki, pojawiają się kolejne algorytmy. Jako kolejne (już w części systematycznej) wyprowadzany jest rachunek różnic i różniczek (różniczkowy), stopni i stopników<sup>31</sup>, rachunek kon-

<sup>29</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>31</sup> Analogicznie jak rachunku różniczkowym, rozpatruje przyrosty wykładników, odpowiednio skończone i nieskończone małe. Jest to nowa teoria proponowana przez Wrońskiego, która nie znalazła kontynuacji.

gruencji (ukazujący harmonię między sumowaniem i stopniowaniem) oraz rachunek równań algebraicznych różnych stopni.

Szczególną wagę przypisuje Wroński do rachunku kongruencji. Jego typem bowiem jest prawo teleologiczne  $x^m \equiv a \pmod{M}$ , będące celem generacji algorytmicznej. To prawo domyka układ trzech praw (wraz prawem najwyższym i zagadnieniem powszechnym) będących fundamentem całej filozofii absolutnej.

Ostatnią częścią teorii algorytmii jest teoria porównania algorytmicznego, która odwołuje się do ostatniej zasady prawa tworzenia: zasady tożsamości. Zawiera teorię stosunków oraz równań (różniczkowych, kongruencyjnych i innych). Wyprowadzenie tych teorii dokonuje się poprzez ukazanie tożsamości algorytmów numeracji i faktultetów.

Technia algorytmii ukazuje jak to, co zostało w ramach teorii poznane może być obliczone: konstruuje więc kolejne metody rachunkowe. Prowadzi po kolei do teorii szeregów nieskończonych, ułamków ciągłych (łańcuchowych), nieskończonych produktów oraz interpolacji. Szczególne zainteresowanie skupia na metodach definiowania logarytmów zespolonych oraz innych funkcji (nazwanych później funkcjami analitycznymi).

W kolejnej części technii algorytmii (tzw. systematycznej) wprowadza i omawia absolutne prawo algorytmii (prawo najwyższe) oraz zagadnienie (problem) powszechny algorytmii.

### *B. Tablica genetyczna geometrii*

Podobnie jak w przypadku algorytmii, geometria dzieli się na teorię i technikę. W ramach teorii, w części ustanowienia geometrycznego (treści geometrii) mamy część elementarną (w której pojawia się teoria prostych, kątów i krzywych) oraz część systematyczną jako teorię brył.

Analogicznie do tablicy algorytmii (rachunek kongruencji), w teorii brył prawo teleologiczne pojawia się jako teoria brył foremnych.

Natomiast w części dotyczącej porównania geometrycznego (formy) wyróżnia Wroński, w części elementarnej, teorię podobieństwa (powierzchni), a w części systematycznej teorię symetrii. Technia geometrii, a więc nauka ukazująca metody mierzenia (tego, co odkrywa teoria), zawiera teorię przekrojów, zastosowań algorytmii do geometrii (w części elementarnej) oraz geometrię rzutową i algorytmiczną, w tym analityczną (w części systematycznej). Prawem najwyższym geometrii jest zasada określania dowolnego punktu przestrzeni geometrycznej przy pomocy trzech współrzędnych liczbowych. Zagadnieniem powszechnym geometrii jest dla Wrońskiego metoda geometrii analitycznej (którą proponuje nazwać geometrią algorytmiczną).

Jak wspomniałem wcześniej Wroński traktuje geometrię jako teorię przestrzeni trójwymiarowej. Ponadto była ona i tak częścią algorytmii w wielkim projekcie algorytmizacji wiedzy. A ponieważ algorytmia jest badaniem czasu, następstwa chwil schemat liczby (jako formy poznawczej i zarazem element rzeczywistości), koncepcja Wrońskiego nie wyklucza pojawienia się geometrii nieeuklidesowych (choć Wroński nic o nich nie mówił). Mieszczą się one w schemacie algorytmii.

### C. Trychotomia matematyczna

W ramach technii pojawia się u Wrońskiego prawo najwyższe (prawo powszechnej generacji ilości) i zagadnienie (problem) powszechne.

Ponieważ prawo najwyższe odnosi się do generacji algorytmicznej, a problem powszechny do porównania algorytmicznego, więc potrzebne jest trzecie prawo łączące te dwa poprzednie – jest to prawo teleologiczne.

Natomiast prawo teleologiczne występuje jako centralny element teorii w części systematycznej łącząc algorytm sumowania i stopniowania, a przede wszystkim uzgadniając dwa poprzednie prawa.

Mamy więc trzy podstawowe prawa matematyki, które Wroński zapisuje w formie następujących typów:

- |                                                          |                        |
|----------------------------------------------------------|------------------------|
| 1. $F = A_0\Omega_0 + A_1\Omega_1 + A_2\Omega_2 + \dots$ | Prawo Najwyższe        |
| 2. $0 + f + a_1f_1 + a_2f_2 + \dots$                     | Zagadnienie Powszechne |
| 3. $x^m \equiv a(\text{mod}M)$                           | Prawo Teleologiczne    |

Ich cechą podstawową jest powszechność oraz naoczność i oczywistość (intuicyjna). Ta trychotomia jest prototypem wszelkiej wiedzy ludzkiej i Wroński przyjmuje ją jako emblemat mesjanizmu. Wszystkie pozostałe obszary wiedzy określa zgodnie z tym schematem. W każdym schemacie wiedzy prawo powszechne jest zasadą powszechną prawdy, wskazuje na rzeczywistość niezależną od wpływu człowieka. Natomiast zagadnienie powszechne wynika w sposób konieczny z prawa najwyższego (przez to umieszcza dzieło człowieka w obszarze rzeczywistości) i daje możliwość realizacji przez człowieka dzieła stworzenia. Dzieje się to jednak przez wytworzenie przez człowieka rzeczy nowych, które bez niego by nie zaistniały (ujawnia moc stwórczą człowieka). Zgodnie z tym prawem człowiek jest bytem autonomicznym. To prawo objawia się więc jako opozycyjne wobec prawa najwyższego, które ukazuje odrębność człowieka wobec Rzeczywistości (Absolutu). Dopiero prawo teleologiczne buduje najgłębszą harmonię między elementami heterogenicznymi i wytwarza prawdziwe piękno. Odkrywając prawo teleologiczne, w każdym obszarze wiedzy, poznajemy koronę stworzenia, najwyższą mądrość Stwórcy i zarazem rozumność dzieła stworzenia.

Zauważmy, że w przypadku geometrii prawo teleologiczne odkrywa teorię wielościanów foremnych (brył platońskich). Platon te bryły uczynił osnową Kosmosu (był nią dwunastościan foremny, najdoskonalsza z brył) i pierwiastków, z których Kosmos jest zbudowany (sześcian – ziemia, czworościan – ogień, ośmiościan – powietrze, dwudziestościan – woda).

Jeśli chodzi znów o prawo teleologiczne algorytmii, to wskazany przez Wrońskiego rachunek kongruencji doprowadził do teorii grup, jednej z najpiękniejszych i mającej ogromne znaczenie w wyjaśnianiu najtrudniejszych problemów nauk matematyczno-przyrodniczych.

### **Joseph Maria Hoene-Wroński's philosophy of mathematics**

In the article I present an outline of Hoene-Wroński's philosophy of mathematics. It is both the foundation of his philosophy and the architecture of the whole mathematics construction. His conception has strict anti-reductive feature. The method of construction mathematical theorems is algorithmic – three fundamental algorithms (summation, graduation and reproduction) are sufficient for drawing all mathematical formulas and theorems. They are based on mind properties and connected to three universal laws: the Highest Law, the Universal Problem and the Teleological Law. It is demonstrated here how some formulas by these algorithms can be achieved, showing the construction of the algorithmic and geometric genetic tables. Moreover, the attempt is to elucidate the historical and personal context of Wroński's output and differences between his doctrine and Kantian epistemology.



**Stefan Konstańczak**

Henryka Elzenberga „religia wartości”  
Henryk Elzenberg’s “religion of values”

**Agnieszka Smolicka**

Rola Elzenberga i Czeżowskiego w ukształtowaniu problematyki  
i koncepcji wartości w polskiej filozofii XX wieku  
A role of Elzenberg and Czeżowski in development of issues  
and concept of values in Polish philosophy of the 20<sup>th</sup> century

**Tomasz Knapik**

Zagadnienie wartości w pismach filozoficznych Floriana Znanickiego  
A problem of values in philosophical writings of Florian Znanicki





STEFAN KONSTAŃCZAK

---

## Henryka Elzenberga „religia wartości”

Henryk Elzenberg (1887–1967) za swego życia pozostawał jakby na uboczu głównego nurtu rozwoju polskiej filozofii. Dopiero po jego śmierci uczniowie zgromadzili i poddali gruntownej analizie jego dorobek intelektualny, a przy okazji zwrócili uwagę na fakt, że jego przemyślenia dotyczyły najbardziej fundamentalnych problemów filozoficznych, a co ważniejsze, próbował także problemy te rozwiązywać. Choć w polskiej filozofii okresu międzywojennego i zaraz po wojnie nie brakowało wybitnych filozofów, to właśnie dzięki temu Elzenberg zajął w niej miejsce szczególne, gdyż cała jego twórczość jest zapisem zmagania ludzkiego intelektu o zrozumienie zarówno otaczającego świata, jak i świata ludzkich przeżyć. Zasłynął między innymi jako bezkompromisowy krytyk wszelkich rozwiązań, które tylko opisywały problem, pomijając trud znajdowania rozwiązania. Uprawiał więc filozofię w duchu sokratejskim, jako niespokojny duch, który dopóty zмага się z problemem i uparcie poszukuje jego rozwiązania, dopóki go nie znajdzie. Z tej racji nader często był autorem licznych wystąpień polemicznych i często wdawał się w dyskusje o nurtujących go problemach, także z osobami spoza środowiska naukowego. Wynikiem tego były niekiedy przyjaźnie (Czeżowski, Wallis, Herbert), ale znacznie częściej nieukrywana nieprzychylność środowiska naukowego. Zastanawiające jest to, że nigdy nie był wiązany, czy to towarzysko czy emocjonalnie, z osobami, które nie należały do ówczesnych elit intelektualnych. Łatwo jest jednak wytłumaczyć ten fakt, jeśli zaakceptuje się, że Elzenberg nie tylko głosił określone poglądy, ale w swoim życiu starał się nim być wierny. Zgodność słów z czynami była dla niego fundamentalnym wyznacznikiem wartości człowieka.

Choć o Elzenbergu napisano już wiele prac naukowych, i był on przedmiotem obrad wielu konferencji naukowych, to nadal jest to wielce zagadkowa po-

stać w polskiej filozofii. Dlatego analizując jego poglądy ciągle stawia się też pytanie o ich źródła i wewnętrzne uzasadnienie. Sam filozof bowiem jakby nie dbał o zewnętrzną formę ich wyrażania, a z drugiej zaś strony gorączkowo pracował nad ich usystematyzowaniem i wprowadzeniem do obiegu naukowego. Podejmując zatem próbę określenia tych uwarunkowań autor nie kieruje się przekonaniem, że w jednym krótkim szkicu uda się odtworzyć Elzenbergowską drogę do własnego systemu filozoficznego. Niemniej jednak bez próby zrekonstruowania jej przebiegu poglądy toruńskiego filozofa mogą się niekiedy wydawać tylko garścią rzuconych metafor kunsztownie ujętych w słowa, ale niemających związku z rzeczywistością oraz tradycją naukową. Takie rozumowanie byłoby jednak wielce nietrafne i dlatego warto prześledzić zmagania Henryka Elzenberga z samym sobą oraz jego uporczywą walkę o to, by jego poglądy zyskały prawo obywatelstwa w nauce. Zmierzając w tym kierunku poniższy tekst nie odwołuje się prawie wcale do wcześniejszych opracowań na temat sposobu filozofowania Elzenberga, ale opiera się niemal wyłącznie na analizie oryginalnych, często dotąd niepublikowanych, tekstów tego filozofa<sup>1</sup>.

## O indywidualizmie Elzenberga

Nie ulega wątpliwości, że stanowisko filozoficzne Elzenberga wynikało z pesymistycznego zapatrywania na naturę ludzką. Był on bowiem przekonany o tym, że pozostawianie spraw ważnych do rozstrzygnięcia ogółowi prowadzi do deprecjacji dotychczasowego dorobku kultury i uwiądnięcia wartości ważnych dla człowieka. Zarazem jednak dostrzegał, że w tym zuniformizowanym, pozbawionym cech indywidualności tłumie, pojawiają się niczym perły ludzie, których stan istniejący nie zadawała, którzy chcą czegoś więcej, co wykracza poza ramy tego, co już jest dane. Dzieje ludzkości byłyby więc czymś na kształt rywalizacji tych nielicznych z szarą masą pielęgnującą przeciętność. Dostrzec w tym można rysy zarazem filozofii Schopenhauera, Nietzschego, a nawet popularnego w jego czasach katastrofizmu. Przekładało się to na jego pesymizm historiozoficzny:

Dzieje ludzkie, w głównej swej masie, są przeładowane złem i co nielepiej, na wskroś przepojone ślepotą i tępotą w rzeczach wartości; trudno się w nich dopatrzeć jakiegoś sensu, który by je jako całość usprawiedliwiał. A jednak, na tym tle mrocznym, pojawiają się nie tylko luźne, mniej lub więcej jednostkowe przebłyśki, ale mniejsze lub większe, liczebnie zawsze oczywiście ograniczone, niemniej przecie nie tak już znikome, nie tak całkiem pozbawione jutra ruchy zbiorowe,

---

<sup>1</sup> Zainteresowanych pełną biografią oraz syntetycznym opracowaniem drogi twórczej Henryka Elzenberga odsyłam do publikacji Włodzimierza Tyburskiego, *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006.

świadczące o wysiłku człowieka, by się etapami wzniesć ponad siebie. Ruchy takie rodzą się, rosną, rozbijają o niezwykły, wieczny opór ludzkiej natury i giną, w świadomości potomnych zostawiając ślad wyraźny lub nikły, czasem echo tylko, czas niepokój i jakby wyrzut sumienia<sup>2</sup>.

Ta nieliczność nie miała oznaczać jednak dobrowolnej rezygnacji ze starań o to, aby zmienić niedoskonały stan istniejący i podnieść kulturę ludzką kondycję na wyższy poziom. Zło nie jest bowiem czymś wpisanym w dzieje, ono wiąże się w pewien sposób z rezygnacją z własnych możliwości. Dlatego tłum w swej masie jest anonimowy i niemoralny, w nim bowiem ludzie dobrowolnie rezygnują ze swej indywidualności, prawdziwie moralne mogą być zatem tylko jednostki. Dzieje ludzkości przebiegają więc jakby skokowo, od stanu, w którym szara masa nijakości konserwuje stan istniejący, do stanu, w który pojawią się owe „perły”, które swym blaskiem rozjaśnią ową powszechną bylejakość i szarość, przez to nadadzą dziejom nowego sensu i blasku. Zaczynem tego procesu są wartości utrwalone w kulturze. Tkwia one jakby w każdym człowieku ukształtowanym przez tę kulturę, ale w stanie uśpionym, potrzebna jest tylko iskra, która je rozbudzi.

Dlatego Elzenberg twierdził, że:

Pewną natomiast jest rzeczą, że jakiś czas po odpływie jednej takiej fali jawi się zawsze poryw nowy, czy to z poprzedniego wywodzący się wprost, czy to zrodzony z dążeń wspólnych, czasem prastarych, nigdy jednak bez jakiegoś związku z przeszłością, [...] i obok wielkiej mętnej rzeki dziejów ogólnych, toczącej swój piach i swe zbrodnie, zaczyna płynąć jak gdyby strumień drugi, mniej obfity, mniej ciągły, strumień dziejów „małych”, ale tych właśnie, poprzez które całość nabiera sensu a zło tamtych jest odkupione<sup>3</sup>.

Zarazem jednak zaznacza później, że „te wszystkie wielkie światła w ciemności nigdy długo w swej sile nie trwały”. Dlatego przywołał słowa Ernesta Renana: „trzeba się przyzwyczaić do »istnienia świata, w którym dużo zła służy za warunek dla trochy dobra«”<sup>4</sup>, ale pozwalałoby to zarazem zachować nadzieję nadziejścia zmian na lepsze. Nie można zatem nikogo ani niczego przekreślać z góry, gdyż nam się wydaje, że zła jest więcej niż dobra, ale nadzieja za to zawsze jest oczekiwaniem na dobro.

Oznacza to jednak nieuchronną konfrontację tego typu „porywów” ze stanem istniejącym. W świecie idei, jego zdaniem, obowiązywała także zasada przetrwania, czyli walki o byt, o dalsze istnienie i możliwość wywierania realnego wpływu na rzeczywistość. Filozofia jest przecież „targowiskiem idei”, na który każdy może

<sup>2</sup> H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, „Znak” 1948, nr 5, s. 398-399.

<sup>3</sup> Tamże, s. 399.

<sup>4</sup> Tamże, s. 415.

przyjść z własnym produktem, ale nie każdy swój produkt sprzeda. Owo „targowisko” spełnia jednak niezwykle istotną rolę w kulturze, bo zapewnia, że nic, co ważne nie zginie pod warunkiem, że zostanie wpierw ogłoszone. Odwaga intelektualna jest więc pierwszym przymiotem każdego filozofa, bo musi potrafić nie tylko wygłosić swój pogląd, ale także go obronić przed poglądami konkurencyjnymi. „Stan filozofowania jest stanem wojny”<sup>5</sup>. Z tej racji filozofowanie uważał za permanentną wojnę, gdyż każdy filozof musi walczyć z ideami, o błędności których jest przekonany, jak i o przetrwanie tych idei, o których trafności jest już przekonany. „Kto się w tej walce nie broni, to znaczy nie atakuje, ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi”<sup>6</sup>. Można nawet wyciągnąć z tego wniosek, że jeśli człowiek swoich przekonań nie poddaje próbie konfrontacji z innymi przekonaniami, czyli nie uczestniczy w takiej walce, to jego poglądy nie mają szans na przetrwanie i utrwalenie się w kulturze. To tak jakby rezygnował dobrowolnie z części swego człowieczeństwa. Twierdził zatem: „Jeżeli ktoś ma ideę twórczą, umiłowaną, to jedyną dla niego formą współżycia ze społeczeństwem jest walka o tę ideę. Wszystkie próby dogadania się, porozumienia, z pominięciem sprawy głównej, zawodzą: prowadzą do odstępstwa od siebie a do tamtej strony zbliżają pozornie tylko, prawie kłamliwie. Przepaść, przesłonięta kłamstwem zostaje”<sup>7</sup>. Takie przekonanie towarzyszyło mu także przez cały okres aktywności naukowej. Nawet rys pesymizmu, jaki dostrzega się w poglądach Elzenberga, nie przesłania jego nadziei na to, że jednak człowiek dysponuje możliwościami pokonania zła. Wystarczy, że nie jest obojętny na wartości funkcjonujące w kulturze, aby dysponował taką siłą. Twierdził zatem: „niczym jest twój duch, póki nie obwarowałaś go siłą”<sup>8</sup>, a ta siła jest wyrazem już uwewnętrznionych wartości.

Studia nad dziejami ludzkości i kształtowaniem się kultury skłoniły go do wyróżnienia dwóch wariantów walki ze złem. Pierwszy z nich to melioryzm charakteryzujący człowieka, który zabiega o to, aby stać się lepszym. Drugą zaś nazywał soteryzmem, który jest właściwy człowiekowi dążącego do wyzwolenia się od zła. Bycie coraz lepszym nie jest jednak gwarantem tego, że nagle wszyscy ludzie staną się moralni. Taką nadzieję przynosi dopiero postawa soteryczna: „»wyzwolenie od zła« [...] przedstawia się [...] jako zdobycie, jednocześnie z nim i od niego nieodłącznych, samych szczytów moralnych: doskonałości, świętości – wszystkiego, o czym najbardziej wygórowana ambicja moralna może zamarzyć”<sup>9</sup>. Człowiek,

<sup>5</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Znak, Kraków 1994, s. 367.

<sup>6</sup> Tamże, s. 367.

<sup>7</sup> Tamże, s. 432.

<sup>8</sup> Tamże, s. 195.

<sup>9</sup> H. Elzenberg, *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Wyd. UMK, Toruń 1966, s. 143–144.

który potrafi przewyciężyć zło jest „arystokratą ducha”, bo nikomu i niczemu nie jest podporządkowany. To właśnie dzięki takiemu postępowaniu człowiek jest w stanie nie tylko zapanować nad sobą, ale również wywierać pozytywny wpływ na innych. Studia nad duchowością Dalekiego Wschodu wykazały mu, że taka postawa jest możliwa nawet wówczas, gdy człowiek staje się przywódcą politycznym. „Istnienie Gandhiego stanowi żywy dowód, że szczyty etyczne są osiągalne, jego obecność zaś wśród nas, żywego wśród żywych, jest rękojmią, że nie odeszły w bezpowrotną przeszłość sprawy największe, że nie wyschły źródła świętości”<sup>10</sup>.

Pod wpływem badań nad duchowością Dalekiego Wschodu dochodzi także do przekonania, że człowiek może tylko na drodze indywidualnego wysiłku przewyciężyć zło, choć nigdy go całkiem nie wyeliminuje. Zło bowiem ma charakter metafizyczny, jest obecne w świecie niezależnie od ludzkich zabiegów. Człowiek może je odsłonić, wydobyć na światło dzienne, ale równie dobrze może odsłonić i dobro. Nie każdy jednak dysponuje mocą przewyciężania zła i odsłaniania dobra. „Dobro w świecie odkrywamy w miarę jak sami stajemy się lepsi”<sup>11</sup>. Droga do tego prowadzi przez zwycięstwo nad samym sobą, a zatem aby czynić dobro dla innych, najpierw samemu trzeba być dobrym. Taki stan rzeczy powoduje, że człowiek dobry, szlachetny, jest zobowiązany czynić dobro, choćby inni tego nawet nie pragnęli. W tym przekonaniu Elzenberga jest nie tylko rys heroizmu, czyli walki o dobro bez względu na indywidualne koszty, ale również rys elitaryzmu. Tylko niektórzy są bowiem w stanie udźwignąć taki ciężar obowiązków. Człowiek zdolny do czynienia dobra musi zatem ciągle doskonalić takie możliwości na.

Rozproszone zapiski zebrane w ramach jednej książki zatytułowanej „Kłopot z istnieniem”, którą powszechnie uznaje się za *opus magnum* Henryka Elzenberga, zostały po raz pierwszy wydane w 1963 r. Był to okres, w który filozof ciężko doświadczony przez chorobę zaczynał się szykować do swoistego rozliczenia ze światem. Wówczas też poddał samoocenie swoje dokonania naukowe. W porównaniu do autorytetów ówczesnej polskiej filozofii, zwłaszcza Tatarkiewicza i Kotarbińskiego, wyglądały one dość skromnie. Na jego wcześniejszy dorobek przed tą publikacją składało się niewiele rozproszonych publikacji, w tym dwie wydane w formie książkowej jeszcze we wczesnym okresie twórczości (*Podstawy metafizyki Leibniza – 1917* oraz *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki – 1922*). „Swoje poglądy przedstawiał więc raczej rzadko i sam do siebie miał pretensje, że stawiając tak wygórowane oczekiwania przed swoimi wypowiedziami skazał się na funkcjonowanie prawie na marginesie oficjalnej filozofii”. Tym niemniej nie sposób nie zauważyć, że zawsze odważnie występował na forach grupujących znanych i cenionych przedstawicieli wszystkich dziedzin filozofii. Chodziło

<sup>10</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 173.

<sup>11</sup> Tamże, s. 278.

tu zwłaszcza o międzynarodowe kongresy filozoficzne oraz krajowe Zjazdy Filozoficzne. Nie unikał tam toczenia polemik z przedstawicielami sposobów filozofowania, których nie podzielał. W tym właśnie upatrywał wypełnienia swego posłannictwa jako człowieka nauki, przedstawiciela elity intelektualnej.

Życie wartościowe, jakie Elzenberg sam starał się prowadzić, to takie, które przyczynia się do wzbogacania kultury. Nigdy zaś takie, w którym człowiek siłą inercji przemierza życie. Wzbogaca się zaś kulturę tylko walcząc o to, by w niej przetrwały wartości, które przyjęliśmy za własne drogowskazy życiowe. O to, by takie życie prowadzić trzeba się starać, wypełniać swoje życie jakąś treścią, kształtować je na swój sposób, a nie żyć tak jak wskazują inni. Człowiek dbający o własną kondycję moralną jest zatem cenny dla swojej kultury, a zarazem zyskuje na wartości w swoich oczach. Wyróżnia się pozytywnie z targanego namiętnościami tłumu, który kieruje się głównie własnym interesem. Zasługuje tym samym na miano „arystokraty ducha”. Zadaniem do wypełnienia przez takich ludzi jest „sztuka, nauka bezinteresowna”, co spełnia podobną funkcję jak kwiat dla rośliny<sup>12</sup>, który dla niej samej ma ogromne znaczenie życiowe, choć dla przypadkowego obserwatora wydaje się tylko ozdobą.

Teoretycznie każdy człowiek posiada „zmysł arystokratyczny”, ale tylko niektórzy są w stanie ukształtować wedle niego swoje życie. Na przeszkodzie w upowszechnianiu się postaw arystokracji ducha stoi „zmysł posiadania”, który u większości budzi „chęć odgrodzenia się od innych ludzi przez osiągnięcie tego co im niedostępne”<sup>13</sup>, zaś to, co łączy arystokratów jest powszechnie dostępne dla wszystkich.

Elzenberg podkreślał również „rys pesymistyczny i rezygnacyjny” tego typu arystokracji, który wynika z braku możliwości wymuszenia czegokolwiek na innych. Arystokraci ducha są zatem zamknięci w pułapce własnych ideałów, których w żaden sposób nie są w stanie urzeczywistnić na drodze, którą postępują pozostali. Poczucie własnej wyższości znajduje tylko wyraz w tworzeniu i unikaniu stania się pospolitymi, czyli tym co toruński filozof zwał ludzką „mierzwą”. Znajduje to także wyraz we wskazaniach, które sama dla siebie formułuje: „Lepiej jest żyć wedle prawa [własnego] acz niedoskonałego, niż wedle prawa innych, nawet lepszego; lepiej jest umrzeć idąc za własnym prawem; prawo cudze jest niebezpieczne”<sup>14</sup>. W tym znaczeniu Elzenberg reprezentował stanowisko znane od czasów Sokratesa, że to co ważne musi się dopiero narodzić, zostać ukształtowane, a nikt tego za nas nie robi. Człowiek musi o to zabiegać i identyfikować a potem być gotowym do obrony w sytuacjach, gdy inni starają się to pomniejszyć

<sup>12</sup> Tamże, s. 36

<sup>13</sup> Tamże, s. 48.

<sup>14</sup> Materiały archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III-181, j. 132, k. 80.

lub zdyskredytować. Arystokrata ducha musi być zdolny do przeciwstawienia się wszystkim pozostałym, mieć moc znoszenia przeciwności losu, a zarazem odwagę głoszenia tego, co uznaje za prawdziwe i godne utrwalenia. W pewnym sensie sam także uważał się za taką postać.

Elzenberg twierdził zatem: „Prawdziwa, mocna indywidualność ludzka jest jak gwóźdź diamentowy, wbity prosto w kosmos na wieki wieków, bez podłożonych zabezpieczających tekturek. Takimi diamentami usiane jest dno wszechstnienia, jak przestwór nocny gwiazdami; nic ich nie łączy prócz tego, że są właśnie takie mocne i wbite – i to jest ich wielkopańska wspólnota”<sup>15</sup>. Z drugiej zaś strony nie pokładał nadmiernych nadziei w zbiorowościach ludzkich, a więc również nie podzielał przekonania o ich dziejowej misji, gdyż w swej masie ludzie nie dostrzegają autentycznych wartości, bo nie potrafią dostrzec znaczenia tego, co uczynili inni, aby ich kultura trwała i rozwijała się. Rys indywidualizmu, jaki Elzenberg nadał swoim rozważaniom nad wartościami przekłada się na jego postrzeganie etyki. W jego interpretacji etyka, to nie nauka, to raczej sztuka, umiejętność autonomicznego wyboru dróg postępowania. „Treść etyki, to treść (wyznawanych) faktycznie ocen i norm etycznych”<sup>16</sup>. Tak pojmowanej etyki nie da się nauczać, jest ona częścią sposobu postrzegania świata i usytuowania w nim własnej osoby, jest więc świadectwem naszego światopoglądu. Natomiast czynniki zewnętrzne determinują nasze zachowania, pozbawiają je tego, co Elzenberg nazywał „wolnością wewnętrzną”<sup>17</sup>. Tylko człowiek wolny jest moralny, a zatem poczucie wolności uznawał za fundamentalny rys wyznawanej przez siebie koncepcji etyki. Dlatego nisko cenił ludzi podporządkowanych determinantom biologicznym, a nawet społecznym. Twierdził przy tym (choć nic nie wskazuje aby wzorował się na Nietzsche), że podporządkowanie się takim wpływom zabija prawdziwą moralność. Dlatego nie można pooddawać się dominującym trendom, bo „Społeczeństwo stale jest w stanie wojny z wszelką moralnością prawdziwą. Jest to walka konkurencyjna: o dusze, które w całości chciałyby się zagarnąć do siebie”<sup>18</sup>.

W przekonaniu Elzenberga nie należy jednak utożsamiać kultury z konkretnym społeczeństwem, czy też sytuować ją wyłącznie w obrębie określonej zbiorowości. Kultura jest bowiem wspólnotą aksjologiczną: „kultura jest ową sferą wartości uznawanych przez zbiorowość”. Dalej zaś zauważył, że sam fakt uczestniczenia w kulturze ma określone znaczenie wykraczające daleko poza indywidualne korzyści, jakie można z tego faktu uzyskać. Kultura bowiem „podnosi wspólnotę ludzka na wyższy poziom, w inną sferę, w inny »rząd«, wspólnota kulturalna

<sup>15</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 300.

<sup>16</sup> H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, „Znak” 1978, nr 2, s. 163.

<sup>17</sup> Zob. H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 181.

<sup>18</sup> Tamże, s. 272.

nie jest już tą wspólnotą naturalną (*quasi-biologiczną*), którą jest na początku<sup>19</sup>. W tym sensie taka wspólnota niejako „promuje” tych, którzy wnoszą wkład w jej rozwój i doskonalenie: „ten kto realizuje wartości, cieszy się wśród zbiorowości u z n a n i e m. To uznanie stanowi nagrodę jego trudu realizacyjnego; w wypadkach szczytowych staje się sławą”<sup>20</sup>. Ta właśnie motywacja o podłożu z pozoru egoistycznym jest czynnikiem rozwoju kultury, ale w żadnym przypadku nie propagandą postaw egoistycznych. Elzenberg podąża tu tropem Arystotelesa, który wprowadził do swej etyki kategorię „słusznej dumy”. Wedle Stagiryty „słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje”<sup>21</sup>. Mówiąc o „opłacalności” wzbogacania kultury nie miał zatem na myśli żadnych gratyfikacji materialnych czy prestiżowych i dlatego nie aprobował wszelkich stanowisk naturalistycznych, które właśnie do tego się sprowadzają. Z drugiej zaś strony zastanawiał się nad tym, jak można wzbogacić kulturę o wartości, dotąd w niej niewystępujące. Nie jest to prosta sprawa, jeśli weźmie się pod uwagę, że kultura jest wspólnotą w wartościach wspólnie aprobowanych. Ostatecznie stanął na stanowisku, że bycie takim prekursorem jest równie „opłacalne”, jak realizacja wartości instrumentalnych, a nawet stawiane wyżej przez społeczeństwo. „Jeżeli ktoś realizuje wartości na razie nie uznane, i walczy o ich uznanie, to pozostaje na terenie kultury. Wnosi swój wkład do kultury i walczy dla niego o prawo obywatelstwa”<sup>22</sup>. Przy takim ujęciu zrozumiałe stają się słowa toruńskiego filozofa, że: „Nie dwunożność czyni ludzi braćmi, ani też wspólne przeświadczenie, że jak od czterech odjąć dwa, zostaje dwa, tylko sposoby czucia i wartościowania”<sup>23</sup>. Stąd rozważa hipotetyczną sytuację, w której dotychczasowa kultura zostaje zastąpiona przez nową, radykalnie odmienną, która na dodatek odrzuca cały dorobek przeszłości. Choć sam pisał, że nie chciałby żyć w kulturze, która odrzuca epokę Odrodzenia, twórczość Spinozy, czy też Słowackiego, to jednak nie zakładał możliwości pokornej własnej rezygnacji z kultury dotychczasowej. Mówił wręcz, że kultura, z którą człowiek się utożsamia jest jego „ojczyzną duchową”, która jeśli jest zagrożona, powinna być broniona wedle posiadanych sił i środków. „Nie wolno wtedy ulec pokusie wchodzenia w »mdłe kompromisy«; trzeba stanąć na wyłomie i, jak mężczyzna, bronić swej duchowej ojczyzny”<sup>24</sup>.

Walka zatem to stan naturalny, który ciągle trwa w świadomości człowieka prowadzi nieuchronnie pomnażania dobra w człowieku, wiedzie do doskonało-

<sup>19</sup> H. Elzenberg, *Motywacja etyczna (wartość w religii i kulturze)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 14.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, 1123b.

<sup>22</sup> H. Elzenberg, *Motywacja etyczna*, dz. cyt., s. 14.

<sup>23</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 145.

<sup>24</sup> Tamże.



ści i sama przez się zwalcza zło. Nie trzeba niszczyć świata zewnętrznego, aby uczestniczyć w walce. Elzenberg dobitnie to wyraził dając siebie za przykład: „Nie będąc – to już najoczywściej i bez możliwości zastrzeżeń! – naturą dostatecznie bojową, by z nieżyczliwością zdarzeń walczyć skutecznie, od razu i pierwszym odruchem poszedłem po linię najlapidarniej określonej słowami: »przewycięzać siebie raczej niż los«<sup>25</sup>. W jednym z zapisków pod datą 16 marca 1916 r. zauważył także, że nie chodzi bynajmniej o samo panowanie nad sobą, bo ono przecież nie zmienia niczego. Nawet reakcje organizmu nadal będą nadal takie same, choć na zewnątrz zachowuje się pozory obojętności. Walka ze sobą, to raczej praca nad sobą, dzięki której człowiek uwalnia się od wszelakich podpowiedzi i determinant mających charakter zewnętrzny. Innymi słowy, jej rezultatem będzie nie tylko uporządkowanie własnego życia zgodnie z tym, co naprawdę się ceni, ale także gotowość do walki w obronie tego, wedle czego to życie się uporządkowało. Samo bowiem uczestniczenie w walce o wartości samo przez się bowiem prowadzi do uświadomienia ich istnienia. „Wartość walki tkwi nie w szansach zwycięstwa sprawy, w imię której się ją podjęło, ale w wartości tej sprawy”<sup>26</sup>. W tej walce człowiek jest samotny, bo gdy walczy w tłumie nie walczy w obronie wartości, ale w czyimś interesie. Dlatego też Lesław Hostyński trafnie zauważył: „Elzenberg był samotnikiem, myślicielem, dla którego jednym z najistotniejszych zadań życiowych stało się zachowanie niezależności intelektualnej i politycznej. [...] Nie stać się »psem na łańcuchu«, do końca pozostać wiernym samemu sobie i wyznaczonym ideałom, to dewiza życiowa Elzenberga”<sup>27</sup>.

## W drodze do systemu

W przedmowie do pierwszego wydania *Kłopotu z istnieniem* Elzenberg tłumaczył się dlaczego ta książka, opublikowana po upływie nieomal czterdziestu lat od wydania poprzedniej, nie ma charakteru typowej publikacji naukowej. Zamiast rozdziałów i uporządkowanych merytorycznie treści, przyjęto w niej chronologiczny układ zapisu. Jest w tym także rysa charakterologiczna autora, gdyż dzięki temu zabiegowi zachowały one powiew autentyczności, niepodporządkowania się sztampowym formom i mogły zyskać aspekt ponadczasowości. Uzasadniał zatem swój wybór następująco: „przydzielając myśl każdą tej właśnie chwili, w której była pomyślana, chciałem im wszystkim odjąć posmak dogmatyczności”<sup>28</sup>. Przy-

<sup>25</sup> H. Elzenberg, *Troska i myśl. O początkach mojego filozofowania*, [w:] tenże, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Znak, Kraków 1966, s. 114.

<sup>26</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 368–369.

<sup>27</sup> L. Hostyński, *Układaczkę tablic wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 1999, s. 276.

<sup>28</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 12.

znał zarazem, że właściwą formą prezentacji wszystkich przemyśleń powinien być autorski system filozoficzny, „ten jednak, nie dopracowany, pozostał, w znacznej części, w brulionach i szkicach”<sup>29</sup>. Nie mogąc zatem oprzeć się na stabilnym układzie systemu, „stawia na indywidualność”, co można rozumieć dwojako, jako zgodę na rozproszenie myśli nie powiązanych w żaden sposób ze sobą, jak i prezentowanie wyłącznie własnego stanowiska. W każdym razie zabieg ten zachował dla polskiej filozofii przemyślenia Elzenberga, które od lat inspirują badaczy jego spuścizny do dalszych poszukiwań, często zmuszając do określenia własnego stanowiska, a przede wszystkim wykazują jak wiele w filozofii jest jeszcze do zrobienia. Niemniej jednak zaledwie będąc świeżo po habilitacji Elzenberg miał jeszcze ambicje budowy takiego systemu: „System, który chciałbym zbudować, to bynajmniej nie system t w i e r d z e ń. To pewien przemyślany stosunek do życia (pewna »postawa«); a »zbudować«, bo chciałbym mu nadać pewną logikę wewnętrzną i spójność”<sup>30</sup>. Dalsze koleje losu, a nade wszystko kilkunastoletnia przerwa w pracy akademickiej w okresie, gdy takie systemy zazwyczaj się tworzy, spowodowała, że ten zamysł nigdy nie został ziszczony.

Jeśli Elzenberg zamierzał wypracować zręby własnego systemu, to niewątpliwie rozpoczął od aksjologii. Jego przemyślenia na temat świata wartości cechuje wyjątkowa spójność, co istotne, nie oddziela od siebie wartości estetycznych i moralnych. Po latach, gdy starał się określić źródła swoich zainteresowań wartościami wspominał, że jego chaotyczne początkowo zabiegi opisania i ontologicznego usytuowania wartości zakończyły się z chwilą, gdy zapoznał się z osiągnięciami ówczesnej filozofii wartości. Początek systematycznych studiów nad wartościami sam wiązał z lekturą książki „O metodzie obiektywnej w estetyce”<sup>31</sup> pióra znanego wówczas poznańskiego estetyka Michała Sobeskiego. Zapewne fakt, że rozpoczął systematyczne studia od estetyki skłonił go do równorzędnego traktowania wartości estetycznych i moralnych. Stworzył później własną oryginalną aksjologię, która sama w sobie zachowuje cechy systemu. Jak sam pisał: „W aksjologii też – której w moim quasi-systemie estetyka i etyka były częściami usadowiłem się ostatecznie jako w swej dziedzinie właściwej; a choć w latach późniejszych pojawiły się inne jeszcze zainteresowania bardzo poważne i niemałe nawet przesunięcia akcentów, jako teoretyk usiłujący myśleć systematycznie nigdy już tej problematyki nie porzuciłem”<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Tamże, s. 13.

<sup>30</sup> Tamże, s. 150.

<sup>31</sup> Elzenberg nie zapamiętał dokładnie tytułu tej książki, chodzi bowiem o: M. Sobeski, *Uzasadnienie metody obiektywnej w estetyce*, Nakładem Akademii Umiejętności, Kraków 1910.

<sup>32</sup> H. Elzenberg, *Troska i myśl*, dz. cyt., s. 131.

Zdawał sobie również sprawę z tego, że wielu filozofów nie traktuje świata wartości jako przedmiotu zainteresowania nauki. Dlatego swoją przedmowę do „Kłopot z istnieniem” zakończył znamienymi słowami, spodziewając się, że sama publikacja może spotkać się z obojętnością a nawet wrogością ze strony innych filozofów, ale: „zawsze jest lepiej być bitym, niż tolerowanym za cenę siedzenia cicho w swym mateczniku”<sup>33</sup>.

Elzenberg pomimo wielkiego obszaru niepewności, który dostrzegął w kwestiach ontologicznych nie ustawał jednak w próbach określenia przedmiotu swoich zainteresowań. Na podstawie studiów z historii filozofii miał już świadomość, że: „Nauka nie uznaje świata wartości. Jest dla niej niedostępny, więc mu zaprzecza. Stąd hegemonia nauki w kulturze pociąga za sobą, u ogółu, albo ignorowanie wartości albo świadome jej deptanie i poniewierkę”<sup>34</sup>. Przyznając aksjologii status nauki musiał jednak określić ontologiczny status wartości. W pierwszej kolejności odrzucił wszelkie rozważania związane z psychologizmem, który sytuowałby je jako pochodną stanów emocjonalnych człowieka, a zatem całkowicie zależnych od niego. Nie wiązał ich też z określonymi społecznymi, bo społeczeństwa przemijają tak samo jak jednostki, ale wartości nadal przecież trwają. Rozwiązanie znalazł dość niezwykle, bo powiązał istnienie człowieka z istnieniem wartości. Oznaczało to przekonanie, że bez człowieka wartości po prostu nie istnieją, a zatem dopóki nie pojawi się istota zdolna zastanawiać się nad swoim istnieniem, dopóty nie można mówić o wartościach. Samoświadomość przy takim ujęciu wiązałaby się z czymś w rodzaju nabycia zdolności przypisania sobie określonych wartości. Człowiek odnajduje zatem swoje człowieczeństwo dopiero sytuując samego siebie w świecie wartości. O tej łączności ontologicznej pisał następująco: „Jak dalece można istnieć nie wierząc w wiecznotrwałość uznawanych przez siebie i najwyżej cenionych wartości? Trzeba wierzyć w obiektywność prawd o nich, podobną do tej, w którą wyposażone są prawdy matematyczne (po Russellovsku, poza empirią); są to wtedy prawdy »wieczyste« (doskonale ponadczasowe), natomiast

<sup>33</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 14. Podkreśla to także w swych zapiskach Mieczysław Wallis: „Lato 1931 r. spędziłem z żoną i podówczas jednorocznym synkiem, w Śródborowie pod Otwockiem. Pewnego dnia, lipcu lub sierpniu, odwiedzili nas tam Elzenberg z żoną. Poszliśmy na spacer i wśród sosen, wrzosowisk i pisaków nadwiślańskich Henryk opowiadał mi o planowanym przez siebie dziele poświęconym teorii wartości. Kładł przy tym nacisk na to, że praca ta, ze względu na swój temat, nie może mieć tego stopnia precyzji pojęciowej i ścisłości argumentacji, jakiej wymagają od prac filozoficznych, np. Łukasiewicz lub Kotarbiński; że musi ona zawierać „intuicyjne” i będzie przeto uważana przez tamtejszych myślicieli za nienaukową. Silnie podkreślał to, co go dzieli od tamtych myślicieli i co sprawia, że nie może on liczyć na ich uznanie” (materiały archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFIS PAN i PTF, Rps. 15, T. I, k. 76).

<sup>34</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 153.

nie mają istnienia, nie tkwią w świecie rzeczy, a więc i »życia« nie mają i, gdy same wartości umierają, umrzeć nie mogą<sup>35</sup>. Oczywiście chodzi tu o to, że dopóki istnieją ludzie, zarazem istnieć muszą także wartości. Relacja ta ma jednak charakter jednostronny, bo: „Wartość nie pożąda istnienia”<sup>36</sup>, natomiast ludzie jak najbardziej chcą utrzymać się w swym istnieniu. Starają się nadać swemu życiu spójną ciągłość i nieprzemijalność, a do tego niezbędne są im wartości, które właśnie te cechy mają. W życiu każdego człowieka mogą zatem pojawić się rozmaite wartości, bo ludzie nie pożądamy tego samego, a nawet dokładają wielu starań, aby się od siebie różnić. Ludzie mogą różnić się pięknie, ale mogą też nie różnić się wcale. Status ontologiczny wartości jednoznacznie nie został jednak rozstrzygnięty, choć Elzenberg, choć nigdzie tego nie wyraził, mimowolnie przyjął stanowisko Schelera, że wartości nie przynależą ani do świata materii ani do świata ducha, ale stanowią jakby odrębną, niezależną sferę.

Ten brak definitywnego rozstrzygnięcia ontologicznego wielce zaważył na próbach konstruowania przez Elzenberga własnego systemu filozoficznego. Tradycja filozoficzna nie dostarczyła mu także zadawalających odpowiedzi.

Powiedziano, że systemy etyczne można podzielić na takie, które naturę ludzką uważają za dobrą i sprzyjają jej rozwojowi, i na takie, które uznają potrzebę hamowania jej, ograniczania tego swobodnego rozwoju. Można to wypowiedzieć jeszcze inaczej, – że szczęścia może człowiek szukać w dwóch kierunkach: albo w rozwijaniu jak najpełniejszej swojej osobowości, poczucia, że się jest, – albo w zatraceniu tego poczucia, w zapominaniu o sobie i swoim istnieniu. Ta druga dążność zaspokajana bywa np. przez myślenie (w którym osobowość człowieka ginie, a zostaje tylko przedmiot myśli) albo przez poświęcenie (w którym człowiek przekreśla siebie, cały pochłonięty przez przedmiot zewnętrzny, dla którego jest czynny)<sup>37</sup>.

Świat wartości zatem musi być podtrzymywany przez ludzi w swoim istnieniu, jeśli człowiek tego nie czyni, wartości po prostu giną. Przy takim ujęciu podtrzymywanie istnienia wartości jest miarą człowieczeństwa. Ten kto tego nie czyni rezygnuje po prostu ze swego człowieczeństwa, degradowuje się do rangi nierozumnej istoty. Zadziwiający byłoby zatem koleje ludzkich myśli, bo Elzenberg dostrzegając takie sprzężenie zwrotne pomiędzy światem wartości a człowieczeństwem mógłby powiedzieć niczym Kant: „Niebo gwiazdziste nade mną prawo moralne we mnie”<sup>38</sup>. Nic zatem dziwnego, że sam później napisał o sobie: „Określo-

<sup>35</sup> Tamże, s. 137.

<sup>36</sup> Tamże, s. 148.

<sup>37</sup> Tamże, s. 17.

<sup>38</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 1984, s. 256. Kontekst mówi o relacji łączącej doskonałość metafizyczną z doskonałością ludzką: „Dwie rzeczy

no kiedyś moją postawę jako »religia wartości« i mimo intencji raczej krytycznej, w jakiej było to powiedziane, jestem gotów określenie to przyjąć”<sup>39</sup>. Dalej zaś oceniając swą drogę twórczą stwierdził, że nie wyobraża sobie, aby w takiej rzeczywistości, w jakiej przyszło mu funkcjonować, jego droga twórcza mogłaby być inna.

Aksjologia była więc dla Elzenberga podstawą dla wszystkich rozważań filozoficznych. Człowieczeństwo bowiem oznacza zdolność do podtrzymywania w istnieniu świata wartości. Nauka tak jak i sztuka są do tego jednym z narzędzi, narzędziem najbardziej efektywnym. Dlatego ostatecznie mógł skonstatować: „System filozofii wartości: gmach ocen w ostatecznej instancji oparty na intuicji, ale uporządkowanych i z których każda byłaby z całą resztą sprzężona, wszystko przy tym – w granicach rozsądku – *ne varietur*; nic nie podległe kapryswi, nastrojowi, płytkiej zmienności”<sup>40</sup>. Takie specyficzne postrzeganie wartości pozwala uniknąć egoizmu i nieuzasadnionego poczucia wyższości, bo każdy przecież może tworzyć kulturę.

Dopełniając swe rozważania na ten temat toruński filozof zauważył:

Podejźmy teraz do sprawy od strony mojego własnego „systemu”, mojej „filozofii wartości”. W logice tego systemu tkwi, że doskonalszym należy czynić to co jest, w ogóle, bez wyróżniania dla swojej własnej osoby. Czy uczynię lepszym siebie czy jakiś inny, równorzędny składnik rzeczywistości, korzyść jest ta sama i, *prima facie*, nie widać rozsądnego powodu, bym miał wybrać siebie samego<sup>41</sup>.

Nie miał zatem nigdy przekonania, że udało mu się wykorzystać posiadany potencjał intelektualny. Miał świadomość tego, że główne dzieło jego życia nie zostało dokończony, co podkreśla w swoich zapiskach Mieczysław Wallis:

W późniejszych latach jego życia nękało go bolesne poczucie tego, że roztrwoił swe zdolności, że niewłaściwie gospodarował swymi siłami, ograniczonymi przez ciągłą walkę z różnymi chorobami i dolegliwościami fizycznymi, że nie zrobił tego, na co może było stać: sądzę, że myślał tutaj zwłaszcza no planowanym przez niego w latach trzydziestych wielkim dziele zawierającym wykład systematyczny jego teorii wartości<sup>42</sup>.

---

napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie. Nie potrzebuję ich szukać ani jedynie domyślać się poza polem mego widzenia jako spowitych w ciemnościach lub [znajdujących się] poza [granicami mego poznania]; widzę je przed sobą i wiążę je bezpośrednio ze świadomością mego istnienia”.

<sup>39</sup> H. Elzenberg, *Troska i myśl*, dz. cyt., s. 131.

<sup>40</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 153.

<sup>41</sup> Tamże, s. 270.

<sup>42</sup> Materiały archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFiS PAN i PTF, Rps 15, T. I, k. 68.

## Postawa twórcza

Elzenberg w pewnym sensie był kontynuatorem modernistycznego przekonania o tym, że artysta (ale także naukowiec), to niepowtarzalna indywidualność, geniusz, który ma za obowiązek, aby swoje nadzwyczajne możliwości nie tyle przekazać w służbę innym, co wskazać innym możliwą drogę, po której powinni podążać, aby realizować zawarty w sobie potencjał. Każdy człowiek ma go w sobie, ale nie był on zależny od urodzenia i statusu społecznego. Najlepszym określeniem, jakie mu się nasuwało dla scharakteryzowania takiej niepospolitej postawy, było dla niego właśnie słowo „arystokrata”. Staje się nim człowiek jednak nie dzięki urodzeniu, ale dzięki pielęgnowaniu bogactwa swego ducha, stąd takich ludzi określał mianem „arystokracji ducha”. W tym też uwidaczniał się rys indywidualizmu, być sobą ale nigdy nie stać się częścią anonimowego tłumu: „Być raczej ostatnim w sferze wysokiej niż pierwszym w skazitelnej i niskiej; raczej zamiataczem w świątyni niż prowodyrem na rynku”<sup>43</sup>.

Autentyczne życie, to życie warte przeżycia, w którym za człowieka nie decyduje przymus biologiczny, czy nacisk społeczny, ale on sam. Siłą napędową dla takich ludzi jest potrzeba urzeczywistnienia wartości. „Potrzeba aby istniała wartość absolutna: potrzeba czegoś, co mogłoby się stać celem dla życia, – albowiem życie, jako przemijające, nie może samo w sobie być celem. (...) podkładem jest tu tedy także chęć wyrwania się ze strachu śmiertelności”<sup>44</sup>. Strach przed życiem ma taki sam wymiar jak przed śmiercią, czyni z człowieka niewolnika własnej cielesności. Dlatego żadne motywacje związane z cielesnością nie powinny decydować o obranym sposobie życia. Tak niecielesny charakter mają właśnie wartości.

W niedatowanym zapisku z 1920 roku Elzenberg dokonuje krytyki utilitaryzmu zarzucając mu zwłaszcza bezsensowność moralnego oceniania działań na podstawie skutków. Przy okazji jednak formułuje własne stanowisko w sprawie wartościowania działań ludzkich:

Ocena czynu według następstw? Jeśli w tej chwili popełniam czyn niemoralny, to moja skaza jest pewna, i już dziś rzeczywista; dobre skutki są problematyczne. Więc nie one mogą być podstawą oceny. Czyny są dobre przede wszystkim o ile ujawniają moją wartość wewnętrzną. O cnocie, jeśli kto chce, wolno powiedzieć, iż jest to „dyspozycja do spełniania czynów dobrych” ale to cnoty bynajmniej nie definiuje. Bo czyn właśnie dlatego jest dobry, że się w nim ujawnia cnota: więc błędne koło<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 134.

<sup>44</sup> Materiały archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III-181, j. 24, k. 4.

<sup>45</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 144.

Słabość utilitaryzmu wiąże się z tym, że źródło wartości umieszcza poza człowiekiem, co prawda w jego zasięgu, ale poza nim. Nie tłumaczy jednak zwłaszcza tego, że te same czyny u dwóch różnych ludzi mogą być oceniane zupełnie odmiennie, a w zgodzie z duchem utilitaryzmu, nie powinny. Elzenberg stojąc na gruncie swego systemu aksjologicznego wyjaśnia ten problem następująco:

Przy tej samej wartości moralnej poglądy dwóch ludzi mogą być różne; i na odwrót: przy dokładnie tej samej treści intelektualnej dwóch filozofii wartość moralną ich twórców – odczytana z samych tych filozofii – wypadnie nieraz ocenić jedną jak najlepiej, jedną ujemnie. Tak byłoby np. z materializmem Lukrecjusza z jednej strony, a z drugiej – z materializmem Hobbesa lub La Mettriego. To, co tu moralnie rozstrzyga, to kierunek woli, tendencja i systemy ocen, które zarówno w wyborze poglądu samego jak i w swoistym sposobie opracowania go dochodzą do głosu<sup>46</sup>.

Wola, aby stanowić podstawę czynu moralnie ocenianego dodatnio, nie może być niczym zewnętrznym determinowana. Wszak w sytuacjach przymusowych nawet uczynione zło nie przenosi się na moralną ocenę sprawcy. Nie powinna zatem dziwić konstatacja Elzenberga, który dostrzegał, że zło mogą wyrządzić tylko ludzie sami sobie, a stąd najważniejsze jest, „żeby jeden drugiemu żadnego dobra nie chciał wydzierać”<sup>47</sup>. Bo o dobro w świecie jest zdecydowanie trudniej niż o zło.

Przekonanie Elzenberga, że zło jest tworem ludzi wynikało z uważnej obserwacji życia społecznego, politycznego i gospodarczego. Przykłady z własnego życia także nie napawały go optymizmem. Dostrzegał po prostu, że bycie dobrym wystawia daną jednostkę na destrukcyjne wpływy zewnętrzne. Chcąc być dobrym to nie tylko trzeba być gotowym do walki, ale i mężnie znosić przeciwności losu, których doświadcza się od zawistnego otoczenia. Stąd wzięła się jego konstatacja: „Ideał arystokratyczny (ten piękny) da się dzisiaj zrealizować chyba na Aldebaranie. Teraz jest czas demokracji i będzie”<sup>48</sup>. Dlatego w świecie dostrzegana jest niewspółmierność dobra i zła, tak jakby tego drugiego było dużo więcej. Analizując prace toruńskiego filozofa wypada raczej zauważyć, że sądził, iż ludzi złych nie ma więcej niż tych dobrych. Zdecydowana większość to rzesza obojętnych, podporządkowanych determinantom zewnętrznym i poza nimi nie szukająca niczego więcej w swym życiu. „I gdyby – tak sobie myślimy – jakiś widz z dalekiej planety mógł spojrzeć na tę naszą Ziemię, nie jako na przedmiot fizyczny, ale jako na symbol widzialny życia duchowego jej mieszkańców, dostrzegłby tam plamę ciemną raczej niż świetlną: co najwyżej, w tej ciemności rozsianą, nieuchwytną jakby fluorescencję. I tylko co czas pewien, z przerwami, zaznaczałyby się tam blaski moc-

<sup>46</sup> Tamże, s. 310.

<sup>47</sup> Tamże, s. 397.

<sup>48</sup> Tamże, s. 157.

niejsze, zapalające się gdzieś w jakiejś duszy i wraz z nią, a najczęściej wcześniej niż ona, gasnące beznadziejnie z powrotem”<sup>49</sup>.

Istotną rolę w uchwyceniu istoty stanowiska Elzenberga wydają się spełniać także jego zapiski czynione podczas lektur książek. Dla przykładu czytając dzieło Richarda B. Brandta *The philosophy of Schleiermacher*, w którym Brandt omawia treści słynnego dzieła *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* wskazując na zawarte w nim treści etyczne. Elzenberg zanotował wówczas cytaty Schleiermacha dotyczący ludzkiej duszy:

Każda ludzka dusza (...) jest tylko produktem dwóch przeciwstawnych sił. Jedną z nich jest walka [o to], by przyciągnąć do siebie wszystko co jest dookoła (...). Druga jest tęsknotą [za tym], by rozciągnąć swój byt zawsze szerzej (...) by siebie zakomunikować, bez zużycia kiedykolwiek siebie samej. Ta pierwsza szuka przyjemności (...). Druga jej nie znosi (...) i chce zapęcznieć wszystko rozumem i wolnością<sup>50</sup>.

Zabiegi drugiego rodzaju nie cieszą się jednak aprobatą ze strony ogółu, który z zazdrości i dla spokoju własnego sumienia, zabiega o podporządkowanie swoim interesom tego typu indywidualistów.

Pod pozorem, że życzliwość dla ludzi jest cnotą wielką i piękną, wyłudza się od jednostki, na rzecz tzw. współżycia, ustępstwa, ustępstwa, ustępstwa, aż do ostatecznego sprzeniewierzenia się sobie, swemu powołaniu swej wierze. Życzliwość jest cnotą tylko dopóty, dopóty jej towarzyszy wciąż żywa, w każdej chwili gotowa wystąpić bojowość, wola walki o swoją sprawę. A tu nie obejdziesz się bez wrogości. Wniosek: zadatki wrogości trzeba mieć w sobie<sup>51</sup>.

Dlatego też w kilku miejscach *Kłopotów z istnieniem* Elzenberg zauważa, że samo bycie moralnym, bycie w porządku względem reguł, nie przesądza o wartości człowieka. Nie jest więc prawdą, że do szczęścia wystarczy mieć czyste sumienie. Celem życia nie może być zatem czystość moralna, bo oznaczałaby ona aprobatę ucieczki od życia.

Dla wyjaśnienia postawy twórczej Elzenberga przydatne wydaje się zatem stanowisko Epikteta, który rozważał miałość istnienia ludzkiego podlegającego tyranii pragnień. W jego mniemaniu skazywało to człowieka na cierpienia z powodu niemożności osiągnięcia czegoś chcianego, względnie wiązało się z cierpieniem związanym z próbą uniknięcia czegoś niepożądanego<sup>52</sup>. Aby uniknąć ta-

<sup>49</sup> H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, dz. cyt., s. 398.

<sup>50</sup> H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Znak, Kraków 1995, s. 412–413.

<sup>51</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 440.

<sup>52</sup> H. Elzenberg, *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, [w:] tenże, *Z historii filozofii*, s. 153.



kiego cierpienia wystarczy wyrzec się pożądań, nie ulegać afektom. Tym samym umiejętność wyrzeczenia jest podstawą dla wzbogacania kultury, a stąd jest także możliwa dobrowolna rezygnacja z pomnażania jej bogactwa. Nic zatem dziwnego, że starał się w swym postępowaniu wierny skonstruowanemu przez siebie ideałowi człowieka, twórcy wartości, którymi wzbogaca kulturę. Takiego człowieka charakteryzują:

Indywidualizm: być sobą; jestem, który jestem.

Asceza: odrzucenie dóbr ziemskich.

Autarkeia: nic nie potrzebuję z zewnątrz; wszystko czego mi trzeba, mam w sobie.

Idealizm: służyć celom bezinteresownym, transcendentnym.

Estetyzm: celem najwyższym (treścią celu najwyższego) jest piękno<sup>53</sup>.

Taki idealizm nie spotkał się ze zrozumieniem środowiska naukowego ani ówczesnych elit. Sam Elzenberg nie potrafił zrozumieć tego swoistego ostracyzmu i refleksyjnie zauważył:

Moje sposoby myślenia znalazły wielu wrogów, którzy mnie za nie wykreślili z rzędu istot rozumnych. Co się na to nazłościłem, wiem dobrze; ale faktem jest, że mi ci ludzie wyświadczili również wielką przysługę. Swoje pomysły teoretyczne traktowałem ongiś w młodości, w duchu jakby swoistego artyzmu; miało to być [...] interesujące i piękne. Uważałem za rzecz naturalną i rozumiejącą się samą przez się, że będą one w tym charakterze, gdy dojrzeją, wdzięcznie przyjęte; bo czyż życie kulturalne nie jest swobodną konkurencją kwiatów w ogrodzie? Kwiaty jeden drugiemu nie przeszkadzają i świetnie mogą żyć obok siebie. I zdziwiłem się, gdy w rezultacie spotkałem się nie tylko z oporem, lecz z zacieklą wolą zniszczenia<sup>54</sup>.

Potrafił także w sobie samym doszukiwać się przyczyn takiej nieprzychylności otoczenia: „Myślałem niedawno [...] o swojej niezdolności narzucenia swojego sposobu odczuwania i myślenia, – i o tem, że związane jest to ściśle z moim ciąglem teoretycznym uzasadnianiem tego sposobu myślenia i odczuwania i tłumaczeniem go ludziom: jedno i drugie – niezdolność narzucenia i potrzeba uzasadniania ma swe źródło w niepewności siebie”<sup>55</sup>. Pewność bowiem wynika z egoistycznego spojrzenia na świat, który postrzega się wyłącznie z własnej perspektywy. Arystokratyzm Elzenberga zaś wynikał ze zdolności wyrzeczenia i umiejętności uwolnienia się od zewnętrznych uwarunkowań, i nie mógł zakładać nawet tego, że obrana droga jest najlepszą z możliwych. Niepewność obranego

<sup>53</sup> Materiały archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III-181, j. 5, k. 17.

<sup>54</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 210.

<sup>55</sup> Materiały archiwalne Henryka Elzenberga, Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III-181, j. 5, k. 1.

sposobu życia i uprawiania nauki towarzyszyła mu cały czas. Doprowadziło go to do nadwrażliwości na krytykę, a nawet wycofania się z życia towarzyskiego. We wspomnieniach przyjaciół podkreśla się jego wartość jako naukowca, a jednocześnie wady, jako współpracownika, które spowodowały, że funkcjonował jakby na marginesie polskiej nauki: „schizotypik, introwertyk, przeczuleniec, człowiek niepraktyczny, niezaradny życiowo, nie umiejący »rozpychać się łokciami«, nie miał łatwego życia, nie zrobił żadnej »kariery«, do końca życia znany tylko niewielkiej garstce intelektualistów”<sup>56</sup>.

Niewielu zatem miał przyjaciół, którzy zresztą musieli być wobec jego nadwrażliwości bardzo wyrozumiali. W zasadzie poza swymi uczniami bardziej osobiste kontakty utrzymywał tylko z Tadeuszem Czeżowskim i Mieczysławem Wallisem. Ten ostatni w swoich notatkach zapisał jednak, że nawet tolerancyjny Czeżowski darzący Elzenberga autentyczną przyjaźnią, był niejednokrotnie narażony na jego zmienne nastroje. „Także po wojnie w środowisku toruńskim, nie brakło poważnych konfliktów między nim a kolegami (z Konradem Górskim, a nawet z Tadeuszem Czeżowskim)”<sup>57</sup>.

Mieczysław Wallis jak się wydaje trafnie podsumował postawę twórczą Elzenberga: „Większość myślicieli polskich okresu międzywojennego i powojennego pragnęła uczynić z filozofii naukę, dążyła do unaukowania filozofii. Elzenberg dowodził, że jego postawa najistotniejsza nie była nigdy postawą uczonego, lecz trochę postawą artysty, przede wszystkim zaś postawą moralisty, filozofa kultury, układacza »tablic wartości«”<sup>58</sup>. Istotniejsze jednak tutaj wydaje się samookreślenie toruńskiego filozofa: „Jeżeli już jakieś pojęcie szczególnie bliskie, to cóż? chyba »męstwo«: męstwo ocalej naszej postawy wobec istnienia”<sup>59</sup>.

## Konkluzja

Jasne jest zatem, że to nie korzyści materialne, polityczne czy też jakiegokolwiek namacalne stanowią o postępie w rozwoju jednostki. Mają one oczywiście znaczenie, ale tylko dla tych, którzy z nich korzystają, z kultury zaś korzystają wszyscy, ale z tego nie wynosi się żadnych korzyści instrumentalnych, tylko właśnie te ulotne, duchowe. Elzenberg twierdził zatem, że „osiągnięcia społeczne, a tym bardziej polityczne, nawet największe, nie mogą być uważane za obdarzone

---

<sup>56</sup> Materiały archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFiS PAN i PTF, Rps 15, T. I, k. 38.

<sup>57</sup> Tamże, k. 41.

<sup>58</sup> Tamże, k. 34.

<sup>59</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 149.

jakąś doniosłością bezwzględną: doniosłość ta zależy od ludzi, którzy z nich mają korzystać”<sup>60</sup>.

To wartości uzdatniają człowieka do realizacji działań nieegoistycznych, które są wartościowane najwyżej, gdyż są zgodne nie tylko z rozumem, ale i z realizacją pewnego ideału. Całkowite wyrzeczenie się świata zewnętrznego nie jest zatem możliwe, choć możliwa jest sytuacja, w której ów ideał się osiąga, ale w tym samym momencie traci się motyw skłaniający do działania. Przedstawia to plastycznie na przykładzie Marka Aureliusza, który osiągnął tak pożądaną przez stoików stan autarkii, gdy usunął ze swego świata cierpienie poprzez wyzwolenie się od zwykłych ludzkich pożądań, ale za cenę tego, że życie straciło dlań urok, bo nie było w nim już wartości, które jeszcze chciałby realizować. W takim życiu nie wyeliminuje się jednak zła, ani też nie urzeczywistni wyłącznie dobra. W konsekwencji Elzenberg skonfrontował dwie postawy, z których jedną obrazowo przedstawia słowami: „Dać się szarpać popędem jak pajac”<sup>61</sup>, a przyjęcie drugiej, to ataraksja „brak niepokoju”, gdyż w takim przypadku „trzeba z morza burzliwych instynktów płynąć w spokojną zatokę”<sup>62</sup>. Odwołuje się przy tym do metafory Empedoklesa życia jako kuli, „bez kantów, zewsząd równą, jednakową i gładką”<sup>63</sup>. Wybór pierwszej skazuje na życie powierzchowne, ale można oczekiwać jakiejś nagrody, wybór drugiej oznacza zaś realizację wewnętrznej potencjalności, ale zarazem smutek jakiejś straty. Paradoksalnie, w pierwszym przypadku śmierć własna zawsze jest tragedią, a w drugim – nawet swego rodzaju wyzwoleniem.

Dlaczego zatem Elzenberg nie opracował własnej koncepcji etyki. Dążenie do zbudowania własnego systemu filozoficznego towarzyszyło mu przecież przez całe twórcze życie. Zbudował w zasadzie także własny, oryginalny system aksjologiczny, który mógłby być punktem wyjścia dla budowy koncepcji etycznej. Wydaje się, że było to spowodowane przede wszystkim tym, że skoncentrował swe rozważania na tym, co tradycyjnie przypisuje się etyce normatywnej. A stało się to kosztem obszaru dociekań, który zalicza się do etyki opisowej. Był to świadomy wybór a nie przypadek czy też niedostatek wiedzy na ten temat. Nie brakowało mu przecież wiedzy historycznej, bo notatki, jakie robił ze swoich lektur świadczą nie tylko o ogromnej wiedzy w tym zakresie, ale także o świetnej znajomości kilku języków. Zresztą nawet jego rozprawa habilitacyjna jest świadectwem nie tylko erudycji, ale także uważnej obserwacji ludzi i otaczającego świata. W świetle przeprowadzonych analiz należy sądzić, że po prostu Elzenberg wątpił, czy jest możliwe zbudowanie uniwersalnego systemu, który by zawierał powinności dla

<sup>60</sup> H. Elzenberg, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, dz. cyt., s. 400.

<sup>61</sup> H. Elzenberg, *Mark Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, dz. cyt., s. 212.

<sup>62</sup> Tamże, s. 213.

<sup>63</sup> Tamże.

wszystkich ludzi. Twierdził przecież, że „Oceniając jakąś etykę nigdy nie pytać: co by było, gdyby się wszyscy stosowali do jej nakazów? Każda etyka rozsądna z góry zakłada, że tylko pewna mniejszość się zastosuje”<sup>64</sup>. A zatem to co pozostawił dla potomnych po sobie, to jest prawdziwa etyka, bo jest przeznaczona dla tych, którzy poszukują i tworzą, a nie ulegają racjom zewnętrznym. Można powiedzieć, że wobec rysującej się konieczności zbudowania wielu takich systemów stworzył system tylko dla tych nielicznych „arystokratów”, których uznawał za podmioty etyczne: Reszta dłań stanowiła jednolitą masę, w której nie dostrzegł niczego wartościowego. Dlatego twierdził, że „etyka, jako system norm, jest w swej materii wyznaczana (ograniczana?) tym, jakie w naszym obrazie świata znajdujemy podmioty działania etycznego, jakie formy (rodzaje, odmiany) tego działania, jakie możliwe jego przedmioty”<sup>65</sup>.

W *Marku Aureliusz*u Elzenberg już w 1922 r. doszedł do przekonania, że „racjonalne uzasadnienie jakiegokolwiek etyki w ogóle osiągnąć się nie da. (...) Chociażby więc nawet dobro i zło były przedmiotowymi cechami rzeczy, my nie mamy żadnych sprawdzianów, pozwalających rozpoznać, które rzeczy są złe a które dobre”<sup>66</sup>. Skoro więc etyka nie może być chłodną i łatwo weryfikowalną nauką, to problem nie polega na określaniu zakresu praw i obowiązków człowieka, co na znalezieniu racji, „które danego człowieka skłaniają do wyznawania tej a nie innej etyki”<sup>67</sup>.

Elzenberg przyjmując niezależność wartości od świata przedmiotowego zarazem musiał doszukiwać jakiegoś wyjaśnienia dlaczego ludzie są moralni i chcą być moralni. W *Marku Aureliusz*u zapoczątkował więc psychologię moralności rozumianą jako chęć wytłumaczenia dlaczego w ogóle ludzie chcą dobro realizować, a wzdragają się przed złem. Ponieważ wewnątrz człowieka może być aż tak mroczne, że nie dostrzega się na zewnątrz niczego, co by było warte poświęcenia wysiłku i uwagi, to zdecydował się na rozwiązanie pośrednie. Jest ono owocem kompromisu pomiędzy przymusem wewnętrznym a zewnętrznym realizowania dobra. Wprowadził wówczas do swych rozważań etycznych kategorię „etyki przystosowawczej”, która była w jego interpretacji „wy p a d k o w ą psychiki i czynnika zewnętrznego”<sup>68</sup>. Wówczas był jeszcze przekonany, że wpływ zewnętrzny jest równie ważny jak wewnętrzny. W jego przekonaniu etyka wywierać mogła na ludzi wpływ poprzez dwa mechanizmy: cierpienie i wymagania, ale tylko arystokraci potrafią z tego wyciągnąć wnioski dla siebie. Obydwa mogą być usytuowa-

<sup>64</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 148.

<sup>65</sup> H. Elzenberg, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, dz. cyt., s. 168.

<sup>66</sup> H. Elzenberg, *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, dz. cyt., s. 98–99.

<sup>67</sup> Tamże, s. 99.

<sup>68</sup> Tamże, s. 100.

ne zarazem we wnętrzu człowieka jak i w świecie zewnętrznym. Człowiek, który poddany jest presji, któregoś z tych czynników byłby więc jakby „tresowany”, bo w ten sposób miałby stawać się niezdadny do popełniania niektórych uczynków, które implikują cierpienie jego i innych. Stąd „etyka w najprostszej swej roli jako hamulec wewnętrzny”<sup>69</sup>, a zatem nie da się więc jej zbudować w postaci gotowej przeznaczonej dla innych. Zarazem jednak upowszechnianie własnej, choćby niedoskonałej wiedzy wśród innych to także moralny obowiązek każdego człowieka: „Nasz sąd o człowieku to walny czynnik kształtowania tego człowieka. Człowiek nie jest czymś skończonym – sam się nie zna. To co ja, swoją interpretacją, z jego wnętrza na jaw wydobywam, to dla niego może się stać miarodajne jako określenie własnej istoty”<sup>70</sup>.

Rozpatrując całość dokonań Henryka Elzenberga od tej właśnie strony ostatecznie możemy dojść do wniosku, że dostrzegał on w społeczeństwach symptomy zjawisk, które dywagacje na temat jakiejś uniwersalnej etyki uczyniły czysto akademickimi. W świetle tego, co zdarzyło się podczas II Wojny Światowej i zaraz po niej, jego przemyślenia nabrały zupełnie innego wyrazu. Anonimowy tłum bezrefleksyjnych wykonawców zgotował innym, w tym nieomal wszystkim „arystokratom ducha”, coś gorszego niż piekło na ziemi. Poczucie wyobcowania ze świata musiało się jeszcze pogłębić, gdy ukrywał swoją prawdziwą tożsamość i bogactwo swego ducha przez lata wojny pracując w Wilnie jako dozorca nocny<sup>71</sup>. W *Kłopotcie z istnieniem* niewiele zatem poświęcił miejsca samej wojnie, bo ona nie mieściła się w jego pojmowaniu świata. Była ona dla niego zaprzeczeniem tego wszystkiego, o co walczył i do czego zmierzał. Jego zapał twórczy wówczas po prostu zniknął („Ani śladu odruchu twórczego”<sup>72</sup>), a sam do siebie miał pretensje za to, że na czas wojny przyjął postawę przetrwania – inercji – czekania aż ten szaleńczy pęd dziejów przeminie i wszystko wróci do punktu wyjścia. Jak wielkim rozczarowaniem musiała go napawać powojenna rzeczywistość, w której zła, a więc i ludzkiego cierpienia, było co prawda mniej, ale wolność intelektualnej nadal nie było. Wydaje się, że w pewnym sensie pogodził się z takim stanem rzeczy koncentrował się na tym, co było możliwe. Po wojnie zaczął więcej podróżować, więcej pisać i publikować. Jednak nawet u schyłku życia nie miał poczucia spełnienia. Szukał usprawiedliwienia także do tego, że nie udało mu się zrealizować nawet celów naukowych i znajdował je co najwyżej w sprawach drugorzędnych, które urastały do rangi problemów. Tak wspomina go Mieczysław

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 105.

<sup>71</sup> Materiały archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFiS PAN i PTF, Rps 15, T. I, k. 79.

<sup>72</sup> H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt., s. 284.

Wallis: „Myśl o tym, że nie dał z siebie wszystkiego, co mógł dać, prześladowała go ciągle. »Żałuję – wyznał mi raz jesienią 1966 r., – że nie piłem czasem kawy: może bym więcej zrobił«”<sup>73</sup>.

### Henryk Elzenberg’s “religion of values”

The author of this article attempts to recreate the way of Henryk’s own philosophical system and analyses his creative attitude. He assumes that philosophical attitude of Elzenberg originated from his pessimistic opinion about human nature. However, this philosopher noticed a possibility of overcoming evil in the human world. He distinguished two ways of fighting against the evil. The first one is named meliorism – it is accomplished by a man, who strives to become the better person. The second one is named soterism and typical for a man who aims to liberate herself from the evil. A man who is able to overcome the evil is “an aristocrat of the spirit”. Owing to this he/she can stand adversities and, at the same time, has got courage to pronounce what he/she considers to be real and worth preserving. Elzenberg thought that philosophizing is a state of war. Fighting is a natural state which leads to multiplying of the good in the man and to perfection. Therefore, axiology meant for Elzenberg the basis of all philosophical considerations. The fight means ability to sustain values in the existence of the world. In conclusion the author states that Elzenberg, although he has been aiming at this for his all life, did not elaborate his own philosophical system, while his views are still attractive for Polish philosophers.

---

<sup>73</sup> Materiały archiwalne Mieczysława Wallisa, Archiwum Połączonych Bibliotek WFiS UW, IFiS PAN i PTF, Rps 15, T. I, k. 57.

AGNIESZKA SMOLICKA

---

## **Rola Elzenberga i Czeżowskiego w ukształtowaniu problematyki i koncepcji wartości w polskiej filozofii XX wieku**

W artykule zostaną sformułowane uwagi dotyczące roli jaką odegrali w XX-wiecznej polskiej filozofii wartości Tadeusz Czeżowski i Henryk Elzenberg. Aksjologia w ich ujęciu to obok wczesnego Floriana Znanieckiego, Władysława Tarkiewicza i Romana Ingardena fundamenty filozofii wartości w Polsce.

### **1. Tytułem wstępu**

Prezentację poglądów aksjologicznych Czeżowskiego i Elzenberga poprzedzę obrazem współczesnej im filozofii polskiej. Tym bardziej, że lata, w których przyszło im żyć i tworzyć, to czas ścierania się w tej filozofii kilku stylów myślenia (grup, szkół). W moich analizach uwzględnię także współdziałanie obydwu filozofów w dziedzinie działalności naukowo-dydaktycznej oraz obustronną inspirację na polu kształtowania się ich poglądów aksjologicznych. Formowanie się tych poglądów odpowiada etapom ich filozoficznego rozwoju, na co także należy zwrócić uwagę, gdyż ukazują one podobieństwo ich zainteresowań problematyką badań oraz wzajemne relacje.

Tadeusz Hipolit Czeżowski urodził się 26 lipca 1889 roku w Wiedniu. W latach 1907–1912 studiował w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie filozofię, fizykę i matematykę. W 1914 roku przedstawił rozprawę doktorską pt. Teoria klas. W tym samym roku udał się do Wiednia, gdzie pełnił funkcję administratora domu akademickiego dla młodzieży polskiej na uchodźstwie, zorganizowanego tam przez ówczesnego rektora Uniwersytetu Lwowskiego, K. Twardowskiego.

W latach 1918–1923 pracował w Warszawie w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego jako referent, następnie radca, a wreszcie jako kierownik Departamentu Nauki i Szkół Wyższych. W 1919 roku został na kilka miesięcy oddelegowany do Wilna, gdzie zajął się organizacją administracji uni-

wersyteckiej odradzającego się Uniwersytetu Stefana Batorego. Rok później uzyskał habilitację we Lwowie, na podstawie rozprawy *Zmienne i funkcje*. W 1923 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym filozofii Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, gdzie pełnił rozliczne funkcje, m.in. w latach 1933–1934 prorektora, a w latach 1935–1937 dziekana Wydziału Humanistycznego. Z jego inicjatywy, w 1928 roku powstało Wileńskie Towarzystwo Filozoficzne. Oprócz tego aktywnie współpracował z „Przeglądem Filozoficznym” oraz założonym i redagowanym przez K. Twardowskiego „Ruchem Filozoficznym”.

W czasie okupacji hitlerowskiej Czeżowski aktywnie uczestniczył w tajnym nauczaniu, średnim i wyższym. Spośród wygłoszonych na prywatnych spotkaniach blisko 150 odczytów wiele dotyczyło tematów aktualnych, zwłaszcza etycznych<sup>1</sup>. Mówił w tych trudnych czasach o odwadze i męstwie, szczęściu i cierpieniu, kłamstwie, co niewątpliwie pomagało w rozstrzygnięciu niełatwych problemów moralnych i niejednokrotnie podtrzymywało na duchu.

Latem 1945 roku Czeżowski wraz z rodziną i niektórymi profesorami Uniwersytetu Stefana Batorego osiedlił się w Toruniu, gdzie mieszkał i pracował aż do śmierci. Od początku aktywnie uczestniczył w tworzeniu Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, pełniąc rozliczne funkcje, m.in. Kierownika I Katedry Filozofii, przemianowanej w 1951 roku na Katedrę Logiki. Podobnie jak w Wilnie, również w Toruniu Czeżowski organizował działalność filozoficzną. Już w 1946 roku założył Toruńskie Towarzystwo Filozoficzne, przekształcone dwa lata później w Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, od 1948 roku był redaktorem „Ruchu Filozoficznego”. W uznaniu zasług dla Uczelni i regionu, w 1979 roku Uniwersytet Mikołaja Kopernika nadał mu tytuł doktora *honoris causa*. Zmarł 28 lutego 1981 roku w Toruniu<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Elzenberg, w liście do Mieczysława Wallisa, opisuje charakter i tematykę tych spotkań. Przy okazji wypowiada wiele pochlebnych uwag na temat Czeżowskiego: „(...) Czeżowski, przez cały ten czas, pokazał się w tak pięknym świetle, że jest to ponad wszelką pochwałę. (...) co za prawość wewnętrzna, co za naturalna i zawsze czynna życzliwość dla ludzi – i jaka spokojna niezłomność! (...) A na punkcie ratowania Żydów dokonywał rzeczy wielkich i bohaterskich – i zawsze z tą samą prostotą”. Por. H. Elzenberg, *Cztery listy do Mieczysława Wallisa*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 25–26.

<sup>2</sup> Do prac wspomnieniowych o Czeżowskim należą m. in.: L. Gumański, *Tadeusz Czeżowski jako człowiek*, „Ruch Filozoficzny” 1981, nr 2–4; tenże, *Tadeusz Czeżowski – sylwetka i zasługi*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1; S. Soldenhoff, *Profesor Tadeusz Czeżowski we wspomnieniach współpracowników*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1; R. Jadczyk, *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa 1997; tenże, *Przyczynek do działalności Profesora Tadeusza Czeżowskiego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 1; B. Wolniewicz, *Szkic do postaci Tadeusza Czeżowskiego*, „Edukacja Filozoficzna” 1989, nr 9; Z. Zwinogrodzki, *Tadeusz Czeżowski jako nauczyciel akademicki*, „Ruch Filozoficzny” 1981, nr 2–4. Wielu informacji biograficznych dostarcza również M. Nowicki, *Tadeusz Czeżowski*, „Edukacja Filozoficzna”, 2000 vol. 31. Na uwagę zasługuje również opracowanie T. Rzepy, która na podstawie wypowiedzi autobiograficznych szkicuje portrety psychologiczne filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, w tym także Czeżowskiego. Autobiografia Czeżowskiego, oszczędna psychologicznie i mająca zdecydowanie charakter naukowy, została



Henryk Józef Maria Elzenberg urodził się 18 września 1887 roku w Warszawie. Kształcił się najpierw w Szwajcarii, gdzie w 1905 roku uzyskał maturę. W latach 1905–1909 studiował na Wydziale Humanistycznym Sorbony literaturę francuską i filologię klasyczną, już wówczas interesując się filozofią. Stopień naukowy doktora uzyskał w Uniwersytecie Paryskim, w 1909 roku, na podstawie dysertacji pt. *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*. Następnie wykładał literaturę francuską w Uniwersytecie w Neuchâtel, aż do powrotu do kraju w 1912 roku. Wówczas Elzenberg osiadł na dłuższy czas w Krakowie i zajął się samodzielными studiami filozoficznymi. W I wojnie światowej brał udział jako żołnierz Pierwszej Brygady Legionów.

W latach 1917–1920 pracował jako nauczyciel w prywatnych gimnazjach w Zakopanem, Piotrkowie i Krakowie. W 1921 roku habilitował się w Uniwersytecie Jagiellońskim z etyki, estetyki i historii filozofii na podstawie rozprawy pt. *Marek Aureliusz. Z historii psychologii i etyki*. Przeprowadził się wówczas do Warszawy, gdzie wykładał w Uniwersytecie Warszawskim, Państwowym Instytucie Sztuki oraz Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej. W 1936 roku, na zaproszenie Czeżowskiego, przeniósł się do Wilna, gdzie do 1939 roku wykładał jako adiunkt i docent etykę, estetykę, teorię wartości i teorię poznania. Okres II wojny światowej spędził w Wilnie, utrzymując się z różnych dorywczych zajęć oraz wykładając na tajnych kompletach gimnazjalnych i uniwersyteckich. Na początku 1945 roku wyjechał do Lublina, gdzie przez kilka miesięcy prowadził wykłady w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Szkole Dramatycznej oraz pracował jako lektor w Uniwersytecie Marii Curie Skłodowskiej. Jednak już w 1946 roku przeniósł się na Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, gdzie rok później został mianowany profesorem zwyczajnym filozofii. Wykłady i seminaria z aksjologii i historii filozofii prowadził do przejścia na emeryturę w 1960 roku, z przerwą w latach 1950–1956, kiedy został odsunięty od działalności dydaktycznej jako przedstawiciel „filozofii idealistycznej”.

W dziejach polskiej filozofii zajmował pozycję odrębną, wynikającą nie tylko z odmienności poglądów, lecz także wyboru zagadnień, którymi się zajmował. Zachowując niezależność od dominujących orientacji światopoglądowych, filozoficznych i ideologicznych, określał filozofię jako „stan wojny”, w którym ten, kto nie atakuje, przegrywa. Koncentrował się nie tylko na problematyce ściśle etycznej i estetycznej, podejmował również analizy historyczne, których celem było ukaza-

---

uzupełniona jego aforyzmami, które są właściwie rozważaniami psychologicznymi i etycznymi. Por. T. Rzepa, *Portrety psychologiczne filozofów ze szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 1994, nr 3; I. Dąbska *Tadeusz Czeżowski – jedność dzieła i osobowości*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1977, nr 1; N. Łubnicki, *Próba syntetycznego ujęcia twórczości i działalności prof. dra Tadeusza Czeżowskiego*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 3. Por. także T. Czeżowski, *Wspomnienia (zapiski do autobiografii)*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1977, nr 3.

nie ponadczasowej wspólnoty ludzkiego losu i myślenia<sup>3</sup>. Zmarł w Warszawie 6 kwietnia 1967 roku<sup>4</sup>.

## 2. Formowanie XX-wiecznej aksjologii polskiej

Wielość metod i stylów współczesnej polskiej filozofii ma swoje źródło w jej XX-wiecznym rozwoju. Dominują w nim cztery nurty: Szkoła Lwowsko-Warszawska, fenomenologia oraz neotomizm i marksizm. Oczywiście, krajobraz polskiej filozofii XX wieku tworzą również myśliciele, którzy nie mieszczą się w żadnym z wymienionych kierunków (np. L. Chwistek, F. Znaniecki, C. Znamierowski, S. I. Witkiewicz, a także – H. Elzenberg).

W opracowaniach historycznych częsty jest pogląd, że dla filozofii – czy szerzej: humanistyki polskiej XX wieku – kluczowa jest tradycja lwowsko-warszawska. Można się z tą opinią zgodzić, jednakże pod warunkiem, że nie sprowadza się Szkoły do głównego w niej nurtu logistycznego<sup>5</sup>. Powodem jest fakt, że na wartościową tradycję szkoły, poza istotnym obszarem logiki, składa się właśnie filozofia wartości i etyka w ujęciu T. Czeżowskiego, W. Tatarkiewicza i T. Kotarbińskiego.

Nurt refleksji nad wartościami związany był w fazie początkowej z takimi nazwiskami, jak: S. Brzozowski (uważany za pierwszego polskiego filozofa wartości), który uczynił „wartość” centralną kategorią wszelkiej filozofii, F. Znaniecki, którego prace leżą u podstaw polskiej aksjologii, E. Abramowski, postulujący rewolucję moralną oraz W. Tatarkiewicz, którego rozprawa habilitacyjna z 1918 roku, pt. *O bezwzględności dobra*, jest jedną z najważniejszych w okresie międzywojen-

<sup>3</sup> Por. W. Voisé, *Człowiek, który myślał inaczej*, „Kultura” 1972, nr 37, s. 3.

<sup>4</sup> Dalsze fakty z życia Elzenberga można poznać z następujących opracowań: M. Strzałkowska, *Kroniki życia i działalności Henryka Elzenberga*, [w:] *Człowiek wobec wartości...*; R. Jadczyk, *Toruński okres w życiorysie naukowym Henryka Elzenberga*, „Ruch Filozoficzny” 1997, nr 4; M. Kalota-Szymańska, *Postawa krytyczna Henryka Elzenberga*, „Znak” 1/1996; tenże, *Światło w ciemnościach*, „Studia Filozoficzne”, nr 20/1986; tenże, *Mistrz i uczennica [Elzenberg]*, „Przeгляд Artystyczno-Literacki” 1995, nr 1 1/2; M.R. Mayenowa, *Wspomnienie o Profesorze Elzenbergu*, „Studia Filozoficzne”, nr 20/1986; M. Znamierowska-Prüfferowa, *Elzenberg – człowiek niezwykły. Myśli i wspomnienia*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 1; M. Woroniecki, *O życiu Henryka Elzenberga*, „Studia Filozoficzne” 1986 nr 12; A. Biernacki, *Henryk Elzenberg (1887–1967)*, „Więź” 1967, nr 7/8; E. Aniszczenko, *Myśl namiętna i zahamowana. Rzecz o Henryku Elzenbergu*, Wrocław 1997; L. Hostyński, *Henryk Elzenberg – filozof nieznan?*, „Kultura, Oświata, Nauka” 1985, nr 7–8; S. Jedynak, *Henryk Elzenberg*, [w:] *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1986; J. Pawlak, *Henryk Elzenberg*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia” 1991, zeszyt 12; H. Wirska, *Wspomnienie o Profesorze Henryku Elzenbergu*, „Heksis” 1997, nr 1, oraz T. Czeżowski, *Henryk Elzenberg (1887–1967)*, „Studia Filozoficzne” 1967 nr 3.

<sup>5</sup> Por. Witkowski L., *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu w filozofii polskiej (na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce*, [w:] *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei*, red. W. Tyburski, Toruń 1999, s. 109–110.

nym publikacji dotyczących wartości. W. Tatarkiewicz, w odczycie *Pojęcie wartości*, dokonał ponadto ważnej analizy tej problematyki, a R. Ingarden, w rozprawie *Czego nie wiemy o wartościach*, przedstawił znakomity przegląd najważniejszych i domagających się podjęcia problemów dotyczących wartości<sup>6</sup>.

Problematykę wartości w szerokim kontekście podjęli także filozofowie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Etyka znalazła się w polu zainteresowań kilku osób: K. Ajdukiewicza, M. Borowskiego, K. Frenkla, S. Igela, M. Ossowskiej, W. Tatarkiewicza, W. Witwickiego. Jednak skala zainteresowań etyką i waga wypowiedzi poszczególnych osób była różna<sup>7</sup>. Trzeba zaznaczyć, że styl prac etycznych pisanych przez filozofów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej różni się od stylu ich prac z zakresu np. ontologii czy epistemologii. Prace etyczne są pisane językiem prostym, a jeśli odwołują się do pojęć logicznych, to tylko do bardzo elementarnych<sup>8</sup>. Aksjologiczny sposób budowania etyki rozwijali T. Kotarbiński i T. Czeżowski, nawiązując do tradycji etycznej, w której systemy wartości zbudowane są na doświadczeniu wartości, tradycji sięgającej filozofii G. E. Moore'a i F. Brentano<sup>9</sup>.

Czeżowski, znany w Polsce przede wszystkim jako logik i teoretyk nauki, zajmował się w późniejszych latach swego życia przede wszystkim problematyką aksjologiczną, a zwłaszcza etyczną. Dlatego w jego dorobku nie brak prac ze wszystkich tradycyjnych dyscyplin filozoficznych: epistemologii, ontologii, aksjologii, etyki oraz, pojawiającej się marginalnie, problematyki estetycznej<sup>10</sup>. Doniosłość problematyki aksjologicznej Czeżowski uzasadniał następującymi słowami:

<sup>6</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, [w:] tenże, *Parerga*, Warszawa 1978 oraz R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tenże, *Studia z estetyki* t. III, Warszawa 1970.

<sup>7</sup> Por. D. Ślęczek-Czakon. *Etyka w szkole lwowsko-warszawskiej*, [w:] *Studia z filozofii polskiej*, t. 1, red. M. Rembierz i K. Śleziński, Bielsko-Biała-Kraków 2006, s. 100–101. Por. także: S. Jedynak, *Etyka polska w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8; A. Drabarek, *Etyka normatywna K. Twardowskiego i jego uczniów*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 11; W. Tyburski, *Dyskusje wokół modelu etyki w polskiej filozofii przelomu XIX i XX w.*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 8.

<sup>8</sup> Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 284. Postulat etyki naukowej, a przynajmniej racjonalnej i niezależnej, znalazł oddźwięk w poglądach metaetycznych i etyce normatywnej uczniów K. Twardowskiego, którzy starali się, zgodnie ze swoim odczytaniem tez projektu, realizować jego postulaty w zakresie szeroko pojętej etyki.

<sup>9</sup> Por. I. Dąmbska, *Franciszek Brentano a polska myśl filozoficzna: Kazimierz Twardowski i jego szkoła*, „Ruch Filozoficzny” 1979, nr 1–2, s. 1–10.

<sup>10</sup> Na całość twórczości etycznej Czeżowskiego złożyły się pisma z dziedziny metaetyki, prace z pogranicza aksjologii i teorii wartości moralnych oraz utwory o treści etycznej, które w różny sposób dotyczą kwestii normatywnych. Lektura zbioru *Pisma z etyki i teorii wartości* (tenże, Wrocław 1989) – prezentującego ten obszar zainteresowań Czeżowskiego – skłania do uznania, że te prace Czeżowskiego same w sobie stanowią całość w pełni oryginalną i niepowtarzalną. Najważniejsze wypowiedzi Czeżowskiego na tematy etyczne i estetyczne mieszczą się między rokiem 1923 a 1945. O rozwoju zainteresowań etycznych Czeżowskiego pisze m.in. P. Smoczyński we wstępie do: T. Czeżowski, *Pisma z etyki...*, dz. cyt., s. 7–23.

(...) życie jest nieustannym wyborem między wartościami, a niektóre z decyzji połączone są z różnymi niedogodnościami a nawet niebezpieczeństwami. Trwanie przy raz dokonanym wyborze i jego obrona wymaga męstwa. Człowiek pozbawiony odwagi nie może być prawdziwie moralnym<sup>11</sup>.

Warto zauważyć, że ważnym składnikiem aksjologicznej propozycji Czeżowskiego są jego odczyty dotyczące zagadnień, które można określić jako praktyczno-filozoficzne. Należą do nich rozważania o wolności, szczęściu, cierpieniu, strachu, lęku czy kłamstwie. Były one dla Czeżowskiego nie tylko wdzięcznym polem stosowania metody opisu analitycznego, ale miały również służyć pogłębianiu świadomości moralnej i wrażliwości estetycznej. Podkreślane przez Czeżowskiego znaczenie rozbudowy sfery uczuć estetycznych dla harmonijnego funkcjonowania całej osobowości człowieka współbrzmi z tymi propozycjami okresu powojennego, które w takich właśnie działaniach dopatrywały się antidotum na krzywdy (okrucieństwo, nienawiść) doznane w wyniku doświadczeń II wojny światowej.

Czeżowski, swymi próbami zbudowania teorii moralności zgodnej z zasadami naukowości, wpisuje się w usiłowania polskich etyków, którzy stawiali sobie za zadanie stworzenie etyki naukowej. Należą do nich m.in. J. Ochorowicz, A. Marburg, K. Twardowski czy W. Tatarkiewicz.

Polemika Czeżowskiego z M. Ossowską, w tekście *O przedmiocie aksjologii*, oraz krytyka myśli Czeżowskiego ogłoszona przez etyków Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego świadczą o znaczeniu jego poglądów. T. Styczeń pisał:

Odnosząc się do idei etyki autonomicznej uprawianej przez Kotarbińskiego i Czeżowskiego (...), zdumiewa w ich pracach „unia personalna” logika i etyka, szacunkiem napawa obrona racjonalności etyki (u Czeżowskiego racjonalności doświadczenia); diagnoza metodologiczna etyki i związany z nią program wychowawczy (zwłaszcza u Kotarbińskiego) mógł stanowić dla etyki katolickiej wyzwanie, ale zarazem była to pobudka do porządnego przemyślenia metodologicznej prawomocności etyki i jej związku z filozofią światopoglądową<sup>12</sup>.

\*

Wyraźnie widoczny jest wkład Elzenberga do XX-wiecznej filozofii wartości. Prawdopodobnie to Elzenberg wprowadził termin „aksjologia” do polskiej literatury filozoficznej, określając tym mianem naukę o wartościach<sup>13</sup>. Dla Elzenberga filozofia zaczynała i kończyła się na wartościach. Zajmował się głównie aksjologią, etyką

<sup>11</sup> Tamże, s. 198–201.

<sup>12</sup> Por. T. Styczeń, *Refleksja metaetyczna na katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, [w:] tenże, *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 161.

<sup>13</sup> Por. U. Schrade *Aksjologia formalna*, „Studia Filozoficzne”, nr 20/1986, s. 83–84.

i estetyką, a jego zamiarem było stworzenie systemu filozoficznego, w którym centralne miejsce miała zająć właśnie filozofia wartości. Propozycją wyjątkową w XX-wiecznej filozofii wartości jest jego absolutystyczne stanowisko, połączone m.in. z wąskim pojmowaniem przedmiotu aksjologii, wykluczającym wartości użyteczne. Choć w tym czasie problemami wartości zajmowało się wielu innych wybitnych polskich filozofów, żaden z nich nie dążył do stworzenia systemu aksjologicznego. Pod koniec życia Elzenberg mówił jednak o swoich rozstrzygnięciach jedynie jako o „pewnym zespole poglądów, dość zwartym, do pewnego stopnia ujętym w system”<sup>14</sup>.

Szczególne miejsce, nie tylko w twórczości Elzenberga, ale w ogóle w XX-wiecznym polskim piśmiennictwie filozoficznym, zajmuje jego dzieło *Kłopot z istnieniem*. To intelektualny dziennik filozofa, pisany przez niemalże pół wieku, w którym na pierwszy plan wybija się wciąż aktualna refleksja nad człowiekiem i jego powołaniem, a zarazem opis drogi poznawania świata wartości. Według niektórych badaczy, dzieło to wciąż zmusza kolejne pokolenia do zadawania sobie najbardziej podstawowych pytań, czytając je można odtworzyć wszystko, co w myśli Elzenberga było najważniejsze<sup>15</sup>. Bogactwo problematyki podjętej w tej książce uświadamia każdemu nie tylko rozległość zainteresowań Elzenberga, ale także trudność w objęciu jej całościowym spojrzeniem. W polskiej literaturze filozoficznej trudno znaleźć pracę porównywalną z dziełem Elzenberga, tak pod względem treści, jak i formy, a przede wszystkim aury emocjonalnej i ujawnionej w niej wrażliwości autora towarzyszącej wnikliwym filozoficznym komentarzom. Wybór zagadnień poddanych refleksji w *Kłopotcie z istnieniem*, odmienność poglądów Elzenberga oraz szczególny sposób jego filozofowania sprawiają, że nie mieści się on w konwencjach i stylach teoretycznych swej epoki<sup>16</sup>. Podkreśla to Czeżowski w jednej ze swoich wypowiedzi o Elzenbergu:

Był człowiekiem odważnym, umiejącym bronić swoich poglądów (...). Niechętny był skrajnemu racjonalizmowi i kierunkom zbliżonym do pozytywizmu, użyteczności, formalizmu. (...) znajdował się raczej na uboczu prądów panujących wśród jego rówieśników i młodszego pokolenia. Nie przyłączał się do żadne-

<sup>14</sup> Por. H. Elzenberg, *Wstęp*, [w:] tenże, *Wartość i człowiek*, Toruń 2005, s. 12.

<sup>15</sup> Por. *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*, red. A. Majkowska-Sztange, Warszawa 1997, s. 82.

<sup>16</sup> Por. W. Tyburski, *Głos do biografii twórczej Henryka Elzenberga*, [w:] *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei*, s. 27. Por. także I. Sławińska, L. Kuc, *Kłopoty klerka doskonałego (Rozmowa o książce H. Elzenberga „Kłopot z istnieniem”)*, „Tygodnik Powszechny” 1964, nr 13 oraz W. Tyburski, *Henryk Elzenberg – myślenie w konwencji aforystycznej*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1994, nr 12.

go kierunku filozoficznego, zachowując pełną niezależność i oryginalność w swoim filozofowaniu<sup>17</sup>.

Lektura dzieł Elzenberga – szczególnie *Kłopotu z istnieniem* – ujawnia, że daleki był od eklektyzmu. Poglądom Elzenberga nie odbierają oryginalności ani pokrewieństwo niektórych wątków jego myślenia z prądami zachodnioeuropejskimi (brytyjska szkoła analityczna, poglądy Bergsona, niektóre aspekty egzystencjalizmu), ani inspiracje czerpane ze stoicyzmu, buddyzmu i chrystianizmu.

Rozstrzygnięcia Elzenberga, a także Czeżowskiego, wpisują się również w zasadniczy w teorii wartości spór o sposób istnienia wartości, tj. konflikt między subiektywizmem a obiektywizmem. Opowiadając się za obiektywizmem, podważając argumenty subiektywistów łączy się z dwudziestowieczną filozofią zachodnioeuropejską, szczególnie z nurtem reprezentowanym przez M. Schelera i N. Hartmanna. W myśli Czeżowskiego i Elzenberga widać też wpływ intuicjonizmu G. E. Moore'a opowiadającego się za istnieniem swoistej empirii aksjologicznej<sup>18</sup>.

### 3. Współpraca i wzajemne inspiracje

Związki między Czeżowskim a Elzenbergiem warto rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: działalności naukowej i dydaktycznej oraz budowania koncepcji wartości (inspiracje i wpływ na poglądy).

Działalność naukowo-dydaktyczna obu filozofów trwała ponad trzydzieści lat, w okresie międzywojennym w Wilnie, a po wojnie w Toruniu. Zaowocowała ich współpracą w uniwersytetach wileńskim i toruńskim, a także więzami przyjaźni i wzajemnego szacunku dla swoich poglądów i osiągnięć<sup>19</sup>. Można powiedzieć, że Elzenberg i Czeżowski niemalże wyłącznie poświęcili się filozofii, współtworząc centrum międzywojennego ruchu filozoficznego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Czeżowski, sprowadzając Elzenberga w 1936 roku do Wilna, pragnął zapewnić w swoim Wydziale odpowiedni poziom refleksji aksjologicznej.

<sup>17</sup> Por. T. Czeżowski, *Wielki humanista*, „Tygodnik Powszechny” 1967, nr 25.

<sup>18</sup> Chociaż dwudziestowieczna filozofia moralna Brytyjczyków stała się dla Elzenberga bliższa ze względu na intuicjonizm etyczny zainicjowany przez Moore'a, to widać tu pewien dystans. R. Wiśniewski stwierdza: „Elzenberg nie tyle uczy się od Brytyjczyków, co wchodzi z nimi w pośredni dyskurs, podejmując te same zagadnienia, borykając się z podobnymi problemami, ale idzie zasadniczo swoją drogą. Podobnie jak Moore, przyjmował Elzenberg, że poznanie wartości odbywa się na drodze intuicyjnej, że jest poznaniem swoistym, ujmującym ponadużyteczne własności przedmiotów ocen moralnych i estetycznych, doskonałości postaw, czynów czy rzeczy. Polski aksjolog będzie się zmagał z problemem uchwycenia natury wartości perfekcyjnej, choć Moore skonstatuje jej niedefiniowalność”. Por. R. Wiśniewski, *Henryk Elzenberg wobec brytyjskiej metaetyki*, „Ruch Filozoficzny” 1997, nr 4, s. 630.

<sup>19</sup> Por. W. Tyburski, *Elzenberg*, Warszawa 2006, s. 27–28.

Istnieją ponadto przesłanki do stwierdzenia, że Czeżowski traktował powołanie Elzenberga na katedrę filozofii jako element realizacji programu nie tylko podniesienia poziomu kształcenia filozoficznego w Uniwersytecie, ale w przyszłości również jako próbę stworzenia w Wilnie ośrodka badań nad filozofią wartości<sup>20</sup>.

Zanim to jednak nastąpiło, w 1930 roku, zaszły nieprzyjemne zdarzenia związane z próbą powołania Elzenberga na katedrę filozofii zwolnioną przez W. Lutosławskiego. Elzenbergowi postawiono zarzut niekompetencji przy recenzowaniu podręcznika literatury francuskiej, co stało się powodem odrzucenia jego kandydatury na etat adiunkta. W jego obronie wystąpili K. Twardowski, K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński, a w sposób najbardziej zdecydowany, Czeżowski<sup>21</sup>. We wniosku o profesurę i katedrę dla Elzenberga Czeżowski napisał m.in.:

We współczesnych badaniach filozoficznych, które w przeciwieństwie do wielkich systemów dawniejszych czasów stawiają sobie za zadanie budowanie gmachu syntezy filozoficznej od fundamentów, drogą metodycznych poszukiwań specjalnych zarysowują się wyraźnie dwie zasadnicze dziedziny – filozofia bytu oraz filozofia wartości. (...) Dr Elzenberg należy z kierunku swego wykształcenia oraz swej pracy naukowej do mało uprawianej w Polsce dziedziny filozofii wartości. [...] winien być dr Elzenberg szczególnie pożądanym dla Wydziału Humanistycznego Kandydatem, zwłaszcza wobec faktu, dającego się stwierdzić na podstawie obserwacji młodzieży zajmującej się filozofią, że koła wśród niej najdojrzalsze okazują szczególne zainteresowanie dla filozofii wartości, mianowicie dla zagadnień etycznych<sup>22</sup>.

Po wojnie Czeżowski i Elzenberg tworzyli, w pełnym tego słowa znaczeniu, środowisko filozoficzne w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, kształtując jego oblicze duchowe i intelektualną kulturę<sup>23</sup>. Faktycznie filozofia akademicka w Toruniu zaczęła się wraz z powołaniem Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w 1945 roku i przybyciem z Wilna Czeżowskiego, a niebawem także Elzenber-

<sup>20</sup> Por. A. Wachowiak, *O spójność dobra i piękna. Tadeusza Czeżowskiego czasy wileńskie*, [w:] *Filozofia na uniwersytecie wileńskim*, (red.) R. Jadczyk, J. Pawlak, Toruń 1997, s. 96. Por. także: R. Jadczyk, *Z działalności dydaktycznej Tadeusza Czeżowskiego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, „Edukacja Filozoficzna” 1992, s. 188. Por. także, J. J. Jadacki, *Wileńskie środowisko filozoficzne 1920–1945*, „Ruch Filozoficzny” 1993, nr 4.

<sup>21</sup> Por. R. Jadczyk, *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga*, „Przegląd Humanistyczny” 1992, nr 4, s. 127–128 oraz tenże, *Przyczynek do działalności Profesora Tadeusza Czeżowskiego...*, dz. cyt., s. 8–9.

<sup>22</sup> Cyt. za: R. Jadczyk, *Przyczynek do biografii Henryka Elzenberga...*, s. 131. Przedstawiony w artykule materiał oparty na dokumentach archiwalnych (listy, opinie) wzbogaca wiedzę nie tylko o mniej znanych faktach z życia Elzenberga, ale daje wgląd w stosunki, jakie panowały wówczas w wileńskim ośrodku naukowym. Pozwala także na bliższą charakterystykę osoby Elzenberga oraz innych uczonych, przede wszystkim Tadeusza Czeżowskiego.

<sup>23</sup> Por. *Toruńscy twórcy nauki i kultury (1945–1985)*, red. M. Biskup, A. Giziński, Toruń 1989.

ga. Zapowiedzią udanej i owocnej współpracy między filozofami jest niewątpliwie list Elzenberga do Czeżowskiego z września 1945 roku, w którym czytamy m.in.:

Z Panem jako profesorem na katedrze zawsze mogę, jestem gotów i pragnę współpracować (...), jako z tym człowiekiem, z którym zgoda i harmonia są zawsze pewne, i nigdy żaden dysonans nie może się zjawić<sup>24</sup>.

Badacze filozofii polskiej pierwszej połowy XX wieku podkreślają, że dzięki Czeżowskiemu i Elzenbergowi tradycje filozofii wileńskiej nie zaginęły, mimo prześladowań i presji rusyfikacyjnej, jakiej środowisko wileńskie, i nie tylko, doznało w czasie II wojny światowej. O filozofii polskiej w trudnym okresie II wojny światowej tak pisał W. Tatarkiewicz:

Gdy wybuchła II wojna światowa filozofia polska była w rozkwicie: miała zorganizowane warsztaty pracy, wyrosło młode pokolenie filozofów. W latach wojny 1939–1945 wszystko to zostało zniweczone: warsztaty uległy dewastacji, ogromna część młodych zginęła. Lata te zamknęły w Polsce epokę dla filozofii ważną i bujną, ale krótką i niedokończoną<sup>25</sup>.

Warto podkreślić, że to pracownicy skupieni dziś wokół toruńskiego Instytutu Filozofii kontynuują zapoczątkowaną przez Czeżowskiego i Elzenberga tradycję logiczną oraz szerszej pojętą tradycję analityczno-aksjologiczną<sup>26</sup>.

Związki merytoryczne między Elzenbergiem i Czeżowskim widać przede wszystkim w teorii wartości. Mimo że ich ujęcie aksjologii było odmienne, badacze zajmujący się poglądami aksjologicznymi Elzenberga i Czeżowskiego zwracają uwagę, że wiele szczegółowych zagadnień obydwaj filozofowie rozwiązują podobnie<sup>27</sup>. Do najważniejszych wątków wspólnych w ich aksjologicznych dociekaniach można zaliczyć stanowisko obiektywizmu aksjologicznego, pogląd na punkt wyjścia aksjologii (intuicja jako rodzaj doświadczenia), aksjologiczne ugruntowanie etyki (w tej sprawie wspólne obu filozofom jest dążenie do oparcia etyki na „empirii aksjologicznej”, która może być źródłem poznania wartości etycznych i dostarczyć kryteriów oceny czynów moralnych), postulat sprawdzal-

---

<sup>24</sup> Cyt. za: R. Jadcak, *Z lubelskich listów Henryka Elzenberga*, [w:] *Henryk Elzenberg. Dzieństwo...*, s. 105.

<sup>25</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Kraków 1948, s. 30.

<sup>26</sup> Por. M. Zdrenka, *Prezentacje: Instytut Filozofii, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*, „Principia” 2007, nr 41, s. 66–67.

<sup>27</sup> Np. R. Wiśniewski uzasadnia możliwość porównawczego badania zagadnienia istnienia wartości w koncepcji Elzenberga i Czeżowskiego oraz ujęcia wartości w teorii transcendentaliów. Por. R. Wiśniewski, *Na marginesie aksjologii H. Elzenberga*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, 1991, zeszyt 228, s. 32–34. Natomiast Hostyński dostrzega podobieństwo między Elzenbergiem a Czeżowskim w kwestii uzasadniałości ocen i ich kryteriów. Por. L. Hostyński, *Układacz tablic wartości*, Lublin 1999, s. 83.



ności i uzasadnialności ocen, pierwotność norm i powinności, uznanie wartości za fundament egzystencji, podejmowanie rozważań na gruncie etyki praktycznej, a także sympatie do stoicyzmu i etycznego perfekcjonizmu<sup>28</sup>.

Elzenberg wielokrotnie wyrażał swoją dezaprobatę w stosunku do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, dołączając do takich myślicieli, jak m.in. Chwistek, Ingarden, Witkiewicz, zaliczanych do jej krytyków<sup>29</sup>. Jego szczególnie sprzeciw wzbudzał zbyt restrykcyjny charakter filozofii postulowanej przez reprezentantów szkoły, niedoceniając poznania pozalogicznego, dążenie do utożsamienia kultury z nauką, nadmierny praktycyzm, szczególnie w kwestiach etycznych (krytyka realizmu praktycznego i utylitarystycznego nastawienia Kotarbińskiego), zubażające ograniczanie się szkoły do badania języka, prowadzące do eliminacji treści indywidualnych, stanowiących przecież to, co najbardziej rzeczywiste<sup>30</sup>. Sprzeciw Elzenberga wobec Szkoły Lwowsko-Warszawskiej nie miał więc charakteru doktrynalnego, nie godził w jakąś tradycję myślenia, ale oznaczał niezgodę na sztywny rygoryzm myślowy jej reprezentantów, nadmiernie dobre samopoczucie czy zbyt dużą ufność we własne racje<sup>31</sup>. Jego zdaniem, od błędu gorszy jest lęk przed jego popełnieniem, obezwładniający umysły i hamujący postęp nauki<sup>32</sup>. Elzenberg pisał:

W filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny; raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnym naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte<sup>33</sup>.

Chociaż Elzenberg dystansował się od tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a wobec jej reprezentantów użył określenia „biurokraci ścisłości”, to nieobce były mu procedury analityczne<sup>34</sup>. Można więc uznać, że mimo iż w dziejach współczesnej filozofii polskiej zajmował pozycję odrębną, widoczną i w jego poglądach, i w doborze zagadnień, to stylem uprawiania filozofii należał do Szko-

---

<sup>28</sup> Por. D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Bydgoszcz 2002, s. 26 – 28. Por. także J. Broda, *Etyka a religia w ujęciu Henryka Elzenberga*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej”, 1983 z. 41, s. 65–66. Por. także, W. Tyburski, *Zagadnienie perfekcjonizmu w etyce polskiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1993, zeszyt 14, s. 65–76.

<sup>29</sup> Por. L. Witkowski, *Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu...*, s. 111–113. Przykłady źródłowe krytycznych ocen Elzenberga czy Ingardena: H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 340–341; R. Ingarden, *Główne kierunki polskiej filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 1, s. 3–15.

<sup>30</sup> Por. S. Borzym, *Panorama polskiej myśli*, PWN, Warszawa 1983, s. 248–249.

<sup>31</sup> Por. H. Elzenberg, *Kłopot...*, dz. cyt., s. 340–341.

<sup>32</sup> Por. M. Woroniecki, „*Fear of Error is worse than Error itself*” (*Henryk Elzenberg’s system*), [w:] *Henryk Elzenberg. Dziedzictwo idei...*, dz. cyt., s. 9–23.

<sup>33</sup> Tamże, s. 364.

<sup>34</sup> Por. H. Elzenberg, *Kłopot...*, dz. cyt., s. 368.

ły nie mniej niż Czeżowski. Dlatego szczególnie interesujące jest pokrewieństwo metodologiczne między Elzenbergiem a Czeżowskim, widoczne zwłaszcza w subtelnych analizach prowadzonych przez Elzenberga w obrębie aksjologii. Charakter analityczny miał np. jego artykuł pt. *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, w którym wyłuszcza treść i rozróżnia takie pojęcia, jak wartość, dobro, piękno, a także: wartościowy, dobry, piękny. Pojawiający się w tekście Elzenberga rozbiór pojęcia sensu i wartości wyraźnie nawiązuje do analiz Czeżowskiego.

O obustronnej inspiracji, a także o docenieniu uzyskanych wyników świadczy fakt, że zaledwie kilka lat po śmierci Elzenberga, Czeżowski jako pierwszy, w pracy *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*, podjął próbę całościowej interpretacji jego poglądów. Wymowne jest także – pochodzące z tego tekstu – zdanie o postawie życiowej Elzenberga (które, zauważmy, można odnieść także do Czeżowskiego):

„Nie szukał rozgłosu (...). To, co ukazało się w druku imponuje rozległością wiedzy, głębokością analizy, precyzją wysłowienia, ścisłością rozumowania, szerokością horyzontów i pozostanie trwałym dorobkiem badań filozoficznych”<sup>35</sup>.

Warto także przypomnieć, co o swoich nauczycielach wileńskich – Czeżowskim i Elzenbergu – pisała M. R. Mayenowa:

(...) może na tym poziomie, który reprezentowali Ci dwaj tak osobiście różni moi nauczyciele (...) poziomie, na którym się spotykają czyste ludzkie wartości, różnic już właściwie nie ma<sup>36</sup>.

## **A role of Elzenberg and Czeżowski in development of issues and concept of values in Polish philosophy of the 20<sup>th</sup> century**

Remarks on the role of Tadeusz Elzenberg and Henryk Czeżowski, which has been played by them in the 20<sup>th</sup> century Polish philosophy of values, were defined in this article. Axiology in their perspective, next to early Florian Znaniecki, Władysław Tatarkiewicz and Roman Ingarden, constitute the foundation of philosophy of values in Poland.

<sup>35</sup> T. Czeżowski, *Henryk Elzenberg jako teoretyk etyki*, [w:] tenże, *Pisma z etyki...*, dz. cyt., s. 298.

<sup>36</sup> M. R. Mayenowa, *Wspomnienie o Profesorze Elzenbergu...*, dz. cyt., s. 136.

TOMASZ KNAPIK

---

## Zagadnienie wartości w pismach filozoficznych Floriana Znanieckiego

W pierwszych latach XX wieku Florian Znaniecki (1882–1958) publikuje swoje pierwsze rozprawy filozoficzne. Na podstawie owych rozpraw można sformułować wniosek, że punktem wyjścia rozważań filozoficznych, przewodnim motywem, wokół którego skupiały się zainteresowania młodego Znanieckiego był świat wartości. Już w pierwszym opublikowanym w 1909 roku artykule *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*<sup>1</sup> autor stawia pytania z zakresu etyki oraz postuluje utworzenie nauki o wartościach moralnych. W tym momencie zostały podjęte wysiłki, których celem było ukonstytuowanie aksjologii w jej pełnej samodzielności wobec innych dziedzin wiedzy<sup>2</sup>. Niewątpliwie, najważniejsze pytanie, które zostało postawione we wspomnianej publikacji, dotyczy wartości moralnych.

Przede wszystkim – jak pisze Znaniecki – możemy postulować naukę o wartościach moralnych, oprzeć na tym postulatcie formalne określenie faktu moralnego i rezultaty sprawdzić z dostępnymi nam dzisiaj faktami; ta metoda, odpowiednia jeżeli chodzi o stworzenie nauki postulowanej, nie może jednak sama przez się doprowadzić nas do żadnych wniosków co do etyki filozoficznej, gdyż należałoby jeszcze określić formę, jaka ogólna zasada moralności w obiektywnym ujęciu przyjąć musi<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> F. Znaniecki, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, „Przegląd Filozoficzny” 12(1909)2, s. 126–144, przedruk w: F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1987, t. I, s. 1–28.

<sup>2</sup> Por. J. Wocial, *Znaniecki: Kategoria wartości i krytyka pytania metafizycznego*, „Przegląd Humanistyczny” 5(1980), s. 62.

<sup>3</sup> F. Znaniecki, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, s. 8. Z treści tegoż artykułu dowiadujemy się czym jest etyka filozoficzna: „Przez nauki o wartościach moralnych rozumiemy porównawcze badania zjawisk moralnych w celu wykrycia pomiędzy nimi stosunków współczesności i następstw” – tamże, s. 10. Natomiast „Etyką filozoficzną nazywamy badanie zjawisk moralnych

Filozof podejmuje teoretyczne analizy, których celem pozostaje uchwycenie owej formy jaką przyjmują zjawiska moralne. Jest to punkt wyjścia, od którego należy zacząć, by dojść do poznania tego, czym jest wartość moralna, a w dalszej konsekwencji do tego, czym w ogóle jest wartość. Niewątpliwie Znaniecki był przekonany co do tego, że zarówno świat człowieka jak też rzeczywistość moralna, na którą składają się poszczególne fakty moralne, w swoim bogactwie jest niewyczerpalna. Jednocześnie zakładał, że świat nie jest uporządkowanym kosmosem. Był przekonany, iż jest on raczej rzeczywistością nieskończoną i różnorodną<sup>4</sup>. Trwanie świata to ciągłe jego tworzenie, ciągłe wzbogacanie rzeczywistości o nowe treści. Podobnie rzecz się ma z faktami moralnymi. Określenie cech charakterystycznych konkretnego i pojedynczego faktu moralnego winno umożliwić określenie formy rzeczywistości moralnej. Jednym z rezultatów tej refleksji jest sformułowane wniosku, wedle którego

psychologiczny fakt moralny w bezpośrednim ujęciu staje się szeregiem wartości rozpoczynającym się pobudką, a kończącym się w momencie osiągnięcia wymaganego przez pobudkę rezultatu – w momencie uzewnętrznienia czynu<sup>5</sup>.

Okazuje się więc, że nie wiemy czym są dane nam w doświadczeniach fakty moralne. Zaznaczyć należy, że zarówno teorie psychologiczne oparte na badaniu pobudek postępowania, a także teorie socjologiczne – poszukujące powszechnego celu działania nie ujmują adekwatnie zjawiska moralnego. W obu rodzajach teorii mamy do czynienia z narzucaniem zjawisku moralnemu koncepcji dzielenia go na subiektywną i obiektywną stronę i w pewnym sensie jego unieruchomienia. Tymczasem rzeczywistość moralna nie jest statyczna, okazuje się być czymś dynamicznym, bogatym w ewoluujące relacje, które występują także pomiędzy konstytuującymi ją wartościami. Niepodobna faktu moralnego wyprowadzić z po-

---

w celu wykrycia wspólnej ich treści, ogólnej zasady, z której by te zjawiska dały się dedukcyjnie wyprowadzić. Ponieważ zjawiska moralne zawierają w sobie pierwiastek oceny, więc ogólna ich zasada musi również pierwiastek ten zawierać; tym sposobem zasada wyjaśniająca zjawiska moralne może się stać podstawą norm postępowania i etyka filozoficzna może przejść w etykę praktyczną. Przez nauki o wartościach moralnych rozumiemy porównawcze badania zjawisk moralnych w celu wykrycia pomiędzy nimi stosunków współczesności i następstw” – tamże, s. 3.

<sup>4</sup> Por. F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, Warszawa 1913, przedruk w: *Pisma filozoficzne*, t. I, dz. cyt., s. 209. Czytamy tam: „Jeżeli używamy wyrazu świat, to w znaczeniu zupełnie oderwanym, dla wskazania na wszystkie razem dostępne nam zjawiska lub pewną część tych zjawisk posiadających jakąś cechę wspólną (np. świat społeczny lub świat idealny). Świata naprawdę nie ma: jest mnóstwo oddzielnych grup zjawisk, mniej lub bardziej ściśle powiązanych wewnątrznie, czasem złączonych między sobą, nieraz pozbawionych wszelkiego związku. Nasza to myśl poznawcza sama wytwarza jedność w różnych dziedzinach doświadczenia” – tamże, s. 209–210.

<sup>5</sup> F. Znaniecki, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 18.

budki, gdyż działanie przerasta moment pobudzenia, niepodobna faktu moralnego unieruchomić i zamknąć w strukturze celu, gdyż działania zawiera w sobie potencjał zmienności i ciągle wykracza poza obrane uprzednio horyzonty. Znaniecki stwierdza, że dotychczasowy sposób ujmowania faktów moralnych bądź jako potrzeb, bądź jako celów prowadzi do dualizmu myśli i rzeczywistości, który należy przewyciężyć. Samo przewyciężenie tego dualizmu widział na drodze uznania faktu moralnego jako wartości, a zatem przyjąć należy, że „ostatecznie więc fakt moralny – to wartość w jej normalnym działaniu”<sup>6</sup>. W tym momencie nie zostaje wyjaśnione do końca, co kryje się pod tym nieco enigmatycznym pojęciem wartości. W publikacji *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych* nie znajduje się jednoznaczne określenie tego, czym jest fakt moralny. Natomiast dowiadujemy się, że fakt moralny łączy w sobie kilka elementów, są nimi:

Cel obiektywny jako już istniejąca wartość, przebieg obiektywny działania, który do urzeczywistnienia tego celu prowadzi, poprzedzające przebieg działania ujęcie celu przez świadomość działającego podmiotu. Ten ostatni, chronologicznie pierwszy, moment podobnie jak obiektywny rezultat psychologicznego czynu, nie posiada samoistnego znaczenia, a oznacza tylko granicę – początek faktu<sup>7</sup>.

W dalszych rozważaniach dowiadujemy się, iż

obiektywność każdej wartości w bezpośrednim doświadczeniu ujmowana bywa i stwierdzana dynamicznie według jej funkcjonowania, nigdy statycznie. (...) Wdzieliśmy, że z każdej wartości w działaniu wypływa szereg innych wartości, w dodatnim lub ujemnym z nią będących stosunku. Otóż twierdzimy, że każda wartość staje się wartością dopiero wtedy, gdy funkcjonuje, albo też innymi słowy, że wartość nie może być aktualna, zjawić się w polu bezpośredniego doświadczenia, nie działając, nie prowadząc za sobą określonego przebiegu, dającego się rozbić na szereg innych wartości; wartość jest dana tylko jako działająca, a działanie jej przejawia się tylko w stosunku do innych wartości. Jeżeli więc rezultat czynu może być dany jako wartość w bezpośrednim doświadczeniu, to może być tylko dany jako wartość czynna z wpływającym z niej szeregiem wartości<sup>8</sup>.

W treści przywołanego artykułu autor zмага się z pytaniem czy etyka, która przecież nie może zadowolić się uogólnieniami nauk psychologicznych, a także socjologicznych, może w ogóle budować jakieś uogólnienia. Okazuje się, iż przeszkodą do sformułowania takich uogólnień jest brak możliwości rozpoznania całokształtu zjawisk moralnych. Ostatecznie Znaniecki konstatuje

<sup>6</sup> Tamże, s. 27.

<sup>7</sup> Tamże, s. 19.

<sup>8</sup> Tamże, s. 21.

Już powierzchowny rzut oka na niektóre główne typy moralne: altruistyczny, religijny, indywidualistyczny (honor, immoralizm, hedonizm, etc.) pozwala nam, w granicach każdego typu, wykryć zupełnie nieograniczoną różnorodność wartości; jeżeli zaś zechcemy uogólnić jeszcze trzy wzmiankowane typy – jest rzeczą aż nazbyt oczywistą, że treści wspólnej nie ma tu żadnej. Etyka filozoficzna w określonym tu znaczeniu jest niemożliwa<sup>9</sup>.

Celem prowadzonych analiz było poddanie obiektywnemu badaniu oraz poznanie w sposób racjonalny dynamiczne istniejących wartości, które posiadają cechy ogólności. Tak postawione zadanie jest bardzo ważne, gdyż od jego zrealizowania zostało uzależnione powstanie i rozwój etyki filozoficznej, w znaczeniu logiki wartości<sup>10</sup>. Niewątpliwie przeszkodą, która uniemożliwia osiągnięcie zamierzonego celu jest niewyczerpalna i różnorodna rzeczywistość moralna, która w rezultacie nie daje się ująć w sposób pewny. Ponadto brak jest określonej metody badawczej, którą posługiwałyby się nauki humanistyczne w tym etyka jako nauka o wartościach moralnych<sup>11</sup>.

Kontynuacją rozważań, które koncentrowały się wokół doświadczenia wartości była dysertacja doktorska zatytułowana *Zagadnienie wartości w filozofii*. Praca ta została opublikowana w 1910 roku. Niewątpliwie celem rozprawy nie było ostateczne rozwiązanie zagadnienia wartości, lecz zwrócenie uwagi na ważność problematyki aksjologicznej. Niewątpliwie ważną uwagą, którą podzielił się filozof z czytelnikiem, jest to, iż dzieło to zrodziło się także z chęci ożywienia tematu wartości, w którym nadal pozostaje wiele niewyjaśnionych kwestii, a które domagają się gruntownego przemyślenia oraz analizy. Uczony zauważa, że filozofia od czasów greckich, aż do czasów jemu współczesnych, ujmowała wartość jako przyczynę celową świata. W rezultacie zagadnienie wartości było praktyczne lub metafizyczne. Nigdy też wcześniej wartość nie była wprowadzona do wiedzy teoretycznej inaczej, niż w postaci praktycznego lub metafizycznego postulatu. Owszem, wartość była przedmiotem badań na przykład w etyce, jednak dopiero pod koniec XIX wieku uczeni uzmysłowili sobie odrębność omawianego zagadnienia. Wraz z rosnącą świadomością ważności kwestii traktujących o wartościach rodziło się poczucie, iż koniecznym pozostaje także wyszczególnienie odrębnej metody, przy pomocy, której można będzie badać ów złożony świat wartości. Konsekwencją tego założenia było wprowadzenie „logiki nauk o duchu” jako odrębnego działu logiki ogólnej. Jednakże, jak konstatuje poznański filozof, dotychczasowe poszukiwania w tym zakresie szły w niewłaściwym kierunku. Błąd miał polegać

<sup>9</sup> Tamże, s. 28.

<sup>10</sup> Tamże, s. 28.

<sup>11</sup> Por. F. Znaniecki, *Aleksander Świętochowski, źródła moralności*, „Przegląd Filozoficzny” 15(1912)2, s. 241–246, przedruk w: F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. I, dz. cyt., s. 113–119.

na tym, iż zajmujący się tym zagadnieniem myśliciele nie zastanawiali się czy dostosowanie tradycyjnego systemu do nowej treści jest w ogóle możliwe. W całej filozofii obowiązuje przeświadczenie, według którego wartości są czymś, czego niepodobna ująć w sposób racjonalny. Znaniecki stał na stanowisku przeciwnym, stąd postulat niezbędności podjęcia wysiłków dotarcia do źródeł owej irracjonalności. Dysertacja poświęcona zagadnieniu wartości, przeniosła go w całości na grunt teoretycznych rozważań logiki i epistemologii<sup>12</sup>. W ten sposób filozof chciał ukazać drogę, na której możliwe będzie ujęcie wartości w sposób racjonalny. Charakterystyczne dla Znanieckiego jest także przekonanie, że istniejąca możliwość racjonalnego ujęcia wartości pozwala na rozciągnięcie tego postulatu na całą rzeczywistość empiryczną. Świat doświadczalny nie może być w całości ogarnięty przez myśl ludzką, ale może być ujęty racjonalnie, gdyż rzeczywistość jest racjonalna, dlatego także świat wartości jako odrębny samodzielny kompleks jest także racjonalny w „swoim świecie”<sup>13</sup>. Nawet fakty religijne mogą, lub są racjonalne. Znaniecki wierzy w wyjaśnienie wszystkiego o czym istota ludzka może pomyśleć. Jednocześnie zaznacza, iż całej rzeczywistości nie da się stwierdzić empirycznie.

Twierdząc, że cała rzeczywistość jest racjonalna znaczy więc to tylko (...), że nie ma takich stosunków pomiędzy zjawiskami, które by się wyodrębnić nie dały i wyodrębnione stosunki muszą dać się ująć w ogólny system pojęciowy; poprzez zastosowanie tego systemu do każdej dowolnej grupy zjawisk powinno być możliwe utworzenie takiego schematu, aby każde zjawisko tej grupy, rozpatrywane z punktu widzenia odnośnych stosunków, mogło być jednoznacznie określone w związku z innymi zjawiskami tej samej grupy za pomocą skończonej liczby sądów<sup>14</sup>.

Uczony ujmuje w ten sposób nie całą rzeczywistość bezpośrednią, lecz systemy, które powstają na bazie stosunków jakie zachodzą pomiędzy zjawiskami. Dlatego pisze, że

(...) pewna część, a raczej pewna strona rzeczywistości, gdyż myślenie racjonalne zjawisk jest właśnie wyodrębnieniem pewnych jedynie stosunków między zjawiskami z nieograniczonej liczny stosunków, które by również wyodrębnić można<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910, przedruk w: F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1991, t. II, s. 77–105.

<sup>13</sup> Tamże, s. 89. Znaniecki pisze: „(...) cała rzeczywistość jest zasadniczo racjonalna, że wszystko, co tylko może się stać przedmiotem myśli ludzkiej, świat rzeczy i świat wartości, przyroda, życie psychiczne osobnika, życie społeczne we wszystkich jego przejawach, fakty moralne, estetyczne, intelektualne, religijne (zarówno ze względu na swe psychiczne podłoże, jak też ze względu na swą obiektywną treść) – słowem wszystko, co jest, lub po prostu wszystko, może być racjonalnie ujęte” – tamże, s. 89–90.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 89.

Ewolucja wiedzy polega na dochodzeniu do coraz bogatszych form porządkowania rzeczywistości. W konsekwencji tworzy się nowa rzeczywistość, która staje się bardziej harmonijną, zrozumiałą, przesyconą formami logicznymi. W człowieku też skupia się funkcja tworzenia świata racjonalnego poprzez nadawanie doświadczeniu form logicznych. Wprowadzając wymienione powyżej pojęcia Znaniecki korzystał z arsenału nauk przyrodniczych, nie znaczy to oczywiście by jednocześnie zrezygnował z zajmowanego stanowiska antynaturalistycznego. Uważał, iż procedura wyodrębniania pewnych jedynie stosunków między zjawiskami ma zastosowanie uniwersalne i jest właściwa wszelkiej aktywności poznawczej. Stosunki między zjawiskami nie posiadają egzystencji innej niż odmienne zjawiska świata wartości choć są od niej mniej ulotne i w tym sensie bardziej realne<sup>16</sup>.

### Dychotomia bytu i wartości

Krytyczna analiza najbardziej typowych historycznych przykładów dedukcji wartości z bytu prowadzi Znanieckiego do następującego wniosku: „bezpośrednia dedukcja wartości z substancjalnego bytu jest niemożliwa”<sup>17</sup>. Praktykuje się jednak, jak zauważa filozof, pośredni sposób, polegający na wyodrębnieniu wartości z doświadczalnej rzeczywistości i przenoszeniu jej na absolut.

Z wartości, danych już w świecie, wnioskuje Arystoteles o absolutnej wartości; wyodrębnia pierwiastek dobra z rzeczywistości, stawiając go jako jedną z zasadniczych przyczyn świata, i dopiero wtedy łączy go z innymi zasadami rzeczywistości w idei Boga. Słowem, Bóg jest koniecznie istniejący nie tylko jako substancja, lecz również jako wartość<sup>18</sup>.

Taki sposób ujmowania doświadczanych wartości i przypisywanie tychże do założeń, z których następnie dedukuje się systemy etyczne, wydaje się Znanieckiemu praktyka powszechną, którą można spotkać u Barucha Spinozy (1632–1677), ale także częściowo w filozofii Immanuela Kanta (1724–1804). Wartości nie są w tych systemach dedukowane z substancji, lecz z funkcji podmiotowych, jak rozum czy wola. Zabsolutyzowanie tych funkcji wymaga odniesienia ich do empirycznego, jak również metafizycznego przedmiotu jako postulowanej racji czy gwarancji.

<sup>16</sup> F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, dz. cyt., s. 92. Autor rozwija myśl pisząc „Każdy bowiem stosunek zjawisk, choć najbardziej ograniczony co do swego zakresu, choćby zachodził tylko raz, w jednym miejscu i w jednej chwili, jeżeli został tylko wyodrębniony spośród nieograniczonej wielkości innych stosunków i wyrażony przez myśl badawczą, tym samym stał się, w odpowiednim wyrazie czy symbolizacji, faktem historycznym, faktem życia umysłowego indywidualnego czy społecznego, i jako raz zaszyły fakt jest już niecofniomy i niezmienny” – tamże, s. 92.

<sup>17</sup> Tamże, s. 141.

<sup>18</sup> Tamże, s. 110.



Dokonując analizy poglądów takich filozofów jak: Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Hugo Munsterberg (1863–1916), Theodor Lipps (1851–1914) filozof zauważa coraz widoczniejszy wzrost roli jaką odgrywają wartości w rozwiązaniu relacji do bytu. Etykę Lippsa, w której wartości stają się bezwzględne w miarę jak w trakcie ewolucji dziejowej ludzie łączą się w wyznawaniu tych samych wartości, nazywa empiryczną etyką wartości<sup>19</sup>. Natomiast koncepcje, które zostały sformułowane przez Munsterberga pozostają istotne ze względu na to, że ów uczony z doświadczeń indywidualnego podmiotu wyprowadza absolutne wartości. Polski uczony zauważa jednak, że w poglądach głoszonych przez Munsterberga można dostrzec jeden mankament. Mianowicie filozof ten nie akceptuje logicznego przeskoku do pojęcia podmiotu absolutnego jako ostatecznego postulatu, z którego można dedukować wartości absolutne. Znaniecki odrzuca także inne formy dedukcji wartości z bytu, w szczególności irracjonalistyczne stanowiska Arthura Schopenhauera (1788–1860) oraz Friedricha Nietzschego (1844–1900). W koncepcjach zaproponowanych przez niemieckich filozofów bytem absolutnym czyni się wolę i z niej wyprowadza się wartości. Na krytyce tej praktyki opiera się odkrycie empirycznych źródeł etyki.

Dedukcja wartości – jak pisze Znaniecki – z istoty bytu jest niemożliwa. Albowiem wartość jest z góry zawarta w pojęciu absolutnego bytu, a to na podstawie uprzedniej indukcji, uprzedniego uogólnienia faktu, że wartości są nam dane w doświadczeniu; albo też zostaje ona wprowadzona w ciąg dedukcji poprzez wyrażone lub nie wyrażone odwołanie się do rzeczywistości empirycznej, do wartości już danych<sup>20</sup>.

Doświadczenie określonej wartości i jego opis wymaga od poznającego podmiotu umiejętności operowania odpowiednim językiem i logiką. Z trudności jakie stoją na tej drodze, zdawał sobie sprawę autor *Zagadnienia wartości w filozofii*. Ujęcie konkretnych wartości nie da się wyrazić w języku relacji, jakie występują pomiędzy poszczególnymi rzeczami. Wartości stanowią tę część ludzkiego doświadczenia, która jest niedostępna logice uformowanej na podstawie dotychczasowego rozumienia, innymi słowy na gruncie doświadczenia rzeczowego. Znaniecki w swoich analizach zmierza do tego, aby to właśnie wartość została uznana jako podstawowy przedmiot racjonalnego ujęcia rzeczywistości.

Musimy przypuścić, że bezpośrednia rzeczywistość jest nieograniczoną różnorodnością oddzielnych konkretnych wartości, że tylko wartości są nam dane i nic więcej. (...) Celem naszym musi stać się ukształtowanie jego powszechnego systemu form, opartego na kategorii wartości, systemu, który by pozwolił na urzeczywistnianie postulatu racjonalności świata w każdym dowolnym momen-

<sup>19</sup> Tamże, s. 121.

<sup>20</sup> Tamże, s. 141–142.

cie rozwoju wiedzy w zastosowaniu do każdej dowolnej grupy zjawisk. Nazwiemy ten system logiką wartości<sup>21</sup>.

W przytoczonym cytacie został sformułowany postulat utworzenia logiki wartości, który był skierowany pod adresem filozofii. Ponadto autor wyraził przekonanie o możliwości przewyciężenia dotychczasowego systemu poznawczego opartego na logice rzeczy i wprowadzenia na jego miejsce ogólnego systemu, pozwalającego ująć racjonalnie zarówno świat rzeczy, jak i świat wartości.

Jak zauważono w dotychczasowych rozważaniach Znaniecki przypisywał zagadnieniu wartości istotne zadania, a z aksjologią wiązał wiele nadziei.

## Definicje wartości

Fundamentalną sprawą, na której opiera się aksjologia Znanieckiego jest założenia o relacyjnym charakterze wartości. Dla omawianego zagadnienie ważne pozostawało także określenie czym jest wartość absolutna i względna. W dziele *Zagadnienie wartości w filozofii* czytamy:

Treścią pojęcia absolutna wartość jest to wszystko, co stanowiło treść pojęcia „dobro” i „piękno” używanych do oznaczenia pewnych realności niezależnych od świadomości indywiduum czy grupy społecznej. Absolutna wartość może być pojęta realistycznie – jako wartość w sobie oraz idealistycznie – jako wartość dla podmiotu<sup>22</sup>.

Pojęcie wartości absolutnych jest – jak twierdzi Znaniecki – pojęciem metafizycznym i w większości przypadków jest przez filozofów odrzucane. W przeciwieństwie do wartości absolutnych stosowane jest powszechnie pojęcie wartości względnych, tj. wartości ze względu na ich znaczenie dla indywidualnych podmiotów. Dlatego

wartością względną (...) nazywamy podmiot, któremu u podmiotu odpowiada psychologiczne zjawisko uczucia. (...) Do tego aby jakiś przedmiot był względną wartością, konieczne jest połączenie obu pierwiastków, obiektywnego i subiektywnego. (...) Jeżeli nawet w danym momencie przedmiotowi nie odpowiada aktualne uczucie u podmiotu, to jednak przedmiot ten o tyle tylko może być nazywany wartością, a nie rzeczą, o ile kiedykolwiek przed tym aktualne połączenie przedmiotu (tj. postrzeżenia, wyobrażenia, czy pojęcia danej rzeczy) i uczucie miało miejsce lub kiedykolwiek potem nastąpi. Tylko ze względu na to połączenie, w stosunku do niego, przedmiot jest wartością. Wartość względna sprowadza się zawsze do konkretnego, bezpośredniego związku postrzeżenia, wyobrażenia

<sup>21</sup> Tamże, s. 232.

<sup>22</sup> Tamże, s. 80.

lub pojęcia rzeczy oraz uczucia (czy też pożądania) w świadomości konkretnego ludzkiego indywiduum<sup>23</sup>.

Ostatecznie w swoich rozważaniach traktujących o definicji wartości filozof dochodzi do konkluzji, w której wartości przypisywana jest następująca treść: „Przez wartość oznaczać będziemy jedynie pewne przedmioty, nigdy zaś – właściwości lub stosunki przedmiotów”<sup>24</sup>. Podkreślić należy, że przeciwieństwem terminu „wartość” był „byt”, który oznaczał całokształt przedmiotów nie będących wartościami.

Uprawiana przez Znanieckiego aksjologia kształtowała się w opozycji do abсолutyizmu. Dlatego też podstawowym odrzucanym pojęciem jest pojęcie wartości bezwzględnej, będącej ostoją abсолutyizmu, jako zasadniczy element teorii konstruujących odrębną idealną sferę wartości ponadczasowych i ogólnych, istniejących poza rzeczywistością empiryczną. Tak więc definiowane wartości względnej jest czynione w opozycji do tego jak jest określona wartość abсолutna. W rozważaniach dotyczących świata wartości istotnym jest także wydzielenie jeszcze jednego elementu rzeczywistości, który także został poddany charakterystyce. Elementem tym jest rzecz. Termin ten jest używany „dla oznaczenia pojedynczych, oddzielnych przedmiotów nie będących wartościami”<sup>25</sup>. Jak dowodzi w swoich rozważaniach Znaniecki – stosunek rzeczy i wartości to zagadnienie, którym zajmowała się myśl filozoficzna przez wiele stuleci. Przy czym namysł nad tą kwestią zmierza w dwóch kierunkach. Pierwszym z nich jest pozytywizm, który ma swój rodowód w naukach przyrodniczych i uważa świat doświadczalny za jedyne źródło prawdy. Natomiast drugim prądem intelektualnym, który także koncentrował uwagę na stosunku rzeczy i wartości jest pragmatyzm. To przedstawiciele tego prądu filozoficznego przypisują znaczenie pięknu oraz pragnieniom i uczuciom ludzkim, łącząc je z przekonaniem o wyższości czynu nad poznaniem, uczucia i woli nad myślą badawczą. Zagadnienie wartości wyraża się w tych prądach w postaci sporu o pierwszeństwo wartości i bytu, oceny i poznania – jako zjawisk empirycznych. Jednakże pragmatyczną koncepcję wartości w sposób najbardziej pełny ogłosił John Dewey (1859–1952), który swoje aksjologiczne refleksje zatytułowane *Theory of Valuation*<sup>26</sup> wydał w 1939 roku, a więc w momencie, w którym sympatyk

<sup>23</sup> Tamże, s. 83–84.

<sup>24</sup> Tamże, s. 79. Znaniecki podkreśla, że „W tej formie używają terminu wartość Nietzsche, Munsterberg, Garski”, tamże, s.79.

<sup>25</sup> Tamże, s. 79. W artykule *Elementy rzeczywistości praktycznej*, Znaniecki pisze, iż „Formą stanowiącą podstawę logiczną w badaniu świata przyrodniczego jest kategoria rzeczy, czyli substancji”. *Elementy rzeczywistości praktycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 15(1912)2, s. 161–189, przedruk w: *Pisma filozoficzne*, t. I, dz. cyt., s. 79.

<sup>26</sup> Por. H. Buczyńska-Garewicz, *wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970, s. 284–312.

pragmatyzmu, którym był Znaniecki, uprawiał refleksję socjologiczną. Jak podaje Hanna Buczyńska-Garewicz, to co jest typowe dla pragmatystycznego modelu myślenia i co określało ukształtowane w tym nurcie pojmowanie wartości, jest już obecne w filozofii Williama Jamesa (1842–1910). Tą cechą charakterystyczną jest pogląd utożsamiający poznanie z działaniem praktycznym. Jeśli zaś praktyka jest jedynym sposobem kontaktu człowieka z rzeczywistością, to fakty nie różnią się od wartości<sup>27</sup>. Utożsamianie wartości z faktami to cecha wyróżniająca pragmatyczny sposób myślenia o wartościach. Jednakże taki sposób stawiania zagadnienia nie oznacza likwidacji wartości na rzecz faktów. Pragmatyczne stanowisko w kwestii wartości sprecyzował Dewey, który w swojej filozofii na inne elementy kładł nacisk. Tym, co charakteryzowało tę koncepcję to racjonalność, związek wartości z działaniem, z zachowaniem celowym. Dopóki nie ma celów, nie ma też wartości. Wartości bowiem są – według Deweya – środkami czy też instrumentami do osiągnięcia celów, dlatego cele są ich warunkami koniecznymi. Zatem treść celu określa to, co jest wartością i co nią nie jest. Zmiana celu powoduje zmianę wartości. Tak pojęty relacjonizm jest więc zarazem relatywizmem. Natomiast o obiektywizmie tej koncepcji ma świadczyć teza, iż owa relacja, określająca jakie środki są niezbędne do określenia danych celów, jest relacją obiektywną, a tym samym najzupełniej niezależną od subiektywnych przeżyć<sup>28</sup>. Nie zatrzymując się dłużej na poglądach Deweya warto zauważyć, że już tylko w tym fragmentarycznym ich przybliżeniu można dostrzec odmiennosć poglądów, które zostały sformułowane przez Znanieckiego.

W ramach mawianego zagadnienia na podkreślenie zasługuje także fakt, że w dziele *Zagadnienie wartości w filozofii* jego autor analizuje także filozoficzną myśl epoki średniowiecza, nowożytności oraz współczesności. W podejmowanych rozważaniach przytaczane są poglądy Platona (427–347), Arystotelesa (384–322), św. Augustyna (354–430), św. Tomasza z Akwinu (1225–1274) oraz innych. Po zapoznaniu się i po dokonaniu analizy dzieł wymienionych myślicieli Znaniecki projektuje własny system filozoficzny, w którym odnaleziona zostanie kategoria łącząca czystą podmiotowość poznającą i czystą podmiotowość poznaną, czyli łączącą działającego człowieka z doświadczanym przez niego światem. Tą kategorią stała się dla Znanieckiego wartość – najprostszy element rzeczywistości, która łączy w sobie porządek teoretyczny i praktyczny. W rezultacie „Pojęcie wartości będzie kategorią myśli o elementach rzeczywistości praktycznej, a jednocześnie kategorią samych tych elementów jako przedmiotów poznania”<sup>29</sup>. W konsekwencji przyjętych założeń wartość jest w istocie pierwotną kategorią samej rzeczywistości prak-

<sup>27</sup> Por. F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, dz. cyt., s. 87.

<sup>28</sup> Por. S. Dziamski, *Trzy szkice o wartości praktyki*, Poznań 1997, s. 40–45.

<sup>29</sup> F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, dz. cyt., s. 87.

tycznej, a zarazem refleksji teoretycznej o tej rzeczywistości. W tym rozumieniu wartość to także szczególna kategoria, w których zawarta jest niechęć do wszelkich skrajności<sup>30</sup>. Przewycięzając opozycję podmiotowo – przedmiotową wartość usiłowała łączyć w sobie elementy idealizmu i realizmu, obiektywizmu i subiektywizmu, myśli z działaniem, człowieka z otaczającym go światem<sup>31</sup>.

Dodać także należy, że człowiek nadaje znaczenie przedmiotom lub je modyfikuje na podstawie doświadczenie już zdobytego. Dzieje się tak dlatego, iż w procesie poznania czy to rzeczywistości, czy też świata wartości niemożliwe jest doświadczenie *czyste*, lecz każde nowe wrażenie wchodzi w kontakt z olbrzymią ilością danych z doświadczeń uprzednio już zdobytych. Każde doświadczenie ma zatem charakter pośredni, zależy od przeszłości gdyż dane z przeszłości biorą udział w asymilacji doświadczenia *nowego*. W związku z tym świat, jak zakłada Znaniecki, nie przedstawia się nam w formie terażniejszości, lecz będąc częścią ogólnego doświadczenia podlega również wszystkim jego prawom i łączy się z elementem przeszłości. Z drugiej jednak strony nie ma w danych myślowych przeszłości bezwzględnej, gdyż każde zjawisko, wywołane zjawiskiem aktualnym, może powrócić, warunkując znaczenie doświadczeń przyszłych<sup>32</sup>. Zjawiska takiego doświadczenia, które odnosi się do terażniejszości, mimo że istnieje poza nią, poznański uczony proponuje nazwać wartościami.

Wartość jest właśnie tym co zawsze odnosi się do obecnego momentu, co czerpie całe swe znaczenie z uświadomienia w terażniejszości, ale trwa poza momentem swego uświadomienia, chociaż nie jest to trwanie przyrodniczego przedmiotu, lecz właśnie tylko zbliżanie się lub oddalenie od terażniejszości, przechodzenie z przyszłości w przeszłość, i odwrotnie. Te właśnie cechy posiadają wartości hedonistyczne, ekonomiczne, estetyczne, moralne nawet, chociaż filo-

<sup>30</sup> Por. K. Pomian, *Wprowadzenie do Znanieckiego*, „Więź” 17(1974) 1(189), s. 70. Czytamy tam: „Najbardziej znamieną cechą Znanieckiego, jako filozofa i jako socjologa, jest chyba właściwa mu programowa niechęć do wszelkich poglądów skrajnych. Nie bierze się ona ani z oportunistycznego poszukiwania spokojnego środka, ani z eklektyzmu. Stanowi natomiast zastosowanie przyjętego od Hegla przeświadczenia, wedle którego dla dowolnej pary przeciwieństw można znaleźć określony ciąg mediacji, stanów pośrednich, pozwalający przejść od jednego z tych przeciwieństw do drugiego. (...) Sam przez się świat wartości nie jest ani doskonałym porządkiem, ani chaosem. Charakterystyczny jest dlań stan pośredni między tymi skrajnościami: niejednoznaczność, której przejawem jest potencjalne uczestnictwo każdej wartości w wielu odmiennych kompleksach. Fakt ten można wytłumaczyć, jeśli przyjmiemy się, że ośrodkami aktywności są zawsze i tylko indywidua, a indywiduów jest wiele i różnią się one od siebie. Doświadczenie potoczne polega na organizowaniu się wokół każdego takiego ośrodka – jakiegoś kompleksu wartości, który ma nieuchronnie piętno indywidualne, i na wprowadzeniu przeciwstawienia między tym co subiektywne, ponieważ należy do tego kompleksu, a tym co obiektywne, ponieważ do niego nie należy”.

<sup>31</sup> Por. F. Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, dz. cyt., s. 79.

<sup>32</sup> Por. F. Znaniecki, *Pośredniość doświadczenia*, [w:] *Humanizm i poznanie*, Warszawa 1912, przedruk w: *Pisma filozoficzne*, t. II, dz. cyt., s. 264–302.

zofia stara się je usunąć zakresu względności. Nie można o nich powiedzieć, że istnieją tylko o tyle, o ile są uświadomione, chociaż cała racja ich trwania poza terażniejszością tylko w ich uświadamianiu leży. Dalej, wartość jest dana pośrednio, tj. w odniesieniu do całej przeszłości (...). Wobec tego więc wartość może być zarówno myślą, jak rzeczywistością, doznaniem symbolizującym rzecz lub rzeczą symbolizowaną przez doznanie, zależnie od chwili i od punktu widzenia. (...) A więc powiedzieć można, że świat doświadczenia jest światem wartości<sup>33</sup>.

Można zatem stwierdzić, że miejscem istnienia wartości jest ich aktualność dana w doświadczeniu, podczas gdy wiedza czyni te wartości względnymi. To, co wchodzi w zakres świadomości, nabiera cechy względności, tworzy związki, utrwała je w funkcjach myślowych polegających na tym, że jeden z elementów dominuje w doświadczeniu, koncentruje wokół siebie inne doświadczenia. W ten sposób doświadczenie staje się nie źródłem wiedzy, ale jej przedmiotem.

Świat wartości stanowi w rozumieniu Znanieckiego pewien strumień aktualizujących się treści doświadczenia. Jednakże w przeciwieństwie do Henri Bergsona (1859–1941) polski filozof usiłuje pomniejszyć zdolność rzeczywistości do wyłaniania z siebie nowych treści. Twórczość jest domeną myśli człowieka i wyraża się w racjonalności procesów idealizacji, schematyzacji oraz systematyzacji doświadczenia. To myśl tworzy nowe stosunki pomiędzy nowymi treściami doświadczenia. Twórczy racjonalizm w przyswajaniu wciąż nowych doświadczeń jest potwierdzeniem humanizmu. W tym też sensie człowiek tworzy świat a zarazem go poznaje<sup>34</sup>.

Dana treść doświadczenia wiąże się z już posiadanymi wartościami i ma odmienne znaczenia dla każdego człowieka. Nie ma to jednak, zdaniem uczonego, związku z idealizmem, subiektywnym, gdyż przedstawia się wszystkim jako ta sama, wchodząc tylko w różne relacje. Świat przedstawiający się człowiekowi jest zatem światem wartości, w którym każde doświadczenie bywa oceniane dodatnio lub ujemnie. Wartość przedstawia się zasadniczo jako to, co powinno być – temu, co jest. Wobec tego nie może ona mieć charakteru substancjalnego, nie może być pomyślana tak samo jak rzecz, gdyż w przeciwieństwie do elementu przyrody staje się ona przedmiotem myśli, będąc tym samym elementem działalności praktycznej. Oczywiście całe zdobyte doświadczenie stanowi dla człowieka rzeczywistość praktyczną, gdyż każde zjawisko może być i jest przez niego zmieniane w świadomym działaniu<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> F. Znaniecki, *Humanizm i poznanie*, dz. cyt., s. 286–287.

<sup>34</sup> Por. S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław 1984, s. 97–123.

<sup>35</sup> „Jednakowoż, chociaż wartości są nieograniczone, różnorodne, zmienne i trwałe, mamy jednak obok nich coś innego, coś jednorodnego, niezmiennego i trwałego z punktu widzenia zjawisk: stosunek. (...) Stosunki pomiędzy wartościami mogą być podstawą do ujęcia samych wartości

## Człowiek twórcą wartości

Proces powstawania wartości rozpoczyna się w człowieku przez nadanie poszczególnym elementom rzeczywistości określonego znaczenia, które decyduje o aksjologicznej ważności przedmiotu. W tym sensie człowiek nie poszukuje wartości. Z tego powodu niepodobna pojmować ich jako wartości materialnych, jak również idealnych – całkowicie oderwanych od ludzkiej podmiotowości<sup>36</sup>. Człowiek wartości tworzy poprzez nadawanie sensu, znaczenia, czy też wartości określonym rzeczom, zdarzeniom, procesom. A zatem do realizowania określonych wartości niezbędny jest działający oraz poznający podmiot.

Człowiek poznaje i doświadcza rzeczywistości, świata natury i kultury, w którym żyje. Jednakże każdy czyni to w sposób zindywidualizowany i poznawany świat jest widziany przez każdego w sposób odmienny zależny od uczuć, pragnień, konkretnych zamierzeń, które rodzą określone zamierzenia wartościotwórcze. Oczywiście owe rzeczy to nie tylko byty materialne. To także określone fenomeny, idee które nie są tylko produktami wyobraźni, lecz są czymś konkretnym, czymś co realnie wpływa na zachowanie ludzkie. W tym znaczeniu zarówno przeżycia jak i podmioty doświadczenia stanowią określoną siłę motywującą do tworzenia świata przenikanego przez humanistyczne wartości. W tym sensie wartość pozostaje istotnym elementem konstytuującym rzeczywistość. Jest on zmienny o tyle, o ile człowiek podejmuje określone działania zmierzające do tworzenia nowych, bardziej ludzkich wartości. Niewątpliwie

Wszystko, co dotychczas powiedział w swoich pismach Znaniecki, nie rozwiązuje zagadnienia wartości lecz stawia go tylko. Rozwiązania szukać nam wypadnie dopiero w nowej dyscyplinie – logice wartości<sup>37</sup>.

Projekt logiki wartości nie został przez filozofa zrealizowany, mimo to kwestie dotyczące zagadnienia wartości pozostają obecne także w późniejszych pra-

---

jako racjonalnych. Przede wszystkim tedy stosunek może pozwolić nam przezwyciężyć trudność wynikającą z różnorodności wartości. Wartość będzie dla nas ta sama, dopóki z innymi będą ją łączyły stosunki jakieś, dowolnie wyodrębnione spośród nieograniczonej wielości innych stosunków. (...) Jeżeli zmienność jest nieodłączna od wartości, to przysługuje wszystkim wartościom. W takim razie pozostaje tylko dołączyć stawanie się do samego pojęcia wartości” – F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, dz. cyt., s. 212–213.

<sup>36</sup> Por. F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 48–49.

<sup>37</sup> W. Grzybowski, *O nową rzeczywistość filozoficzną. Filozofia wartości F. Znanieckiego*, „Przegląd Filozoficzny” 15(1912)1, s. 519–520. Nadmienić należy, że postulat utworzenia logiki wartości został sformułowany przez Znanieckiego i pojawia się już w pierwszym opublikowanym tekście pt.: *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*. Czytamy tam między innymi: „(...) może formalne warunki działania, formy podporządkowania dodatniego i ujemnego wartości moralnych posiadają cechy ogólności; wtedy byłaby możliwa etyka filozoficzna, w znaczeniu logiki wartości” (*Pisma filozoficzne*, t. I, dz. cyt., s. 28).

cach z zakresu socjologii. Na tym tle szczególnie wyraźne pozostają słowa, które zostały wyartykułowane w 1952 roku, w pracy zatytułowanej *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?* Znaniecki pisze:

Jestem przekonany, że każdy przedstawiciel socjologii stosowanej, a być może każdej innej nauki stosowanej, pragnąc przyczynić się, choćby i w niewielkim stopniu, do ukształtowania przyszłej ludzkości, winien umieć myśleć systematycznie jak filozofowie wartości i znać najważniejsze z rozwiniętych przez nich ideałów, by służyły mu za wskazówkę przy dokonywaniu wyboru przyszłych celów<sup>38</sup>.

Jak zauważa Borzym posłużenie się przez Znanieckiego pojęciem wartości miało na celu ukazanie istoty nauk humanistycznych. Natomiast od badań nad zagadnieniem wartości został uzależniony postęp samej filozofii<sup>39</sup>.

Znaniecki uprawiając filozofię i socjologię poznawał oraz oceniał świat przez pryzmat wartości. Czynił to w sposób samodzielny, nie był związany z żadnym z nurtów czy też szkół filozoficznych, które na ziemiach polskich w okresie międzywojennym były obecne. Refleksja aksjologiczna filozofa pozostaje wyrazem chęci tworzenia na bazie mnogiej, pluralistycznej rzeczywistości, wciąż nowego świata, nowego ładu, nowego porządku kulturowego, którego twórcą jest człowiek. Zamierzeniom tym miały służyć nauki o kulturze, które winny założyć istnienie uniwersalnej kategorii ładu kulturowego<sup>40</sup>. Zatem w filozoficznym wyjaśnianiu tego ładu należy sięgać do ludzkich działań, do czynności, które są przez niego podejmowane w sposób świadomy i dobrowolny.

## A problem of values in philosophical writings of Florian Znaniecki

Znaniecki, writing about philosophy and sociology, learned, evaluated and saw the world from the angle of values. He was the independent philosopher, not being linked with any trends or philosophical schools, which were in Poland in the time of the interwar. Axiological reflection remains the means of willingness to form still new the world, the new order and new cultural order created by human being on the foundation of plural and pluralistic reality. Culture sciences were to serve these plans as they were to establish the existence of the universal category for cultural order. Then, philosophical explanation of this order should be based on human being's activities and actions, which are undertaken by him/her consciously and willingly.

<sup>38</sup> F. Znaniecki, *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości*, [w:] *Spoleczne role uczonych*, Warszawa 1984, s. 503.

<sup>39</sup> Por. S. Borzym, *Młody Znaniecki. Między pragmatyzmem a neokantyzmem*, „Studia Filozoficzne”, 7(1976), s. 99.

<sup>40</sup> Por. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 22.



**Magdalena Płotka**  
Prawo jako porządek świata: koncepcja prawa naturalnego w ujęciu  
Stanisława ze Skarbimierza  
Law as the world order: the concept of natural law  
in Stanisław's from Skarbimierz view

**Halina Šimo**  
Konkretyzowanie zasad sprawiedliwości  
Specification of principles of justice

**Łukasz Moniuszko**  
Sprawiedliwość społeczna w systemie filozofii prawa  
Zygmunta Ziemińskiego  
Social justice in Zygmunt Ziemiński system of philosophy of law



MAGDALENA PŁOTKA

---

## Prawo jako porządek świata: koncepcja prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza

Głównym tematem podejmowanym w krakowskich dyskusjach tzw. polskiej szkoły *ius gentium* (prawa narodów) był temat prawa naturalnego. Zagadnieniem tym zajmowali się Stanisław ze Skarbimierza, Mateusz z Krakowa, Paweł Włodkowic, Piotr Wysz oraz Łukasz z Wielkiego Koźmina. Teoria prawa naturalnego została sformułowana na potrzeby procesu polsko-krzyżackiego, który swój finał miał na Soborze w Konstancji w 1415 roku. Praktyczne zorientowanie myślicieli krakowskich może stanowić powód, dla którego ich spuścizny nie traktuje się jako czysto teoretycznej refleksji, niekiedy też odmawia się jej filozoficznej wartości<sup>1</sup>, niemniej jednak teoria prawa naturalnego polskiej szkoły *ius gentium* jest spójną koncepcją filozoficzną opierającą się na założeniach filozofii społeczno-politycznej oraz metafizyki św. Augustyna. Celem niniejszego artykułu jest próba przedstawienia teorii prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza, którego ze względu na jego działalność publicystyczną oraz udział w reaktywacji Akademii Krakowskiej można uznać za „ojca” polskiej szkoły prawniczej.

Na gruncie filozofii prawa, Stanisław ze Skarbimierza jest zwolennikiem koncepcji, według której prawo naturalne – *lex naturae* związane jest z porządkiem świata. Stanisław wprost pisze, że „jeżeli nie będzie prawa, nie będzie porządku”<sup>2</sup>. Kluczowym zestawem pojęć dla zrozumienia jego koncepcji jest triada „porządek – pokój – sprawiedliwość”. Związki między trzema pojęciami Stanisław opisuje następująco: „Bóg ustanowił swoją władzę nad naszymi głowami,

---

<sup>1</sup> Zob. H. Boockmann, *Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die Polnische Politik. Untersuchungen zur politischen Theorie des späteren Mittelalters*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1975, s. 229–230.

<sup>2</sup> „Et si lex non erit et ordo non erit”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. II, red. B. Chmielowska, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 10.

jeśli każdy zachowuje Jego prawo i podlega Jego nadzorowi, nie narusza Jego porządku. Dopóty będzie się znajdował w porządku Boga, dopóki wszelkie swoje działania nie podporządkuje sprawiedliwości”<sup>3</sup>. Bóg ustanowił porządek świata, porządek ten ma postać prawa. Chcąc zachować Boży porządek, należy podporządkować się prawu, z kolei podporządkowanie się prawu oznacza wypełnianie aktów sprawiedliwości. Rozważania Stanisława nad relacją prawa, porządku i sprawiedliwości wiążą się również z jego koncepcją pokoju, ponieważ pokój dla krakowskiego kaznodziei jest skutkiem porządku wynikającego z prawa, zaś sprawiedliwość – drogą do pokoju<sup>4</sup>.

Metafizyczno-teologiczne rozważania wokół porządku świata ustanowionego przez Boga są podstawą Stanisławowej koncepcji politycznej i służą mu jako dodatkowe argumenty, między innymi, w uzasadnieniu wprowadzenia silnej władzy państwowej<sup>5</sup>. Triada „porządek – pokój – sprawiedliwość” występuje zatem w Stanisławowej refleksji na poziomie teoretycznym jako punkt wyjścia w konstruowaniu teorii prawniczej oraz filozofii społeczno-politycznej (już na poziomie praktycznym). W konsekwencji, trzy wymienione pierwiastki pojawiające się w kazaniach krakowskiego profesora skupiają jego refleksje teoretyczne i praktyczne, metafizyczne i polityczne: jako augustynik Stanisław dostrzega w prawie naturalnym ideę postulatyczną dla sformułowania „ziemskiego” systemu prawniczego. Prawo naturalne utożsamia z prawem Bożym, które reguluje światem oraz jest miarą dla rzeczy. Prawo natury stanowi również normę budowania bytu politycznego (państwa), którego zadaniem jest chronić i zabezpieczać Boże nakazy na ziemi<sup>6</sup>.

W filozofii społeczno-politycznej Stanisława ze Skarbimierza wpływy św. Augustyna są zarysowane na tyle wyraźnie, by można jego ogólną wizję porządku politycznego zaklasyfikować jako wizję augustiańską. Augustyńska koncepcja prawa jako porządku staje się dla Stanisława punktem wyjścia po pierwsze, w argumentacji dotyczącej prowadzenia wojen (nie)sprawiedliwych, oraz po drugie, w sformułowaniu teorii pokoju i sprawiedliwości w państwie.

<sup>3</sup> „Deus enim posuit potestates supe capita nostra, ut unusquisque legem suam teneat et gradum aspiciat, et ordinem suum non exeat. Quatenus manentes in ordine ad ipsum, in quem omnes actus iustorum ordinantur”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. I, red. B. Chmielowska, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 252.

<sup>4</sup> Tamże, s. 339.

<sup>5</sup> Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. II, s. 74.

<sup>6</sup> W tym kontekście ciekawe byłoby zestawienie teorii Stanisława ze Skarbimierza z koncepcją prawa i państwa Marcina Lutra: dla obojgu filozofów politycznych autorytetem był Augustyn, oraz jego idea „państwa Bożego” i „państwa ziemskiego” (w ujęciu Lutra ziemskie państwo zidentyfikowane zostało wręcz jako „civitas diaboli”). Zob. H.O. Brown, *Martin Luther: a natural theorist?* [w:] *The Medieval Tradition of Natural Law*, ed. H. J. Johnson, Medieval Institute Publications, Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan 1987.

## Koncepcja wojny sprawiedliwej jako punkt wyjścia dla teorii prawa naturalnego – augustiańskie i stoickie źródła Stanisława ze Skarbimierza

Zarówno dla św. Augustyna, jak i dla Stanisława ze Skarbimierza zagadnienie wojny stanowi punkt wyjścia w rozważaniach o prawie i porządku<sup>7</sup>. Racją utożsamienia prawa naturalnego z porządkiem jest rozumienie wojny jako stanu niezgodnego jednocześnie z prawem natury, jak i porządkiem (wojna jest przeciwieństwem porządku). Stanisław i Augustyn zgodnie argumentują, że prawo naturalne jest porządkiem, ponieważ pogwałcenie porządku jest jednocześnie pogwałceniem prawa natury. Zanim jednak bliżej omówimy teorię wojny sprawiedliwej krakowskiego kaznodziei, warto przyrzeć się metafizycznym rozważaniom św. Augustyna na temat samego pojęcia porządku.

Zdaniem Augustyna o istnieniu porządku świadczą przyczynowo-skutkowe powiązania rzeczy w świecie<sup>8</sup>. Wątek ten pojawia się w dialogu *O porządku*, w którym Augustyn ustami Licencjusza wyraża wątpliwość, że nie istnieje przeciwieństwo porządku, ponieważ o ile porządek świata reguluje całość rzeczy, nie może istnieć przeciwieństwo tego, co ogarnia wszystkie rzeczy. Dlatego, mówi Licencjusz, nawet błąd (czy wojna) z racji tego, że nie dzieje się bez przyczyny, wpisany jest w ogólnoświatowy porządek i nie przeciwstawia się mu<sup>9</sup>. Choć Trygeczusz – inny uczestnik rozmowy – zauważa, że „bezbożnie jest uznać, że w porządku mieści się zło”<sup>10</sup>, to jednak Licencjusz szybko mu odpowiada, iż o ile zło jest dopuszczone na zasadzie „piękna przeciwieństw”, o tyle „z porządku rzeczy i z Bożych planów, które poprzez [...] rozróżnienie strzegą harmonii wszechświata, wynika, że także i zło musi istnieć”<sup>11</sup>. Dla Augustyna zatem, sam fakt, że

<sup>7</sup> Choć myśl Stanisława można uznać za teoretyczną, ponieważ opiera się ona na metafizycznych rozważaniach św. Augustyna dotyczących porządku świata oraz miejscu zła w tym porządku, to jednak argumenty polskiego filozofa sformułowane zostały w określonym kontekście i w związku z konkretnymi, pragmatystycznymi potrzebami, mianowicie celem uzasadnienia i usprawiedliwienia wojny, którą król Władysław Jagiełło toczył z Zakonem Krzyżackim. Warto przypomnieć, że zadaniem Stanisława było, między innymi, dostarczenie argumentów, które obroniłyby zasadność (czy wręcz konieczność) prowadzenia wojny. Krakowski profesor wywiązał się ze swojego zadania poprzez skonstruowanie teorii, która wojnę ujmuje jako konieczny element zaprowadzenia porządku i pokoju w świecie. Zob. L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, s. 5-13.

<sup>8</sup> Augustyn, *O porządku*, w: tenże, *Dialogi*, red. K. Tarnowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 183. Również Włodkowic wiąże prawo z porządkiem świata, który to porządek rozumie w kategoriach przyczyny i skutku: sam ciąg przyczynowo-skutkowy jest, zdaniem Pawła, wyraźną wskazówką na istnienie porządku we świecie. Zob. Paweł Włodkowic, *Ad Aperiendam I*, [w:] Paweł Włodkowic, *Pisma*, wyd. L. Ehrlich Warszawa 1966–1969, s. 152.

<sup>9</sup> Augustyn, *O porządku*, dz. cyt., s. 167.

<sup>10</sup> Tamże, s. 168.

<sup>11</sup> Tamże, s. 169.

wszystko co się wydarza w świecie<sup>12</sup>, nie wydarza się bez przyczyny stanowi potwierdzenie istnienia pozazmysłowego porządku, który obejmuje również i zło<sup>13</sup>.

Augustyn ujmował zatem porządek świata na tyle szeroko, że obejmował on swoimi granicami zło oraz wojnę jako jedną z jego postaci. Co więcej, pojemne pojęcie porządku pozwoliło biskupowi z Hippony na sformułowanie koncepcji sprawiedliwości, która posłużyła mu jako dodatkowy argument za usprawiedliwieniem obecności zła w świecie. Zdaniem Augustyna, skoro sprawiedliwość rozumiana jest jako „oddanie każdemu tego, co się należy”<sup>14</sup>, o tyle wymaga ona, aby istniało rozróżnienie<sup>15</sup>. Innymi słowy, aby pojęcie sprawiedliwości miało sens, należy założyć różnicę między dobrem a złem; sprawiedliwość polegająca na nagradzaniu tego, co mieści się w porządku świata oraz karaniu tego, co temu porządkowi się sprzeciwia możliwa jest jedynie wtedy, gdy istnieją oba elementy. Jakiż byłby bowiem pożytek z karania złego uczynku, jeśli nie przeciwstawiałaaby mu się cnota? Bez zła zatem nie ma sprawiedliwości, dlatego Augustyn uznał je za konieczny element porządku<sup>16</sup>.

Zarysowana przez św. Augustyna chrześcijańska koncepcja prawa naturalnego rozumianego jako porządek i organizacja świata, które każdemu ze stworzeń wyznaczają przynależne mu miejsce w tym porządku ma źródła antyczne, dokładniej – stoickie. Stoicy filozofowie sformułowali trójdzielny podział rodzajów prawa – prawo natury, prawo naturalne i prawo stanowione. Podział ten stał się powszechnie obowiązujący dla prawnej i filozoficznej myśli średniowiecznej. Prawo natury (*lex aeterna*) utożsamiali z prawem rządzącym światem, obejmowało ono nie tylko ludzi, ale także rośliny, zwierzęta itp.<sup>17</sup> Związek prawa z naturą Ulpian wyraża następująco: „Prawo naturalne jest tym, czego natura nauczyła wszystkie twory żyjące; albowiem to prawo nie jest wyłączone dla rodzaju ludzkiego, lecz

---

<sup>12</sup> Zaobserwowany zresztą na rzeczach trywialnych: „Czy jest takie miejsce lub sytuacja, aby nie mogło ono [piękno rozumu – przyp. MP] dać znać o sobie? Otóż i w tych dwóch kogutach z wyciągniętymi szyjami, z nastroszonymi piórami, w ich gwałtownych skokach, zręcznych nad podziw manewrach i w każdym ruchu tych stworzeń pozbawionych rozumu nie mogliśmy dostrzec nic takiego, co nie byłoby piękne, inny bowiem rozum z góry rządził całą tą walką”. Tamże, s. 174.

<sup>13</sup> Zob. Augustyn, *O porządku*, dz. cyt., s. 189.

<sup>14</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 766.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Augustyn, *O porządku*, dz. cyt., s. 169. Dlatego trudno zgodzić się z interpretacją Stefana Kwiatkowskiego, według którego dobro zawsze pochodzi od Boga, zaś zło od człowieka, ponieważ według Augustyna porządek kierowany przez Boga jest porządkiem zarówno rzeczy dobrych. Zob. S. Kwiatkowski, *Zakon niemiecki w Prusach a umysłowość średniowieczna. Scholastyczne rozumienie prawa natury a etyczna i religijna świadomość Krzyżaków do około 1420*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2005, s. 20.

<sup>17</sup> Do prawa natury rządzącym światem zmysłowo-wegetatywnym odnosił się również i Stanisław ze Skarbimierza. Zob. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. I, dz. cyt, s. 334.

przynależy wszystkiemu, co żyje, czy to na ziemi, czy temu, co rodzi się w morzu; jest też wspólne i dla ptaków. Stąd pochodzi jednocześnie się tego, co my nazywamy małżeństwem; stąd prokreacja dzieci, stąd wychowanie: dostrzegamy też, że inne zwierzęta, nawet dzikie, kierują się znajomością tego prawa”<sup>18</sup>. Sprawy ludzkie regulowało prawo naturalne (*lex naturalis*), które było częścią prawa wiecznego, z kolei prawo stanowione (*lex humana* lub *lex civilis*) było dziełem ludzkiej konwencji<sup>19</sup>. To właśnie stoicy oraz prawnicy rzymscy prawo naturalne uznali za nadrzędne wobec prawa stanowionego – Justynian określał prawo natury jako najwyższy rodzaj prawa i wywodził z niego zarówno *ius gentium*, jak też *ius civile*<sup>20</sup>.

O ile stoickie rozumienie prawa natury jako porządku świata ujmowało prawo jako całkowicie immanentne światu i związane z biegiem przyrody, o tyle chrześcijańska interpretacja rzymskiego *lex* umieściła prawo natury poza światem, mianowicie w transcendentnym Bogu<sup>21</sup>. Św. Augustyn był tym chrześcijańskim filozofem, który dokonał tego przesunięcia, w *Państwie Bożym* pisał: „wszelki pokój, czy ciała, czy duszy, czy razem ciała i duszy, podporządkowuje owemu pokojowi, który ma człowiek z Bogiem nieśmiertelnym, aby było względem Boga uporządkowane posłuszeństwo, pod prawem wiecznym”<sup>22</sup>. Umieszczenie w Bogu źródła prawa i porządku rządzącego światem opiera się na przekonaniu, że „układające się w pewien porządek dobra tego świata (...) mają swoją przyczynę w czymś, co jest spoza tego świata”<sup>23</sup>. Myśl tą znajdujemy ją zarówno u św. Augustyna, jak i Stanisława ze Skarbimierza, który do augustiańskich koncepcji bezpośrednio nawiązuje.

<sup>18</sup> Ulpian, *Institutiones*, lib. I, 1,1, 3, cyt. za M. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 154.

<sup>19</sup> R. Tokarczyk, *Klasycy praw natury*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1988, s. 73.

<sup>20</sup> Justynian pisał, że *ius gentium* i *ius civile* są częściami składowymi prawa natury. Por. Tamże, s. 93. Dodatkowo, Ciceron źródłem prawa naturalnego ustanowił naturę człowieka. Zob. Ciceron, *O prawach* I, 6, 19.

<sup>21</sup> A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przeł. Ł. Nysler, red. naukowa A. Chmielewski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 228–229.

<sup>22</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., 781.

<sup>23</sup> J. Finnis, J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, wstęp K. Motyka, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001, s. 442; Koncepcję Boga jako źródła prawa naturalnego znajdziemy również w myśli św. Tomasza z Akwinu. O ile świat został stworzony przez Boga i z woli Jego, o tyle świat jest przez Boga rządzony, kierowany. Plan i zamysł, według którego Bóg zarządza światem jest odwiecznym prawem Bożym. Przygodne byty partycypują w tym prawie na mocy swojej własnej natury. Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 190; „Byty przygodne partycypują według miary swej bytowości w odwiecznym prawie Boskim, o ile – z rozumu i woli Boga stwarzającego i rządzącego – mają taką, a nie inną strukturę, objawiającą się w określonych (takich właśnie, a nie innych) inklinacjach do określonego przez naturę działania i uzyskiwania poprzez określone inklinację działanie właściwego im dobra”. Zob. Tamże, s. 191.

Stanisław wykorzystuje rozważania Augustyna na temat związku porządku i prawa jako argumenty uzasadniające prowadzenie wojny sprawiedliwej<sup>24</sup>. Wojna jest uzasadniona, ponieważ zło jako takie posiada swoje miejsce w porządku naturalnym. Stanisław konsekwentnie podkreśla tożsamość porządku oraz pokoju i choć wydawałoby się, że jego stanowisko wyklucza wojnę z naturalnego porządku świata, to jednak łączy on przemyślenia z *De ordo* i *De civitate Dei* w spójną koncepcję: porządek świata regulowany przez prawo, którego efektem jest pokój, dopuszcza wojnę (zło) tylko o tyle, o ile jej celem jest zachowanie lub przywrócenie porządku (pokoju). Za Augustynem Stanisław podkreśla, że „wojny toczą się z dążenia do pokoju”<sup>25</sup>. Z jednej strony Stanisław wiąże pojęcie prawa z pojęciem porządku argumentując, że porządek świata obejmuje również i wojnę, z drugiej zaś strony, utożsamia prawo z pokojem jednocześnie twierdząc, że skoro pokój jest stanem natury, to dążenie do pokoju jest zgodne z tym prawem, a skoro wojna bywa niekiedy jedyną drogą do zaprowadzenia pokoju (czyli przywrócenia stanu natury), to tym samym wpisuje się w porządek świata i prawo natury, jest przez ów porządek i prawo objęta.

W tym kontekście warto przytoczyć słowa Jana ze Stobnicy, który zarysowuje analogię między życiem aktywnym i kontemplacją, a stanem wojny i pokoju: „Życie kontemplatywne zdaje się przedmiotem umiłowania ze względu na nie samo, gdyż w kontemplacji prawdy nie szuka się niczego innego poza kontemplacją. Życie aktywne jest przedmiotem umiłowania ze względu na coś innego, gdyż jakąś czynność podejmujemy po to, aby osiągnąć kiedyś stan beczynności. Stąd też, podobnie jak celem wojny jest pokój, gdyż po to prowadzimy wojny, aby żyć w pokoju, tak i życie aktywne ma za cel życie beczynne, czyli kontemplatywne”<sup>26</sup>. Obaj krakowscy filozofowie, Stanisław ze Skarbimierza oraz Jan ze Stobnicy, wiążąc pokój z bezruchem, a wojnę z ruchem, uznają, że ruch jest koniecznym warunkiem bezruchu, stanu spokoju. W konsekwencji, uznają zgodnie, że wojna jest warunkiem pokoju.

<sup>24</sup> Przypomnijmy, że czyni to na „bieżące” potrzeby polityczne związane z argumentacją przeciwko Zakonowi Krzyżackiemu dotyczącą prowadzenia wojen.

<sup>25</sup> Augustyn argumentuje za wojną i złem, które dopuszcza, a których celem jest zapewnienie pokoju: „W domu zaś swoim, z żoną i z dziećmi, i kogo by tam miał jeszcze u siebie, stara się usilnie pokój i zgodę zachować i rad jest pewnie bardzo, gdy domownicy okazują mu posłuch i zgodę. A gdy tego nie ma, wymyśla, mści się i nawet okrucieństwem, jeśli inaczej nie może, pokój w domu zaprowadza. I nie uznaje innego pokoju, jeno taki, co służy głowie, którą on sam jest w domu swoim; wszystko zaś inne w tym domowym społeczeństwie ma jemu służyć”. Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., s. 776; por. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. I, dz.cyt., s. 335.

<sup>26</sup> K. Bochenek, *Filozofia człowieka w kontekście piętnastowiecznych krakowskich dyskusji antropologicznych (ciało-dusza)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s. 92–93.



## Porządek i prawo w filozofii Stanisława ze Skarbimierza

Wpływ filozofii politycznej Augustyna na teorię prawa naturalnego Stanisława ze Skarbimierza zaznacza się w zakresie utożsamienia porządku z prawem<sup>27</sup>. Dla Stanisława, o ile świat ujęty jako całość jest uporządkowany, o tyle rządzi nim prawo: „tam, gdzie nie ma prawa, nie ma też i porządku”<sup>28</sup> – twierdzi krakowski kaznodzieja. Prawo utożsamione z porządkiem jest w koncepcji Stanisława również gwarantem i ostoją sprawiedliwości. Zadaniem relacji społeczno-politycznych oraz funkcjonowania państwa<sup>29</sup> jest odzwierciedlenie Bożego porządku, który wyraża się przez prawo naturalne. Dlatego można uznać, że w koncepcji Stanisława ze Skarbimierza zasadzający się na prawie porządek polityczny jest wtórny wobec porządku natury<sup>30</sup>. Żadna społeczność czy królestwo, twierdzi autor *Sermones*, nie stawia oporu ludzkiej skłonności do grzechu oraz namiętnościom i nie będzie mogło w sposób „godny” funkcjonować, o ile nie będzie nią rządzić prawo. Ale władca, argumentuje dalej Stanisław, nie może ustanowić dowolnego prawa, lecz prawo „rozumne, oczywiste, użyteczne i słuszne”<sup>31</sup>, ponieważ dla każdego prawa pozytywnego ostatecznym kryterium jest prawo Boże, które jest wzorcem do naśladowania w każdej dziedzinie społecznej i politycznej. Podobnie i dla Augustyna, „porządek jest czymś, co doprowadzi nas do Boga, jeśli będziemy się nim kierować w życiu”<sup>32</sup>, dlatego też Roman Tokarczyk zaznacza, że augustyński porządek świata nosi „cechy normy fundamentalnej, regulujące istnienie i zmiany wszechświata”<sup>33</sup>. Taki porządek i wynikające z niego prawo gwarantują wewnątrz-

<sup>27</sup> Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. II, dz. cyt., s.10.

<sup>28</sup> Prawo rządzi przyrodzonym porządkiem. Zob. Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., s. 779.

<sup>29</sup> Stanisław pisząc o kategoriach prawa i sprawiedliwości odnosi się do kontekstu politycznego i społecznego w kazaniach *De sex viis* (*Sermones*, t. II, s. 265–275) *Quod societas mala est vitanda* (*Sermones*, t. I, s. 411–420.)

<sup>30</sup> Opis dochodzenia do „stwierdzenia” porządku natury, który stanowi punkt wyjścia zarówno dla metafizycznych, jak i politycznych rozważań Stanisława ze Skarbimierza znajdujemy u J. Finnis: „Faktem jest, że istoty ludzkie mają pewien zasób impulsów, popędów i skłonności; faktem jest, że wszystkie te jakości są analogiczne, paralelne czy „przystające” do stanów rzeczy, które każdy człowiek rozumny uznałby za konstytutywne dla ludzkiego rozwoju; faktem jest, że bez rozumnego kierownictwa skłonności te mogą doprowadzić do upadku jednostki czy wspólnoty (<sankcje naturalne>); faktem jest również to, że pewne psychologiczne, biologiczne, klimatyczne, fizyczne, mechaniczne i inne tego rodzaju zasady, prawa, stany rzeczy i warunki wpływają na urzeczywistnienie ludzkiej pomyślności w sposoby możliwe do odkrycia - wszystkie te fakty należą do pewnego porządku, który jest względem naszego rozumu czymś zewnętrznym i który może być rozpoznany tylko przez ten rozum. Ów porządek bywa często nazywany porządkiem naturalnym”. J. Finnis, dz. cyt., s. 428.

<sup>31</sup> „Lex autem, per quam debet salubriter dirigi, debet esse rationalis, evidens, utilis et honesta”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. II, dz. cyt., s. 74.

<sup>32</sup> Augustyn, *O porządku*, dz. cyt., s. 176.

<sup>33</sup> R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 113.

ną harmonię świata jako całości oraz jego poszczególnych elementów. Augustyn opisując porządek wskazuje, że jest on „rozłączeniem równych i nierównych rzeczy, dającym każdej z nich właściwe jej miejsce”<sup>34</sup>. Zarówno Augustyn jak i Stanisław ze Skarbimierza zgadzają się zatem, że wszelkie prawa społeczne, ludzkie i państwowe muszą być odbiciem prawa Bożego, a ludzka (polityczna) sprawiedliwość jest pochodna od sprawiedliwości (świata) jako właściwego, ustanowionego przez Boga „stanu natury”<sup>35</sup>. Stanisław powołując się na *De civitate Dei* Augustyna przypomina także, że „rzecz pospolita nie zepsuje się, o ile wszyscy jej obywatele będą zgodzali się z prawem naturalnym oraz uczynią z niego użytek”<sup>36</sup>.

O ile wszelkie prawa powinny wynikać (*emanere*) z prawa Bożego<sup>37</sup>, o tyle, pisze Stanisław, znajomość *lex divinum* zakłada się, ponieważ prawo to „jest wryte w sercach”<sup>38</sup>. Stanisławowa koncepcja wiążąca znajomość prawa natury z uczestnictwem w boskim byciu źródłami sięga do myśli Platona i Arystotelesa, którzy uznali zgodnie, że aktywność rozumu ludzkiego „jest czymś w rodzaju uczestnictwa w aktywności boskiego *nous*”<sup>39</sup>. Chrześcijanin wie jak postępować, ponieważ prócz „wiedzy serca” posiada on znajomość prawa mojżeszowego, kanonicznego, ewangelicznego itd., wymienia Stanisław. Jednak nieznanie tych praw nie jest usprawiedliwieniem dla poganina, który jeżeli czyni zło, działa wła-

<sup>34</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., s. 779.

<sup>35</sup> „Iustitia est pars pars prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, deinde in omnes; sed vera iustitia non est nisi in re publica, cuius conditor rerumque Christus est”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. I, dz.cyt., s. 39.

<sup>36</sup> „Et ideo beatus Augustinus, De civitate Dei, libro V, capitulo XIX, ait, quod [...] salva est res publica, cum secundum ius naturae omnes consentiunt et utilitatem omnes contendunt”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. II, dz.cyt., s. 277.

<sup>37</sup> „Nulla communitas, principatus aut regnum propter pronitatem hominum ad peccandum et propter cupiditatem eorum, ex qua surgunt infinitae quaestiones, potest digne subsistere, nisi lege certa regatur. Lex autem, per quam debet salubriter dirigi, debet esse rationalis, evidens, utilis et honesta. Verum, quia omnium legum inanis est censura, nisi divinae legis imaginem generant, ut dicit Augustinus VI De civitate Dei, ide omnes leges emanare debent a lege divina”. Tamże, s. 74.

<sup>38</sup> „Quasi omnia iura habens in scrinio sui cordis”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. I, dz. cyt., s. 264; „[...] lex enim Dei debet esse in corde eius”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. II, dz.cyt., s. 258. Por. Tomasz z Akwinu, *STH I<sup>a</sup>-IIae q. 94 a. 6 co*: „Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali”.

<sup>39</sup> Zob. J. Finnis, dz. cyt., s. 441; Platon, *Państwo*, VI, 5081-509b; Arystoteles, *Etyka nik.*, X, 4: 1177b26-1178a1. Zdaniem Finnisa uczestniczenie człowieka w boskim byciu dokonuje się przede wszystkim na płaszczyźnie intelektualnej. Dzięki temu, że człowiek obdarzony jest intelektem jest w stanie rozpoznać „pierwiastek boski” w naturze rzeczy. Finnis opisuje to zjawisko następująco: „Człowiek może uczestniczyć w boskości poprzez aktywność swego intelektu dzięki temu, że nasze zdumienie i pragnienie wiedzy jest wynikiem boskiego przyciągania, wyrwa nas ono ze stanu obojętności i wznieca ciekawość, którą możemy zaspokoić tylko poprzez poznanie boskiej genezy rzeczy; ponadto sam akt rozumienia jest rodzajem uczestnictwa w boskiej inteligencji, która poprzez aktywność praktyczną stworzyła pojmowalny świat”. Zob. J. Finnis, dz. cyt., s. 443.

śnie wbrew prawu naturalnemu, które ocenia działania słuszne i uczciwe. Dlatego, wnioskuje Stanisław, niewiedza (nieznajomość) nie jest żadnym wytłumaczeniem dla tych działań, które są niezgodne z mądrością Bożą<sup>40</sup>. Mądrość Boża wpisana jest w prawo naturalne, człowiek nie powinien mieć zatem trudności z „odczytaniem” prawa natury<sup>41</sup>.

## Sprawiedliwość i pokój

Sprawiedliwość jest celem stworzenia prawa – zarówno w wizji Boskiej, jak i państwowej. Stanisław tłumaczy, że Bóg ustanowił „władzę nad naszymi głowami”<sup>42</sup> w postaci prawa i nadzoru, ponieważ władza ta ma regulować ludzkie czyny: działania człowieka są o tyle uporządkowane (o tyle odzwierciedlają porządek Boży), o ile są sprawiedliwe<sup>43</sup>. „Kim byłby człowiek bez prawa? – pyta Stanisław jednym ze swoich kazań – Naczyniem gniewu” – odpowiada<sup>44</sup>.

Efektom zagwarantowania przez państwo sprawiedliwości opartej na prawie naturalnym jest pokój, dlatego Augustyn powie, że jest on „kresem dóbr naszych”<sup>45</sup>. Stanisław argumentuje, że porządek świata sprowadza się do „pokoju” – świat, który jest uporządkowany i harmonijny według prawa to świat, w którym panuje pokój<sup>46</sup>. Pokój jest zatem czynnikiem zabezpieczającym naturalny porządek; pokój, harmonia i porządek wypływają bezpośrednio z prawa naturalnego i wiecznego. W tym miejscu należałoby zwrócić uwagę na dość niespójną w myśli Stanisława funkcję wojny: z jednej strony krakowski kaznodzieja wojnę oceniał negatywnie jako pogwałcenie porządku naturalnego, źródło wszelkiego zła i nieszczęść. Dla niego pokój jest bezcennym dobrem, zaś wojna sprawiedliwa wynika z naruszenia pokoju i zmierza do przywrócenia go. Z drugiej zaś

<sup>40</sup> „Non enim potest praetendere ignorantiam, tum quia sapientia Dei quid agendum et quid fugiendum lege Dei mandatorum, tum lege naturali indicat et ostendit, nec contenta his legibus propter multitudinem hominum, quae cotidie novas peccatorum depererat edere formas, tum lege prophetica, tum apostolica, tum canonica, praesto est ut doceat nescientes”. Stanisław ze Skarbmierza, *Sermones*, cz. I, dz. cyt., s. 142.

<sup>41</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *STH I<sup>a</sup>-IIae q. 94 a. 2 co*.

<sup>42</sup> „Deus enim posuit potestates super capita nostra, ut unusquisque legem suam teneat et gradum aspiciat, et ordinem suum non exeat. Quatenus manentes in ordine ad ipsum, in quem omnes actus iustorum ordinantur”. Stanisław ze Skarbmierza, *Sermones*, t. I, dz. cyt., s. 252.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> „Remove siquidem legem ab homine, quid erit aliud homo sine lege nisi „vas irae”? Stanisław ze Skarbmierza, *Sermones*, cz. II, dz. cyt., s. 75.

<sup>45</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., s. 775.

<sup>46</sup> Por. „Ktokolwiek ze mną wniknie w sprawy ludzkie i w ogólną naturę wszech-stworzenia, to przyzna, że jak nie ma istoty, co by do radości nie wzdychała, tak też nie ma nikogo, co by pokoju nie pragnęło. Albowiem i ci nawet, co wojny chcą, dążą tylko do zwycięstwa, a przez co wojując pragną dojść do szlachetnego dla siebie pokoju”. Tamże.

strony, jak opisano powyżej, wojnę Stanisław usprawiedliwia, jeżeli jej celem jest zaprowadzenie pokoju<sup>47</sup>.

Jak Augustyn pokój określa „majestatyczną ciszę porządku”<sup>48</sup>, tak Stanisław w pokoju widzi najpiękniejszy cel<sup>49</sup>. Za Stanisławem Paweł Włodkowiec powtarza i uznaje boskie podstawy pokoju; powołuje się na słowa z Pisma Świętego, według którego Bóg jest „Bogiem pokoju”, a sam Chrystus będąc „księciem pokoju” mówi swoim uczniom „pokój zostawiam wam, pokój mój wam daję”<sup>50</sup>. Opierając się na koncepcjach Augustyna<sup>51</sup>, Stanisław wiąże pokój z prawem świata: twierdzi, że do pokoju (spokoju) dążą rośliny i zwierzęta. Dążenie do pokoju jest cechą właściwą całemu światu: roślinnemu, zwierzęcemu, ludzkiemu, a zatem i politycznemu: „Nie tylko stworzenia rozumne szukają pokoju, ale zwierzęta, ponieważ o ile mogą, unikają one śmierci i zniszczenia, i rośliny, jak drzewa, które lepiej wypuszczają pędy, jeżeli nie doznają wstrząsów od wiatru. Dlatego gałęzie drzewa, gdy ktoś chce je złamać lub odciąć, opierają się, jak gdyby pragnęły pokoju”<sup>52</sup>.

Prócz argumentacji opartej na ujęciu prawa naturalnego jako ogólnoświatowego pokoju oraz harmonii świata, Stanisław wprowadza do swoich rozważań nową, antropologiczną (humanistyczną) płaszczyznę<sup>53</sup>, dlatego w jego filozofii pojawiają się dodatkowe argumenty uzasadniające wojnę, które opierają się na człowieku i jego godności. Argument przeciwko prowadzeniu niesprawiedliwych wojen opiera się na założeniu, że „człowiek jest najgodniejszym stworzeniem na świecie”<sup>54</sup>. Stanisław powtarza, że poganin, jako stworzony przez Boga, zachowuje to, co Bóg stworzył dla człowieka w ogóle. Stanisław za Innocentym IV cytuje słowa *Ewangelii*, że Bóg sprawia, że „słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych”<sup>55</sup>. Z niepowtarzal-

<sup>47</sup> L. Ehrlich, dz. cyt., s. 36.

<sup>48</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., s. 779.

<sup>49</sup> „Sic omnes pacem diligent, quod etiam, si opus est, ut pax sit in terra, morti se exponent, quatenus servientes Domino Deo prout debent in pace temporalis, ad pacem aeternam”. Stanisław ze Skarbimierza, dz. cyt., s. 339.

<sup>50</sup> T. Jasudowicz, *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 155.

<sup>51</sup> „(...) przyrodzone prawo ludzkie unosi niejako człowieka do zawierania stosunków towarzyskich i pokojowego pożycia ze wszystkimi [...] ludźmi”. Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., s. 778.

<sup>52</sup> „Et nedum rationalia, immo bruta pacem quaerunt, quia mortem et perniciem, quam possunt, declinant, et vegetabilia velut arborea, quae melius germinant, si ventorum concussionibus carent. Unde rami arborum, dum quis frangere vel incidere ipsos vellit, resistant, quod non esse, nisi pacem habere velint”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. I, dz. cyt., s. 334.

<sup>53</sup> M. Krąpiec wspomina, że pierwszy myślicielem, który związał prawo z naturą człowieka był Izydor z Sewilli. Zob. M. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, dz. cyt., s. 154.

<sup>54</sup> „Omnis enim homo est dignissima creaturatum mundi”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. I, dz. cyt., s. 335.

<sup>55</sup> Mt 5, 45.

nej godności człowieka jako Bożego stworzenia wynika, że poganie, tak jak chrześcijanie, mogą organizować państwa oraz posiadać własność, gdyż te stworzone zostały nie tylko dla chrześcijan, ale dla człowieka w ogóle. Wszystkich ludzi obowiązuje to samo prawo natury<sup>56</sup>, z którego wypływa z jednej strony dążenie do pokoju i porządku wszystkich stworzeń, zaś z drugiej strony, godność człowieka, która upoważnia do samoobrony<sup>57</sup>.

\* \* \*

Koncepcja prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza, nawiązująca do wizji społeczno-politycznej św. Augustyna, opiera się po pierwsze, na utożsamieniu prawa naturalnego z porządkiem o Boskim pochodzeniu, które to prawo reguluje świat nie tylko ludzki, lecz także roślinny i zwierzęcy; po drugie, na uznaniu, że wszelkie prawa stanowione powinny odzwierciedlać „porządek boski”. Stanisław rozwija tę myśl stwierdzając w duchu Marcina Lutera, że państwo (i jego władca) jest kontynuatorem „Bożej kontroli i nadzoru” na ziemi<sup>58</sup>. Po trzecie, na stwierdzeniu, że skutkiem zgodności prawa państwowego z prawem naturalnym (czyli porządkiem) jest ogólnoświatowa sprawiedliwość, która dopuszcza także błąd i wojnę – u podstaw argumentów krakowskiego kaznodziei zmierzających do wykazania, że wojna jest koniecznym warunkiem pokoju leży sugestia, że stanem natury (pokojem) jest bezruch i bezczynność, zaś ruch (wojna) jest z jednej strony sprzeczna z prawem natury, ponieważ jest przeciwieństwem bezruchu, a z drugiej strony jest wpisana w „porządek świata”, ponieważ dzięki niej osiąga się bezruch; oraz po czwarte, na uznaniu, że prawo realizujące porządek, który z kolei zapewnia sprawiedliwość należy utożsamić z pokojem. Te cztery tezy, które pojawiają się w wielu miejscach Stanisławowych kazań sapiencjalnych<sup>59</sup> stanowią dla niego podstawę argumentacji uzasadniającej prowadzenie wojny sprawiedliwej i tym samym stanowią zręby jego teorii prawa naturalnego.

<sup>56</sup> „Item ius naturali idem est apud omnes; sed principes vim vi repellents iure naturali tuentur, in quo cum paganis conveniunt: igitur quantum ad hoc ipsis uti possunt”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, cz. I, dz. cyt., s. 335.

<sup>57</sup> L. Ehrlich, dz. cyt., s. 35.

<sup>58</sup> Zob. H. O. Brown, dz. cyt., s. 22.

<sup>59</sup> Zob. *Sermo de sapientia*, <quae> a Deo est et Deus per sapientiam umquam (*Sermones*, cz. I, s. 27–36); *Sermo subsequens est de diversis effectus sapientiae Dei* (*Sermones*, cz. I, s. 138–145); *Sermo de diligendo sapientiae et necessitate ipsius ad regendum ac corrigendum praelatorum* (*Sermones*, cz. I, s. 257–272); *Sermo de bello iusto et iniusto* (*Sermones*, cz. I, s. 323–340); *Iste sermo tractat de societate bonorum amanda et sequenda et quam sit utilis sanctorum societas* (*Sermones*, cz. II, s. 7–18); *Sermo, quod sapientia sit armis bellicis praeponenda* (*Sermones*, cz. II, s. 74–82); *Sermo de sacerdotio* (*Sermones*, cz. II, s. 254–262); *Sermo de deligendo bono communi* (*Sermones*, cz. II, s. 275–286); *Sermo de caritate malorum et de consideratione bonorum* (*Sermones*, cz. II, s. 349–362).

### **Law as the world order: the concept of natural law in Stanisław's from Skarbimierz view**

The paper examines the concept of natural law in the view of Stanisław from Skarbimierz political and philosophical legacy. Stanisław refers to Augustinian thought and adopts the main idea of the triad: order, peace and justice. Natural law is the world order (*ordo*) which is identified with peace (*pax*). The justice is the manner in which order displays itself. Additionally, just a war is the one of the ways to acquire the world peace. This argument was formulated by Stanisław in the context of the Polish-Teutonic conflict, but in spite of its practical and political engagement, it expresses the metaphysical idea of the evil as an element of the just order of the world.

HALINA ŠIMO

---

## Konkretyzowanie zasad sprawiedliwości

Sprawiedliwość to wartość, której istotę wyraża zasada *suum cuique*, nakazująca świadczyć to, co się komuś od kogoś z jakiegoś względu należy<sup>1</sup>. Najogólniejszej odpowiedzi na pytanie, co się należy, dostarcza tzw. zasada sprawiedliwości formalnej autorstwa Ch. Perelmana, a więc nakaz, zgodnie z którym należy się jednakowe traktowanie osobom, które są pod jakimś względem jednakowe (posiadają jednakową tzw. cechę istotną)<sup>2</sup>. Postulat ten domaga się jednak uszczegółowienia w konkretnych sytuacjach. Dopóki bowiem nie znamy przynajmniej kryterium orzekania jednakowości, formuła ta nie jest skuteczna ani jako podstawa oceniania pod względem sprawiedliwości, ani jako wytyczna postępowania<sup>3</sup>.

Istotnym zagadnieniem dotyczącym sprawiedliwości jest zatem konkretyzowanie najogólniejszych zasad sprawiedliwości, będące przedmiotem rozważań niniejszego artykułu<sup>4</sup>. Najpierw warto zastanowić się nad ogólnymi warunkami konkretyzowania (wykorzystuję przy tym głównie ustalenia Ch. Perelmana i Z. Ziemińskiego) dostarczającej kryteriów porównywania adresatów świadczeń oraz wartości dóbr (kwestie związane z rachunkiem dóbr). Następnie, na tle wziętych z literatury klasycznych ich podziałów, przedstawię i uzasadnię własną typologię formuł sprawiedliwości i omówię zwięźle wyróżnione formuły podstawowe: „każdemu to samo”, „każdemu według jego potrzeb”, „każdemu według jego zasług”.

---

<sup>1</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, Warszawa 1985, t. I, s. 367.

<sup>2</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959, s. 36–37.

<sup>3</sup> Por. H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, Warszawa 1998, s. 217.

<sup>4</sup> Szerzej o tym piszę w mojej książce (publikacji doktoratu napisanego pod kier. prof. dra hab. A. Jonkisz) *O sprawiedliwości. Koncepcja inspirowana wynikami polskiej filozofii analitycznej*, Katowice 2009.

## I. Ogólne uwarunkowania konkretyzacji

1. Powstałe wskutek konkretyzowania tzw. formuły sprawiedliwości konkretnej na ogół uwzględniają kryterium porównywania adresatów świadczeń, pozostawiając przy tym pozostałe względy (np. rodzaj dóbr, kryteria ich porównywania) jako domyślne. Ten aspekt konkretyzowania uchodzi zatem – jak się wydaje – za najistotniejszy. W praktyce formuł powstałych na drodze uzupełnienia kryterium porównywania adresatów świadczeń może być nieskończenie wiele, mogą być mniej lub bardziej szczegółowe, o treści pozytywnej lub negatywnej, proste lub złożone.

W większości koncepcji sprawiedliwości uznaje się, że optymalne konkretyzacje (wyznaczające typy kryteriów) są uzyskiwane wskutek uwzględnienia prostych (uwzględniających jedną cechę istotną) kryteriów. Ziemiński zauważa, że często w przypadku formuł jednokryterialnych jedynie hasłowo chodzi o formuły proste. Trafnie określa formuły proste jako takie, które przynajmniej w werbalnym ujęciu odwołują się do jednego kryterium<sup>5</sup>. Na przykład kryterium zasług, uchodzące za kryterium proste, jest czasem (także w niniejszych rozważaniach) oparte na takim pojęciu zasługi, którego podstawą są pojęcia zarówno wysiłku, jak i efektu.

Formuły złożone, rzadziej spotykane, tworzone są wówczas, gdy pragnie się uwzględnić więcej cech jednocześnie. Można w koncepcjach sprawiedliwości dostrzec takie formuły wielokryterialne, które są w zasadzie prostą sumą formuł prostych: np. formuła „od każdego według jego zdolności, każdemu według jego potrzeb”<sup>6</sup>. Inny rodzaj formuł łączących wyjściowe cechy istotne uzyskujemy wysuwając jakieś pojemniejsze nowe hasło<sup>7</sup>. Przykładem tego drugiego rodzaju łączenia kryteriów jest np. obecna w koncepcji Z. Ziemińskiego formuła sprawiedliwości społecznej, traktowana jako „konglomerat różnych formuł sprawiedliwości”<sup>8</sup>. Formuły złożone są stosowane zwłaszcza wówczas, gdy kryteria dyktowane przez poczucie sprawiedliwości są wyraźnie zróżnicowane czy wręcz przeciwstawne<sup>9</sup>. Stosowanie kryteriów złożonych ma zatem na celu uniknięcie pewnych paradoksów, w praktyce prowadzi jednak do innych kontrowersji: postępowanie kierujące się tymi kryteriami jest zazwyczaj oceniane jako niesprawiedliwe z punktu widzenia każdej z formuł klasycznych (prostych)<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Lublin 1992, s. 131–132.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 94.

<sup>7</sup> Por. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>8</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 130–134.

<sup>9</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>10</sup> Tamże; por. Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., zwł. s. 33. Za Perelmanem można wskazać inne dwa sposoby (obok integrowania wyraźnie odmiennych cech istotnych w jednej formule) „reagowania na antynomie sprawiedliwości”. Po pierwsze, można wybrać jedną (na



Na przykład K. Ajdukiewiczza zasada równouprawnienia – zgodnie z którą nie mogą być podstawą przyznawania czegoś jakiegoś „dary losu”, np. talent, uroda<sup>11</sup> – jest przykładem formuły, która wyznacza cechy istotne w sposób negatywny, czyli wiadomo na jej podstawie tylko, co nie może być kryterium porównywania adresatów świadczeń. Zwykle kryterium jest określane w sposób pozytywny, przy czym omawiane kryteria, tj. cechy uznane za istotne, to nie tylko własności (np. wiek, wykształcenie osoby); często kryterium jest np. dokonanie jakiegoś czynu, akt przysięgi itp., co widać nawet w klasycznych formułach sprawiedliwości opartych np. na wysiłku, wykonanej pracy.

Nie ma jednomyślności co do tego, jakie kryteria orzekania jednakowości adresatów świadczeń są do przyjęcia. Na przykład M. Ossowska twierdzi, że kryterium to może być „jak najbardziej fantastyczne”: „np. można przyjąć, że tylko ludzie w okularach uprawnieni są do jeżdżenia pociągiem pierwszą klasą”<sup>12</sup>. Częściej dba się jednak na to, by cecha uznana za kryterium była rzeczywiście cechą istotną<sup>13</sup>. Dobór cechy jest jednak zwykle wypadkową kilku czynników wywierających wpływ na decyzję.

Dlaczego zazwyczaj coś postrzegamy jako istotne? Można wskazać różnorodne czynniki wpływające na dobór istotnych kryteriów, należy je jednak traktować jako czynniki potencjalne, rzadko bowiem w konkretnej sytuacji bierze się pod uwagę pełny ich zestaw. Należy ponadto uwzględnić ich wzajemne związki.

Dobór konkretnej koncepcji sprawiedliwości jest zapewne uwikłany w kwestie aksjologiczne. Trzeba się zgodzić z Ch. Perelmanem, który twierdzi, że każda konkretyzacja sprawiedliwości implikuje pewną hierarchię wartości; każdy system sprawiedliwości jest rozwinięciem jednej lub kilku wartości<sup>14</sup>. Bardzo często chodzi tu o wartości etyczne. Na przykład kierując się w doborze kryterium potrzebami, spełniamy postulatory miłosierdzia, sugerując się pochodzeniem demonstrujemy szacunek dla określonych grup społecznych czy stanowisk itp. Jednak również na przykład efektywność czy użyteczność, osiągnane wskutek stosowania określonego kryterium, mogą stanowić podstawę uznania określonych przypadków za jednakowe.

---

ogół mocniej narzucającą się) cechę i nią tylko się kierować. Drugie spośród proponowanych przez Perelmana rozwiązań polega na kierowaniu się prawością, której odpowiednikiem w innych koncepcjach jest poczucie słuszności. W przypadku sugerowania się prawością intuicyjnie działa się kompromisowo (por. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 64–66).

<sup>11</sup> K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>12</sup> M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1985, s. 144–145.

<sup>13</sup> Por. np. H. L. A. Hart, *Pojęcie...*, dz. cyt., s. 220; K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 372–375; J. Woleński, *Prawo i sprawiedliwość*, [w:] tenże, *Okolice filozofii prawa*, Kraków 1999, s. 131. Warto zauważyć, że wiele zależy od typu sprawiedliwości, jaki chcemy orzekać: czy mamy na myśli np. sprawiedliwość czysto formalną czy moralną itp.

<sup>14</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 98.

Na to, za jaką opowiadamy się wartością lub uszczegółowieniem, ma wpływ np. światopogląd, kontekst społeczny, w którym podejmowana jest decyzja, a także kontekst sytuacyjny, na który składają się m.in. rodzaj dóbr, typ podmiotów i adresatów świadczeń. Ponadto, interpretacja określonych pojęć ogólnych, idei, wartości społecznych zależy od czynników dziejowych, a także geograficznych<sup>15</sup>. Wartości te można przy tym rozpatrywać z punktu widzenia jednostki lub z punktu widzenia ogółu, dochodząc do różnych ocen<sup>16</sup>. Można skupiać się na efektach doraźnych działania lub brać pod uwagę jego ewentualne przyszłe następstwa<sup>17</sup>.

2. Zazwyczaj stosowanie sprawiedliwości zakłada porównywanie wartości dóbr (rachunek dóbr). Kwestia ta nie bywa zbyt często w związku z konkretyzowaniem zasad sprawiedliwości omawiana, chyba w dlatego, że – mimo iż rachunek dóbr jest przez formuły sprawiedliwości zakładany – nie jest w nich werbalnie wyrażony. Wpływa on jednak na wiele aspektów pojmowania sprawiedliwości i ma bardzo istotną rolę w praktyce sprawiedliwości. Chodzi o kwestię nie mniej istotną dla konkretyzowania zasad przy stosowaniu sprawiedliwości niż kryteria porównywania adresatów świadczeń.

Rolę rachunku dóbr dostrzega się zawsze, gdy są przywoływane zasady sprawiedliwości odwołujące się do równości, np. „równo osobom równym pod określonym względem” lub równa zapłata i odpłata. Trzeba wówczas porównywać pewne pakiety dóbr pod kątem ich równości, przeprowadzić rachunek dóbr, założywszy, że każdy przedmiot sprawiedliwości jest czymś, co posiada określoną wartość (szeroko rozumianą) i da się ustalić relacje pomiędzy tymi wartościami<sup>18</sup>.

Rachunek dóbr jest również potrzebny do zaszeregowywania osób do kategorii istotnych. Aby zaliczyć osobę do określonej kategorii istotnej, trzeba z reguły nie tylko wskazać, jaka cecha jest uznana za istotną, czyli rozwiązać problem kryterialny, lecz także określić nasilenie, w jakim konkretnej osobie przysługuje cecha stanowiąca kryterium, a więc rozwiązać problem stopniowania. Pierwszy z tych problemów pojawia się, gdy trzeba decydować, na które cechy przy świadczeniu dóbr patrzeć. Drugi, gdy po doborze cechy istotnej (pewnej jakości) należy rozpatrzyć kwestie ilościowe, w celu utworzenia pod-kategorii ze wzglę-

<sup>15</sup> Sz. Hrebenda, *Prawa i wolność jednostki w utopii Tommasa Campanelli*, [w:] *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka. Tradycja i współczesność*, red. A. Hrebenda, W. Kaute, Katowice 2002, s. 77–78.

<sup>16</sup> Zob. J. Hołówka, *Roztropność i etyka*, dz. cyt., s. 37; tenże, *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1981, rozdz. V: *Konflikt interesów i zasady sprawiedliwości*.

<sup>17</sup> Temat relatywizacji sprawiedliwości rozwinął Z. Ziemiński (*O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 30–34).

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 31; T. Czeżowski, *Jak budować logikę dóbr (1)*, [w:] tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 131.

du na stopień nasilenia danej cechy<sup>19</sup>. Drugi problem jest szczególnie aktualny, gdy kryterium stanowią zasługi. Pojawiają się pytania o miarę między zasługami a ich brakiem, także o wspólną miarę między różnymi zasługami. Rachunek dóbr jest konieczny także w tym celu, by określić i zachowywać odpowiednie proporcje między nasileniem cechy istotnej i wielkością przydziału dóbr. Na przykład do stosowania kryterium zasług potrzebny jest miernik stopnia zasługi. Nagroda musi być zmienna w tej samej mierze, co zasługa, jeśli ma być zachowana pełna proporcjonalność<sup>20</sup>.

Warto uwydatnić zależności między przyjmowanymi kryteriami porównywania adresatów świadczeń, a kryteriami porównywania wartości dóbr. Na przykład, gdy porównuje się podmioty pod względem potrzeb, trzeba – oceniając wartość należnych dóbr – kierować się głównie tym, w jakim stopniu zaspokajają one potrzeby, a nie, powiedzmy, ich wartością rynkową. Całkiem inaczej funkcjonuje formuła „każdemu według jego zasług”, gdy miarą zasługi lub dzielonych dóbr jest wartość rynkowa danego dobra, niż gdy patrzy się na wartość użytkową dla konkretnego adresata świadczenia. W rachunkach dóbr na pewno przejawiała się też formuła „każdemu według jego pozycji”. Choć przyjmowano, że sprawiedliwe jest starotestamentowe „oko za oko”, jednak „to samo poczucie sprawiedliwości nieco inaczej funkcjonowało w przypadku króla lub kapłana, inaczej wobec niewiernej niewiasty, zupełnie odmiennie wobec niewolnika”<sup>21</sup>.

Łatwo jest dzielić dobra jednego rodzaju, względnie proste jest ustalenie relacji pomiędzy dobrami, które da się mierzyć, najprościej jest rozdzielać niewielką ilość mierzalnych dóbr na równe części. Porównywalne są jednakże tylko te dzieła, do których stosuje się to samo kryterium porównywania<sup>22</sup>. Stąd skłonność, by dla cech jakościowych, słabo wymiernych, poszukiwać wskaźników, które umożliwią przypisanie dobrom konwencjonalnych miar. Nie ma wprawdzie wspólnej miary dla wszystkich dóbr (dlatego trzeba niekiedy rezygnować z porównywania), są jednak mierniki uniwersalne dla określonych kategorii dóbr. W zakresie dóbr ekonomicznych miernikiem takim jest pieniądz<sup>23</sup>. Nawet ten wskaźnik nie jest jednak tak skuteczny, jak mogłoby się wydawać. Jeśli cena stanowi jedyną podstawę porównania, często określenie wartości dobra nie jest adekwatne<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Por. np. Z. Ziemiński, *Związki między sprawiedliwością a równością*, „Etyka” 19(1981), s. 100–101.

<sup>20</sup> Por. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 42.

<sup>21</sup> J. Lipiec, *Prolegomena do etyki globalnej*, [w:] *Idea etyczności globalnej*, red. J. Sekuła, Siedlce 1999, s. 207.

<sup>22</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 45–46.

<sup>23</sup> Zob. T. Czeżowski, *Jak budować logikę dóbr? (2)*, [w:] tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., s. 138.

<sup>24</sup> Można przecież znać „the price of everything and the value of nothing” (O. Wilde).

Jak trudne może być określanie wartości dóbr, widać na przykładzie ustalania wysokości wynagrodzenia. Nawet gdy stosuje się parę kryteriów wysiłek/rezultat, to miernikiem wysiłku może być na przykład czas trwania pracy, stopień zużycia sił, wydajność, jakość itp. Kalkulacja komplikuje się w przypadkach, gdy do wykonania dzieła jest potrzebny talent. Ponadto, wysiłek może być różnego rodzaju i różnie odczuwany. Różnorodny jest nawet wysiłek fizyczny, tym bardziej zróżnicowane są wysiłki umysłowe, dodatkowe kłopoty pojawiają się, gdy trzeba rozliczać rezultaty działań kolektywnych<sup>25</sup>.

Rachunek dóbr wyraźnie komplikuje się też wskutek tego, iż każdy podmiot posiada subiektywne potrzeby, ma więc własne preferencje. Jak zauważa T. Czeżowski, gdy ustala się wartość dobra, trzeba się liczyć z tym, że oceny dóbr bywają podwójnie zrelatywizowane: „taka a taka rzecz jest dobrem ze względu na coś dla kogoś”<sup>26</sup>. Subiektywna wartość dobra jest określana jako użyteczność<sup>27</sup>. W praktyce stosuje się różne, mniej lub bardziej skuteczne, metody intersubiektywnego porównywania użyteczności<sup>28</sup>. Na podstawie takich porównań ustala się – metodami bezpośrednimi lub pośrednimi – hierarchie wartości przyjmowanych w badanej zbiorowości. Jednak ustalenia takie co najwyżej częściowo odzwierciedlają oceny poszczególnych podmiotów<sup>29</sup>.

Kolejną okolicznością utrudniającą rachunek dóbr jest sprawa uznawania sprawiedliwego charakteru instytucji własności<sup>30</sup>. Nie ma raczej zgody co do poglądu R. Nozicka (także J. Locke), że „Nie mamy do czynienia z sytuacją, w której coś zostaje wytworzone i trzeba dopiero zdecydować, kto ma to dostać. Rzeczy pojawiają się na świecie od razu przypisane do ludzi, którzy mają do nich uprawnienia”<sup>31</sup>. Według W. Sadurskiego „prosta obserwacja historyczna i etnograficzna poucza nas, że istnienie dóbr materialnych może być niezależne od struktury prawnej instytucji posiadania i własności”<sup>32</sup>.

K. Ajdukiewicz rozważa związane z zagadnieniem własności pojęcie prawnego posiadacza. Twierdzi, że zapłatę za dostarczone nam dobro uznamy za należną o tyle tylko, o ile ten, kto nam tego dobra dostarcza, na prawej drodze wszedł w jego posiadanie. Na przykład złodziejowi sprzedającemu skradziony towar nie tylko nie należy się zapłata, ale należy się kara. Jednakże – przyznaje Ajdukiewicz – pojęcie prawnego posiadacza jest w wysokim stopniu niejasne. Chodzi o pojęcie

<sup>25</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 118–119.

<sup>26</sup> T. Czeżowski, *Jak budować logikę dóbr? (2)*..., dz. cyt., s. 136.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 130.

<sup>28</sup> Zob. J. Griffin, *Intersubiektywne porównania użyteczności*, „Etyka” 19(1981), s. 45–68.

<sup>29</sup> Por. Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 72–73.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 119.

<sup>31</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, s. 160.

<sup>32</sup> W. Sadurski, *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, Warszawa 1988, s. 140–141.

intuicyjne, a nie prawnicze. Operując nim trudno rozstrzygnąć, czy ktoś, kto zgodnie z prawem przejął coś, nie wysilając się wytworzeniem tego, jest posiadaczem prawym<sup>33</sup>.

## II. Typologie formuł sprawiedliwości

W literaturze można znaleźć typologie szczegółowych formuł sprawiedliwości mniej lub bardziej rozbudowane. Za klasyczną uważa się dziś typologię Ch. Perelmana, który wyróżnia sześć podstawowych formuł sprawiedliwości: „każdemu to samo”, „każdemu według jego zasług”, „każdemu według jego dzieł”, „każdemu według jego potrzeb”, „każdemu według jego pozycji”, „każdemu według tego, co przyznaje mu prawo”. Odpowiadają one – zdaniem autora – najpowszechniejszym koncepcjom sprawiedliwości<sup>34</sup>. Niektórzy cytują tę typologię, nie wprowadzając zmian (T. Czeżowski, R. Kleszcz, S. Kowalczyk); inni redukują lub uzupełniają ten zestaw<sup>35</sup>.

Wydaje się, że obecnie za naprawdę podstawowe, reprezentujące główne orientacje w poglądach na sprawiedliwość, należy uznać tylko trzy zasady: „każdemu to samo” – formuła egalitaryzmu (prostego); „każdemu według jego potrzeb” – zasada solidaryzmu; oraz „każdemu według jego zasług” – formuła najbardziej liberalna. Ta ostatnia formuła integruje wszelkie kryteria uwzględniające wkład adresata świadczeń w ogólny zasób szeroko pojętych dóbr, o ile jednak – zgodnie z przyjętą w tych rozważaniach koncepcją zasługi – uwzględnia się i wkład pracy, i rezultat czynności<sup>36</sup>.

Myślę, że wyróżnianie większej ilości formuł na gruncie jednego typu światopoglądu – np. uwzględnianie w kontekście liberalizmu wąsko pojętych zasług, faktycznych osiągnięć, wysiłku itp. – jest uzasadnione wtedy, gdy chce się wchodzić w szczegóły praktyczne. W teoretycznych rozważaniach celowe jest ograniczenie ilości formuł, m. in. przez sprowadzenie formuł bardziej szczegółowych do podstawowych, dzięki czemu analizy stają się bardziej przejrzyste.

Pośród analizowanych tu formuł nie ma zasad, które w koncepcjach sprawiedliwości na ogół się pojawiają, np. zasady „każdemu według jego pozycji” i „każdemu według prawa”.

<sup>33</sup> K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 370.

<sup>34</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., np. s. 22.

<sup>35</sup> T. Czeżowski, *Paradoks wolności (1)*, dz. cyt., s. 187–188; R. Kleszcz, *Co to znaczy „sprawiedliwość”?*, „Filozofia Nauki” 25–26(1999)1–2, s. 37; S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 116, Z. Ziemiński, *Związki...*, dz. cyt., s. 101–102.

<sup>36</sup> Podobnie podchodzi do sprawy D. D. Raphael (*Concepts of Justice*, Oxford 2003, s. 171): „[...] the criterion of work is clearly related to that of merit [...]”.

(i) Koncepcja „każdemu według jego pozycji” w jej podstawowej interpretacji zakłada podział na klasy zhierarchizowane, przy czym klasy najwyższe są uprzywilejowane, często kosztem pozostałych<sup>37</sup>. Hierarchię bowiem buduje się tu z reguły w oparciu o kolor skóry, język, religię, przynależność do klasy społecznej, kasty czy grupy etnicznej<sup>38</sup>.

Koncepcja ta, tak zinterpretowana, jest więc bardzo elitarna. Wspierając egoizm (zwłaszcza grupowy), kłóci się z intuicjami dotyczącymi sprawiedliwości i uchodzi często za moralnie nie do uzasadnienia<sup>39</sup>. Twierdzenia, że miłość do dzieci nakazuje zapewnić im możliwie najlepszą pozycję, że odczuwa się „ pewne zakłopotanie, gdyby z powodu życiowej niezaradności syn człowieka wielkiej sławy miał żyć w poniżeniu”, mogą mieć pewną siłę perswazji, jednak nie są argumentami dyktowanymi przez poczucie sprawiedliwości w ścisłym sensie<sup>40</sup>. Zgodnie z nim współcześnie przyjmuje się w koncepcjach sprawiedliwości, że wartość ludzi jest na tyle równa, że nie może być sprawiedliwe dyskryminowanie ani uprzywilejowanie kogoś jako określonej osoby, bez istotnych racji dodatkowych<sup>41</sup>. Zasada „każdemu według jego pozycji” ma obecnie zastosowanie marginalne, choć dużo większe znaczenie miała np. w średniowieczu (dlatego Ziemiński nazywa ją podporą systemu feudalnego, a Perelman – formułą sprawiedliwości arystokratycznej<sup>42</sup>).

Koncepcja wyrażana przez formułę „każdemu według jego pozycji” jest czasami ujmowana jako „każdemu według jego urodzenia” („każdemu według pozycji, jaką mu daje urodzenie”)<sup>43</sup>. Chodzi o formuły o treści prawie jednakowej, gdyż przysługuje im wspólna interpretacja podstawowa (wyżej omówiona); są jednak między nimi subtelne różnice w zakresie interpretacji dodatkowych. Sformułowanie „...według pozycji” jest szersze, dotyczy bowiem nie tylko pozycji uzyskanej przez „dobre” urodzenie rozumiane tradycyjnie, lecz także pozycję uzyskiwaną na przykład w związku ze spełnianą funkcją lub ponoszoną odpowiedzialnością<sup>44</sup>. W takich m. in. przypadkach rozdzielanie dóbr wedle pozycji może być

<sup>37</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>38</sup> Por. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>39</sup> O egoizmie grupowym pisze K. Ajdukiewicz (*O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 374).

<sup>40</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>41</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 372–375; Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., np. s. 123.

<sup>42</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 123–124; Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, s. 25–26.

<sup>43</sup> Takie alternatywne sformułowania są u Z. Ziemińskiego (*O pojmowaniu...*, dz. cyt., np. s. 123 oraz *Związki...*, dz. cyt., s. 102).

<sup>44</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 49–50. Warto zauważyć, że odpowiedzialność wiąże się w swoisty sposób również z pozycją w interpretacji „arystokratycznej”: by uniknąć

sprowadzane do kryterium zasług. Wprawdzie Z. Ziemiński twierdzi, iż formuły „każdemu według jego pozycji” i „każdemu według jego zasług” są związane „co najwyżej luźno i w sofistyczny sposób”, lecz np. według D. D. Raphaela dystrybucję według pozycji da się obronić tylko pod warunkiem, że traktuje się ją jako specyficzną kategorię zasług<sup>45</sup>. Dodajmy – pozycję trzeba by traktować jako skutek zasług.

Sformułowania powołujące się na urodzenie wykluczają rozpatrywanie omawianej formuły w kategoriach zasług, lecz są z kolei otwarte na inne interpretacje. Ziemiński twierdzi, że można tę formułę rozumieć tak, że szczególne względy należą się tym, którzy mają utrudniony start życiowy<sup>46</sup>. Jednak również tej interpretacji omawianej formuły dotyczy twierdzenie, że w zasadzie chodzi o ukryte stosowanie innych formuł i zastępcze ich nazywanie, np. w przypadku zasady równego startu stosuje się zwykle formułę „każdemu według jego potrzeb”.

(ii) Gdy chodzi o formułę „każdemu według tego, co przyznaje mu prawo”, to jej pominięcie w zestawie uszczegółowień uznanych w tej pracy za podstawowe jest uzasadnione faktem, że prawna formuła jest wynikiem podziału przeprowadzonego na poziomie ogólniejszym niż ten, na którym formuluje się pozostałe konkretyzacje<sup>47</sup>. Kierowanie się zasadą „każdemu według tego, co przyznaje mu prawo” stawia prawo przed moralnością lub zastępuje moralność przez prawo<sup>48</sup>. Zasada ta powinna być przedmiotem analiz sprawiedliwości prawnej, jako jednej z odmian (typów) sprawiedliwości<sup>49</sup>.

### III. Formuły wyznaczające podstawowe typy kryteriów

#### „Każdemu to samo”

Zasada „każdemu to samo” w swej podstawowej interpretacji to naczelne hasło egalitaryzmu. Nakazuje traktować równo wszystkie istoty, do których odnosi się stosowanie sprawiedliwości. W brzmieniu tej formuły nie słyhać żadnego określenia „cechy istotnej”. Gdy próbuje się wskazać kryterium, nasuwają się cechy takie, jak człowieczeństwo, bycie osobą, podmiotem itp., a więc własności

---

załamania autorytetu i idącej za tym degeneracji ustroju, uprzywilejowanym opłacało się kierować dewizą *noblese oblige*, a więc zachowywać proporcję między zaszczytami i obowiązkami (tamże).

<sup>45</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 101; D. D. Raphael, *Concepts...*, dz. cyt., s. 172.

<sup>46</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 124–125.

<sup>47</sup> Również wg D. D. Raphaela (*Concepts...*, dz. cyt., s. 174) koncepcja ta jest zasadniczo inna niż pozostałe.

<sup>48</sup> Por. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 50–51.

<sup>49</sup> Przez odmiany (typy) sprawiedliwości rozumiem dookreślenia pojęcia sprawiedliwości stosowane w szczególnych warunkach i sytuacjach.

uniwersalne<sup>50</sup>. Formuła „każdemu to samo” jest zatem wyrazem koncepcji sprawiedliwości, której symbolem jest śmierć jako postać w sztuce ludowej, biorąca wszystkich bez różnicy<sup>51</sup>.

Dzięki spotykanemu czasami potocznemu utożsamianiu sprawiedliwości z równością, formuła „każdemu to samo” uważana bywa czasami za szczyt sprawiedliwości, co wynika na ogół z nieporozumienia. Równość ściśle związana ze sprawiedliwością to tzw. równość miar, która polega na równym traktowaniu podmiotów pod pewnym względem równych, sprowadza się zatem praktycznie do bezstronnego postępowania według przyjętego kryterium. W rzeczywistości jest jej wyrazem sama zasada sprawiedliwości formalnej, a nie formuła „każdemu to samo”, związana z o wiele mocniejszymi postulatami równości, każącymi przyznawać równe środki do osiągnięcia dóbr lub zapewniać równy poziom posiadanych dóbr<sup>52</sup>. Ich realizacja nie jest bynajmniej równoznaczna z wprowadzaniem równej miary pod każdym względem (czyli w zasadzie ze sprawiedliwością doskonałą, która jest – jak wyraża się Perelman, nie z tego świata)<sup>53</sup>. Nie ma równego traktowania w ogóle, zaś równe traktowanie pod jednym względem zawsze oznacza traktowanie nierówne pod innym względem<sup>54</sup>.

Omawiana formuła jest uznawana bez zarzutów przez ludzi niezależnie od światopoglądu, gdy jest stosowana tylko w pewnych sytuacjach, w których jej dobór uzasadniają na przykład względy praktyczne. Nie trzeba być skrajnym egalitarystą, by uznać na przykład, że podczas ewakuacji ludności w związku z jakąś klęską żywiołową dobrze jest w pierwszym etapie stosować formułę „każdemu to samo”, przydzielając każdemu „koc i kubek gorącej herbaty”, niezależnie od zasług, potrzeb i innych cech osób obdzielanych. W takich okolicznościach ujawnia się niewątpliwy walor tej formuły: jest ona łatwa w stosowaniu. Docenia się to szczególnie w sytuacjach, gdy trzeba działać „szybko i sprawiedliwie”. Stosując tę formułę można więc stworzyć podłoże działań zgodnych z innymi formułami<sup>55</sup>. Nie chodzi wówczas o skrajny egalitaryzm, ale o humanitaryzm egalitarny<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> Por. Z. Ziemiński, *Związki...*, dz. cyt., s. 101.

<sup>51</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>52</sup> Por. J. Griffin, *Uwagi o artykule Zygmunta Ziemińskiego „Socjotechniczne uzasadnianie egalitarystycznych formuł sprawiedliwości”*, „Etyka” 22(1986), s. 101–102.

<sup>53</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, s. 40–41. Pogląd, że doskonała sprawiedliwość polega na całkowitej równości wszystkich, można spotkać u P. de Tourtoulona (*Les trois Justices*, Paryż 1932, s. 47 [cyt. za Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 32]).

<sup>54</sup> W. Sadurski, *Teoria...*, dz. cyt., s. 95; J. M. Bocheński, *O równości*, [w:] tenże: *Dzieła zebrane*. Kraków 1993, s. 275.

<sup>55</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 102–103.

<sup>56</sup> Tamże, s. 39.



Gdy omawiana zasada stosowana jest na szeroką skalę, gdy jest uważana za jedyną zasadę słuszną i uniwersalną, staje się zasadą skrajnego egalitaryzmu, w związku z czym spotyka się z licznymi zarzutami krytyków tego światopoglądu. Nakazując traktować jednakowo winnych i niewinnych, ubogich i bogatych, osoby z zasługami i bez zasług itp<sup>57</sup>, prowadzi bardzo często do naruszania wielu innych kryteriów sprawiedliwości. Przeciwnicy podkreślają, że jeśli pewne dobra należą się komuś ze względu na fakt bycia osobą, to na pewno są też takie, których podział wymaga uwzględnienia innych jakości. Ponieważ nie ma jednostek ludzkich o identycznych cechach (w dodatku wiele różnic jest istotnych), ich traktowanie powinno być niekiedy odpowiednio zróżnicowane), w przeciwnym przypadku jest niesłuszne. Formuła egalitaryzmu jest też na pewno wysoce kontrowersyjna z tego powodu, że stojąc na staży tego, by każdy się utrzymał, może jednocześnie dostarczać pretekstu do pozbawienia kogoś możliwości przerastania kogoś innego, co byłoby poważnym ograniczeniem wolności.

Dążenia wyznaczone przez tę zasadę są często krytykowane nie tylko ze względów etycznych. Skutki jej stosowania na szerszą skalę okazują się często niekorzystne z punktu widzenia socjotechnicznego czy ekonomicznego. Zarzuca się jej wówczas, że nie dostarcza motywacji do aktywnego działania, wręcz blokuje inicjatywę i ambicje, promuje przeciętność, co więcej, może wywoływać zawiść i podejrzliwość skierowaną w stronę tych, którzy nie są czy nie chcą być przeciętni. Ponadto, przydzielanie każdemu bezwzględnie tego samego wiąże się też często z marnowaniem dóbr, gdyż mogą być komuś niepotrzebne. Zasada równego podziału sprawia, że ponieważ bywają dzielone na wiele części (między wszystkich) dobra występujące w niedomiarze, lub komuś niepotrzebne, świadczone ilości mogą być na tyle małe, że niektóre dobra stają się nieprzydatne (dotyczy to dóbr, które mają określoną graniczną dawkę minimalną, poniżej której tracą swą wartość). W warunkach niedostatku może to skutkować obniżeniem jakości produktów, zaś w warunkach dostatku dochodzić do tego, że dane dobro jest niedoceniane, jest mu przypisywana niższa wartość niż jego faktyczna wartość ekonomiczna. Z punktu widzenia ekonomicznego formuła okazuje się na tyle nieopłacalna, że ostatecznie doprowadza do równego podziału niedostatku<sup>58</sup>.

Krytycy omawianej formuły ujawniają, że może okazać się nieskuteczna nawet jako narzędzie wprowadzania rozwiązań egalitarystycznych. Po pierwsze, zgodnie z tą koncepcją trzeba traktować równo tych wszystkich, których ma się na myśli mówiąc „każdy”: każdego członka rodu ludzkiego lub każdego członka określonej węższej społeczności<sup>59</sup>. Zawężenie grupy osób, którym jest coś przy-

<sup>57</sup> Por. Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 22–23.

<sup>58</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 104–106.

<sup>59</sup> Z. Ziemiński, *Socjotechniczne...*, dz. cyt., s. 89.

znawane na mocy omawianej formuły, może wiązać się na przykład z ograniczeniem kompetencji działającego do określonej społeczności, z charakterem lub celem określonej dystrybucji. Czasami jednak zawęża się dowolnie zakres słowa „każdy”, np. w ustroju niewolniczym nie odnoszono go do niewolników<sup>60</sup>. Ponadto, równościowym poprawkom nie zawsze sprzyja stosowanie omawianej formuły w wersji równych przydziałów, czyli przydzielanie każdemu tego samego. Nie niweluje, a często nawet nie zmniejsza różnicy między podmiotami o nierównych warunkach. Gdy bowiem chce się, żeby wszyscy mieli to samo, nie jest zawsze najlepszym wyjściem dawanie tego samego<sup>61</sup>.

### *„Każdemu według jego potrzeb”*

Najlepszą chyba nazwą stanowiska reprezentowanego przez formułę „każdemu według jego potrzeb” jest „solidaryzm”. Formuła ta nie jest liberalna, gdyż przyznaje *de facto* coś za nic, a z drugiej strony – przyznając dobra proporcjonalnie do nasilenia cechy istotnej, a więc nie bezwzględnie równo, nie jest typową formułą egalitarystyczną, choć bywa do formuł egalitarystycznych zaliczana<sup>62</sup>. Można ją bowiem zinterpretować tak, że każdemu należy się to samo, lecz miarą „tego samego” jest nie obiektywna wartość danego przydziału, a subiektywne wartościowania adresata świadczeń<sup>63</sup>.

Oczywiście, gdy stosuje się tę formułę, zwłaszcza w obrębie większych wspólnot, nie bierze się pod uwagę wszystkich potrzeb. Jej zwolennicy nie nazywają niesprawiedliwością każdego niezaspokojenia potrzeb, jako że nie każda odczuwana potrzeba jest podstawą roszczeń uzasadnionych z punktu widzenia sprawiedliwości<sup>64</sup>. Warto rozważyć, o jak rozumiane potrzeby powinno chodzić w tej formule. Spotykane w literaturze dookreślenia pojęcia potrzeby w zasadzie „idą w tym samym kierunku”. Mówi się o potrzebach „istotnych”, „uzasadnionych”, „społecznie uzasadnionych”, „najważniejszych”, „odpowiadających formalnym kryteriom”, „podstawowych”, „spełniających pewne warunki racjonalności, umiaru”

<sup>60</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 39–40.

<sup>61</sup> Por. Z. Ziemiński, *Związki...*, dz. cyt., s. 103–104.

<sup>62</sup> Zob. np. Z. Ziemiński, *Socjotechniczne...*, dz. cyt., s. 89; J. Griffin, *Uwagi...*, dz. cyt., s. 101–102.

<sup>63</sup> Z. Ziemiński nazywa ją udoskonaloną formułą egalitaryzmu (lub formułą racjonalnie skorygowanego egalitaryzmu) prostego, tj. „każdemu to samo” (*Związki...*, dz. cyt., s. 101; *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 101).

<sup>64</sup> Pod tym względem formuła ta różni się od zasady „każdemu według jego zasług”, od której odstępstwa są dopuszczalne wyłącznie wskutek praktycznej niemożliwości (W. Sadurski: *Teoria...*, dz. cyt., s. 155).

itp.<sup>65</sup> Analiza znaczeń nazw używanych w tym kontekście ujawnia jednak, że nie każde określenie jest równie trafne.

Za najtrafniejsze spośród spotykanych w literaturze dookreśleń pojęcia potrzeby uznają A. Grzegorzcyka „rozsądnie oceniane”. Po pierwsze dlatego, że inne dookreślenia pojęcia potrzeby jako kryterium sprawiedliwego podziału są w nim zawarte. Choć bowiem pojęcie potrzeb „uzasadnionych” wyraźnie uwzględnia fakt, iż chce się zapewnić zasadność ocen, to może, w przeciwieństwie do „rozsądnie oceniane” budzić złudzenia, że chodzi o uzasadnienie w sensie naukowym, ścisłym. Zaproponowane przez Grzegorzcyka wyrażenie jest też lepsze od określeń typu „najważniejsze”, „podstawowe”. Określenia te są zadowalające, gdy chce się ustalić zakres potrzeb uzasadniających, powiedzmy, np. roszczenia jednostek w społeczeństwie, lecz mogą zawodzić, gdy chodzi o sprawiedliwość w stosunkach rodzinnych, prywatnych. Na przykład, gdy rodzice dziecka utalentowanego nie dają mu możliwości rozwijania talentów, może ono odczuwać to jako niesprawiedliwość (w świetle omawianej formuły), chociaż nie chodzi o potrzeby podstawowe w szerszym kontekście społecznym. Stosowanie ogólniejszego określenia „potrzeby rozsądnie oceniane” pozwala uniknąć tych trudności, dopuszczając różnicowanie potrzeb ze względu na sprawców lub adresatów świadczeń sprawiedliwych.

Propozycja Grzegorzcyka odzwierciedla chwiejność uznawania potrzeb, z drugiej strony słusznie liczy się z pewnymi cechami potrzeb istotnych. Do warunków, które muszą spełniać potrzeby, by mogły być uznane za rozsądnie oceniane, należy na pewno np. intersubiektywna akceptowalność. Zdaje się, że to ma myśli W. Sadurski twierdząc, że pojęcie potrzeby ma być zobiektywizowane. Deklaruje on, że przez obiektywne kryterium uzasadnionych potrzeb rozumie kryterium uznawane przez obserwatora stwierdzającego istnienie tych potrzeb niezależnie od odczuć podmiotu potrzeb. Słusznie zauważa, że ten warunek stawiany potrzebom, broni omawiany postulat przed zarzutem absurdalności<sup>66</sup>.

Omawiane sformułowanie wyraża też fakt, że stwierdzając potrzeby dokonuje się wartościowań, w związku z czym warunki, jakie stawia się w rozważaniach o sprawiedliwości potrzebom miarodajnym, mają wyraźny akcent ocenny, normatywny. Ocena świadczącego nie zawsze odzwierciedla potrzeby faktycznie odczuwane przez adresata świadczeń; bardziej liczy się to, co ktoś czymś zdaniem „powinien” dostać, niż to, czego się podmiot potrzeb domaga<sup>67</sup>. Określenie wyklu-

<sup>65</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 47; Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 107; W. Sadurski: *Teoria...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>66</sup> Tamże, s. 164.

<sup>67</sup> Tamże, s. 167.

cza typowe zachcianki, nie pozwala liczyć się na przykład z potrzebami, których przedmiot szkodliwy jest, zwłaszcza dla otoczenia itp.

Gdy stosując formułę „każdemu według potrzeb” na skalę społeczeństwa przyjmiemy się, że ma chodzić o potrzeby podstawowe, nie ma zgody co do tego, które to są. Czasami zakres uwzględnianych potrzeb ogranicza się tylko do takich, których niezaspokojenie prowadzi do realnego zagrożenia dla życia<sup>68</sup>. Innym razem ich zakres się rozszerza i uznaje się za przedmioty uzasadnionych roszczeń na przykład wszystkie „rzeczy, których potrzebujemy, by żyć i mieć egzystencję wartą przeżycia”<sup>69</sup>. Często trzeba dodatkowo określić również standard zaspokojenia niektórych potrzeb, np. ustalić jak wyszukane i urozmaicone ma być pożywienie zaspokajające potrzebę wyżywienia<sup>70</sup>. Zadanie to komplikuje się m. in. w związku z tym, że wraz ze zmianą w standardach życia zmienia się wiele w zakresie potrzeb człowieka. Inaczej jest oceniana potrzeba porządnego oświetlenia elektrycznego przy odrabianiu zadań domowych dzieci dziś, a inaczej oceniano ją kiedyś<sup>71</sup>.

Zgadzam się z poglądem, że niektórzy teoretycy sprawiedliwości przeceniają relatywność potrzeb podstawowych. Najbardziej podstawowe potrzeby są wy czuwane intuicyjnie, ich niezaspokojenie prowadzi do takich przeszkód w życiu człowieka, że nie jest on w stanie uczestniczyć w dystrybucji opartej na zasługach. Zasada każdemu według potrzeb może być więc traktowana jako warunek realizacji zasady każdemu według zasług<sup>72</sup> i w tej postaci jest szeroko akceptowalna.

W przypadku uznawania potrzeb pozostałych, które bywają bardziej subiektywne, indywidualne, pojawia się realne zagrożenie, że będzie coś przyznawane wbrew preferencjom jednostki. Omawiana formuła jest w związku z tym ze podatna na zarzut paternalizmu. Zarzut ten jest poważny zwłaszcza w sytuacjach, gdy świadczący uniemożliwia zaspokojenie potrzeby, której sam nie akceptuje. Warto jednak zaznaczyć, że nie zawsze gdy decydent (państwo) jest wyposażony w kompetencję określania, czego ludzie rzeczywiście potrzebują, niezależnie od

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 157.

<sup>69</sup> R. Peffer, *A Defence of Rights to Well-Being*. „Philosophy and Public Affairs”, vol. 8, 1978, s. 80 (za: W. Sadurskim, *Teoria...*, dz. cyt., s. 157). Według Sadurskiego Peffer ujmuje w ten sposób związek potrzeb z fizycznym przetrwaniem. Sadurski wprowadza ten cytat na poparcie swego wywołu, sprowadzającego potrzeby podstawowe do potrzeb zapewniających zachowanie życia. Wydaje się, że Sadurski nie ma tu racji, w swej wypowiedzi Peffer, mówiąc o jakości życia, uwzględnia nie tylko poziom fizycznego przetrwania.

<sup>70</sup> W. Sadurski, *Teoria...*, dz. cyt., s. 159–160.

<sup>71</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 108–109. Podobne kwestie podejmuje L. Kołakowski w swych rozważaniach poświęconych luksusowi (*O luksusie*, [w:] *Mini-wykłady o maxi-sprawach. Trzy serie*, Kraków 2003, s. 88–93.)

<sup>72</sup> W. Sadurski, *Teoria...*, dz. cyt., s. 156, 158.

subiektywnych odczuć tychże ludzi, skutkiem jest daleko posunięty paternalizm. W bardzo wielu przypadkach bowiem brak akceptacji danej potrzeby lub zrezygnowanie z jej zaspokojenia na rzecz zaspokojenia innej nie wyklucza możliwości zaspokojenia potrzeby we własnym zakresie. Taki paternalizm częściej niż do bezpośredniego ograniczania wolności jednostki prowadzi raczej do dawania „prezentów” także tym, którzy o nie nie zabiegają.

„Każdemu według jego zasług”

Zasada „każdemu według jego zasług” spełnia w rozważaniach tej pracy rolę formuły ujednocniającej te koncepcje sprawiedliwości, w których warunkiem koniecznym uznania należności jest uprzednie działanie adresata. Wynikiem działań powiększających zasługę mogą być dobra różnej natury, np. wysiłek, wynik pracy, kwota pieniężna itp. Z. Ziemiński określa tak uwarunkowane formuły sprawiedliwości mianem „merytarnych”<sup>73</sup>. Podejście, które omawiana formuła reprezentuje, można jednak najprościej określić jako liberalne.

Może się wydawać, że żadna z koncepcji sprawiedliwości nie jest liberalna, że stosowanie każdego kryterium sprawiedliwości zakłada, że kto inny decyduje o tym, co jednostka ma otrzymać. Również w przypadku zasługi trzeba przyjąć określoną jej miarę, która siłą rzeczy nie ma szans na pełną akceptację społeczną. Jednak, jak pisze W. Sadurski polemizując z F. A. Hayekiem, argument, że osiągnięcie przybliżonego nawet *consensusu* co do miar zasług jest niemożliwe, jest wymierzony nie tylko przeciwko dystrybucji opartej na zasługach, lecz przeciwko jakiegokolwiek dystrybucji, włącznie z „dystrybucją opartą na mechanizmach rynkowych”<sup>74</sup>.

Rozstrzygające dla rozumienia i stosowania formuły „każdemu według zasług” jest pojmowanie zasługi<sup>75</sup>. Nie jest łatwo wskazać, które z obecnych w literaturze pojęć zasługi jest najbardziej trafne, da się jednak dostrzec, że niektóre jej koncepcje mają więcej słabych stron niż inne. Pojęcie zasługi zakładane w tej pracy powinno dać podstawę do tego, by omawiana formuła jednoczyła kryteria merytarne. Dlatego w zakresie pojęcia zasługi nie mogą się znajdować desygnaty nie związane z uprzednim działaniem adresata świadczenia i jednocześnie zakres ten powinien obejmować możliwie wiele wyników związanych z takim działaniem.

<sup>73</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 101.

<sup>74</sup> W. Sadurski, *Teoria...*, dz. cyt., s. 142.

<sup>75</sup> Ch. Perelman (*O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 23) i Z. Ziemiński (*O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 121) twierdzą, że treść terminu „zasługa” jest słabo określona, w polemice (m.in. z F. A. Hayekiem) określa swe rozumienie zasługi również W. Sadurski (*Teoria...*, dz. cyt., s. 138–141). Perelman zauważa, że rzadko szuka się odpowiedzi na pytanie o kryteria zasługi, zadowolając się zapewnieniem, że po śmierci wszyscy zostaną potraktowani według zasług.

Spośród wielu bardziej szczegółowych kryteriów merytarnych, będących podstawą orzekania zasługi, dwa są podstawowe: obiektywne skutki działania (dzieło, wyniki, wytwory pracy) oraz wysiłek (wkład pracy). Inne, np. intencje, poświęcenie, da się do tych dwóch podstawowych sprowadzić. Są sytuacje, w których należy uwzględnić tylko jedno spośród tych dwóch kryteriów, jednak w większości wypadków zasługa ustalona na podstawie łącznie wziętych dwóch podstawowych jej składników jest optymalnym sprawdzianem orzekania należności, a zatem – sprawiedliwości.

Orzekanie należności w oparciu o sam wysiłek oznacza premiowanie wkładu pracy niezależnie od wyniku. Daje to możliwość docenienia czyjejs dobrej woli w sytuacjach, gdy wkład pracy nie zapewnia wyników w związku np. z oddziaływaniem czynników zewnętrznych. Skupienie się na wysiłku jest też usprawiedliwione ze względów dydaktycznych. Na podstawie wkładu pracy wynagradza się tych, od których nie można wymagać szczególnej pomysłowości czy efektywności działań – nagroda jest przyznawana za to, że ktoś zrobił „najlepiej jak umiał”, nie mając szans działać sprawniej. Jednak w normalnych warunkach skupianie się na wysiłku i pomijanie rezultatu pracy grozi brakiem starań o skuteczność pracy, z drugiej strony – upowszechnianiem nastawienia typu: „niech się robole męczą, bo im za to płacą”<sup>76</sup>. Z kolei uwzględnianie samego wyniku pracy ma charakter stymulujący, pomaga zapewnić efektywność. Chodzi o kryterium łatwiejsze w stosowaniu, gdyż jego ocena opiera się o własności bardziej wymierne. Jednak nie uwzględnia intencji ani poświęcenia i nie liczy się z tym, że niektórzy z obiektywnych przyczyn (np. ze względu na stan zdrowia) nie mogą osiągnąć pożądanego wyniku<sup>77</sup>. Obie te formuły nawzajem się łagodzą w tym sensie, że ich łączne stosowanie pozwala uniknąć mankamentów powodowanych użyciem tylko jednego z nich<sup>78</sup>. Tym bardziej, że wynik jest często miarą wysiłku, a włożony wysiłek nie raz decyduje o wartości przyznawanej wynikowi (np. wyżej są cenione prace ręczne niż wynik produkcji zautomatyzowanej). Łączenie tych wskaźników pozwala dostrzec wspólną istotę różnych kryteriów merytarnych<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 112–116.

<sup>77</sup> Tamże, s. 112–117.

<sup>78</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>79</sup> Mogłoby się wydawać, że w takim razie korzystne byłoby łączenie również potrzeb i zasług, gdyż uwzględnienie obu może prowadzić do rozwiązań jeszcze bardziej optymalnych. Rzeczywiście, uwzględnianie zarówno potrzeb, jak i zasług może się okazać wskazane, jednak łączenie ich polega na ogół na tym, że najpierw stosuje się kryterium potrzeb, co sprzyja np. wyrównaniu sytuacji wyjściowej, po czym przechodzi się do zasług. Bądź też pewne rzeczy (dobra uznane za podstawowe) są dzielone według potrzeb, inne (dobra wyższe) według zasług. W takich przypadkach można nawet dołączyć kryterium „każdemu równo”. Jednakże wysiłek i wynik pracy są z sobą sprzężone o wiele ściślej, są zazwyczaj odnoszone jednocześnie do konkretnego przypadku, a nie wykorzystywane kolejno, każde w innym etapie postępowania inspirowanego sprawiedliwością.

Ze względu na przyjętą w rozważaniach tej pracy koncepcję zasługi (ogólne kryterium merytarne) trzeba odrzucić rozumienie zasługi jako uniwersalnego kryterium dystrybucji. Zasługa nie może być sprawdzianem uniwersalnym, uniwersalnym w tym znaczeniu, że można doń sprowadzić wszystkie inne, włącznie z potrzebami. Wzięte w tym sensie uniwersalnym stwierdzenie „X zasługuje na Z” znaczy, że na podstawie przyjętych reguł dystrybucji X-owi należy się Z, że powinien Z dostać, nawet gdy jego roszczenie ma podstawę tylko w uzasadnionej potrzebie, a nie zasłudze w ścisłym sensie: np. zasługuje na darmową opiekę medyczną, bo nie stać go na opłacenie opieki, jakiej wymaga stan jego zdrowia<sup>80</sup>. Uniwersalnie rozumiana zasługa nie może być ogólnym kryterium merytarnym. Zwrot „zasługuje ze względu na potrzeby” jest w zasadzie metaforyczny, a stosowanie tak rozumianego kryterium mogłoby być wyraźnie krzywdzące (niesprawiedliwe). Zasługa musi więc być orzekana na podstawie dokonań. „Stwierdzenie, że ktoś zasługuje na otrzymanie określonej posady, tym, że najlepiej nadaje się do wykonywania tej pracy nie razi w potocznej mowie, lecz nie zawiera ono sądu o zasłudze w ścisłym sensie”. Nie jest też podstawą orzekania zasługi posiadanie takich czy innych wrodzonych talentów czy zdolności. Jedynie świadoma decyzja ich rozwijania może stanowić taką podstawę. Podobnie funkcjonuje pojęcie zasłużonej kary. Nie karze się bowiem za posiadanie złych cech charakteru, a jedynie za coś, co złego dana osoba świadomie uczyniła<sup>81</sup>.

W literaturze spotyka się też pojęcia zasługi węższe (za wąskie ze względu na koncepcję rozwijaną w tej pracy). Na przykład Ziemiński przyjmuje, że w rozważaniach o sprawiedliwości chodzi zwłaszcza o zasługi, które nie mają bezpośrednio walorów ekonomicznych, lecz polegają na „ofiarności w walce o przetrwanie, zapewnienie bezpieczeństwa, wykazaniu szczególnych cnót obywatelskich i zalet w działaniu dla dobra ogółu”<sup>82</sup>. Definicja ta wprawdzie tworzy spójny zestaw z pozostałymi kryteriami uwzględnianymi w koncepcji Ziemińskiego (obok zasług wymienia również m. in. dzieło i wkład pracy), jednak takie określenie zasługi jest nienaturalne i wyraźnie za wąskie.

Częstsze są ujęcia, również za wąskie, odrzucające rezultat czynności jako kryterium orzekania zasługi. Jest tak u Ch. Perelmana, który nie wyłuszcza wprawdzie dokładnie znaczenia zasługi, ale wymienia zasługi wśród kryteriów wyznaczania kategorii istotnych, przy czym wśród tych kryteriów uwzględnia dzieła (czyli rezultaty czynności), a wysiłku nie wymienia<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>81</sup> W. Sadurski, *Teoria...*, dz. cyt., s. 120–121. Sadurski mówi o „przeszłościowym charakterze” zasługi.

<sup>82</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>83</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 22.

Czasami są formułowane dodatkowe warunki orzekania zasługi. Sadurski twierdzi, że podstawa zasługi w ścisłym sensie jest zawsze przedmiotem oceny pozytywnej (jest podstawą nagrody w ścisłym sensie) lub negatywnej (jest podstawą kary), nigdy neutralnym faktem. Zastrzeżenia budzi twierdzenie, że zasługa nigdy nie jest neutralna moralnie. Nieraz przecież bywa neutralna, będąc wartościową pod innym względem (można zasłużyć się przypadkowo). Nieuzasadnione jest też twierdzenie, że zasługa zawsze łączy się z podziwem<sup>84</sup>.

Krytycy kryterium zasługi odnoszą się zwykle do ogólnego, bezwyjątkowego stosowania zasady „każdemu według jego zasług”, nie dostrzegając możliwości stosowania jej tylko wybiórczo, w niektórych przypadkach. Dlatego podkreślają, że jest to kryterium moralnie wątpliwe, prowadzące do niepokojącego ideału społeczeństwa opanowanego pasją wyścigu po zasługi, odsuwającego na plan drugi zaspokojenie istotnych potrzeb ludzkich<sup>85</sup>. Warto jednak zauważyć, iż formułę „każdemu według jego zasług” można stosować jako nadbudowę formuły „każdemu według jego potrzeb”. Kryterium potrzeb powinno uzupełniać kryterium zasług choćby po to, by nie stracić tych, którzy nie mają możliwości ani przedłożyć efektów, ani wykazać wysiłku. Po stronie zalet proponowanej tu interpretacji formuły „każdemu według jego zasług” można policzyć na pewno jej stymulujący charakter oraz fakt, że omawiana formuła bardziej od innych sprzyja realizowaniu ideałów wolności.

## Specification of principles of justice

A specification of the most general principles of justice, which are discussed in this article, is the essential issue concerning justice. Considering the general conditions of this specification (following first of all Perelman's and Ziemiński's findings), criteria for the comparison of addressees' service and value of interests are defined (issues concerned with the calculation of interests). Then, on the basis of standard classifications taken from the professional literature, the author presents and justifies her own typology of the law principles, discussing precisely such fundamental formulas as “to each the same thing”, “to each according his needs” and “to each according his merit”.

<sup>84</sup> W. Sadurski, *Teoria...*, dz. cyt., s. 120.

<sup>85</sup> Tamże, np. s. 116, 153.



ŁUKASZ MONIUSZKO

---

## Sprawiedliwość społeczna w systemie filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego

Sprawiedliwość to pojęcie, które nie daje się jednoznacznie zdefiniować i zapewne wśród naukowców do wypracowania jednolitego stanowiska na ten temat nigdy nie dojdzie. Myślicielem, który jako pierwszy formalnie użył w swym dziele tego pojęcia miał być Platon<sup>1</sup>. Od niego także zapoczątkowana została wieloznaczność interpretacji tego pojęcia, które odnoszono zarówno do subiektywnego odczucia jednostki, a więc interpretacji indywidualnej, jak i do państwa uznając sprawiedliwość za atrybut władzy niepodlegający wpływom działań pojedynczego obywatela<sup>2</sup>. Zdać sobie zatem należy sprawę z wieloznaczności słowa sprawiedliwość a także stosunkowo szybkiej ewolucji jego znaczenia<sup>3</sup>. Dlatego też w odmiennych systemach politycznych i społecznych funkcjonują różne rozumienia sprawiedliwości.

Dla przykładu w staropolszczyźnie „sprawiedliwość” utożsamiano z czynem jednostki postępującej zgodnie z przyjętymi normami moralnymi oraz religijnymi, a zatem była cechą ludzi religijnych i przestrzegających prawa<sup>4</sup>. Obecna analiza piśmiennictwa wskazuje na to, że pojęcie sprawiedliwości ulega dostosowaniu do potrzeb społecznych a jej przestrzeganie jest przez zbiorowości ludzkie wymuszane zarówno na jednostkach jak i na władzy politycznej<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. Platon, *Państwo*, księga VII.

<sup>2</sup> *Leksykon PWN – Filozofia*, Warszawa 2000, s. 308.

<sup>3</sup> Z. Ziemiński, *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*, Warszawa 1996, s. 11.

<sup>4</sup> Por. tamże.

<sup>5</sup> Zob. np. [www.ms.gov.pl](http://www.ms.gov.pl).

## Dwie koncepcje sprawiedliwości

Pojmowanie sprawiedliwości jako następstwa stosowania prawa pojawiło się jednak już we wcześniejszych przekazach. Początków takich jej zastosowań dopatrywać się można w biblijnej Księdze Rodzaju, kiedy to Bóg w konsekwencji nieposłuszeństwa pierwszych ludzi wypędził ich z raju<sup>6</sup>. Zauważyć należy, że zachowanie Boga ukazuje jednocześnie dwa oblicza sprawiedliwości - subiektywny i obiektywny. Subiektywizm przejawia się w fakcie, że była to indywidualna decyzja, a obiektywizmu należy dopatrywać się w tym, że pierwsi ludzie złamali ustalone przez decydenta (w tym przypadku Boga) zasady, a znajdując się „na Jego” terenie mieli obowiązek ich przestrzegania.

W konsekwencji takiego rozdziału problem sprawiedliwości należy zatem także rozpatrywać na dwa sposoby – immanentnie, jako cechę jednostek, oraz transcendentnie w zastosowaniu społecznym. Wszak już biblijni pierwsi ludzie stanowili w sensie formalnym załączek społeczeństwa, gdyż stworzeni zostali po to, aby je utworzyć. Historia ukazuje zatem, że od jej zarania funkcjonują dwie koncepcje sprawiedliwości – indywidualna (subiektywna) oraz społeczna, którą równie poprawnie można nazwać prawną. Podkreślić należy, że koncepcje sprawiedliwości prezentowane przez niemal wszystkich myślicieli, w jakimś stopniu sprowadzają się do sprawiedliwości prawnej, zawierają bowiem imperatywy przestrzegania określonych zasad, co nie może pozostać bez wpływu na funkcjonowanie społeczeństwa. Zauważyć także należy, że sprawiedliwość prawna może być w skrajnym wydaniu nawet okrutna, jednak obowiązujące prawo nakazuje przestrzegania jej zasad, tak jak jest to wyeksponowane np. w koncepcji Niccolò Machiavellego<sup>7</sup>.

Powyższe rozważania sankcjonują zatem funkcjonowanie dwóch koncepcji sprawiedliwości. Teorie te istnieją niezależnie od siebie na płaszczyźnie państwowej, ścierają się jednak w subiektywnej percepcji jednostki, która posiada cechy indywidualne będące jednocześnie elementem systemu społecznego. Taki stan zauważył John Rawls, który twierdził, że każda jednostka „ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwą do pogodzenia z podobną wolnością dla innych”<sup>8</sup>. Zwrócić uwagę należy, że jest to koncepcja uwzględniająca w pewnym stopniu potrzeby jednostki, lecz w gruncie rzeczy wysuwa dyskretnie na pierwszy plan postulat ogółu, uznając je za priorytet. Wskazać też należy, że jest to model stosowany obecnie w większości społeczeństw, jednakże tylko państwa demokratyczne potrafią zastosować go w całości.

<sup>6</sup> Zob. *Księga Rodzaju*, 3, 8–23.

<sup>7</sup> N. Machiavelli, *Książę*, Warszawa 1999, s. 70–80.

<sup>8</sup> Cyt. za: J. Hartman, J. Woleński, *Wiedza o etyce*, Warszawa–Bielsko-Biała 2009, s. 278

W dyskusjach o sprawiedliwości można spotkać się z pytaniem: „czy sprawiedliwość jest dyspozycją natury ludzkiej, czy też właściwością nabytą?”<sup>9</sup> Próby odpowiedzi na to pytanie wskazują, że stanowisko pośrednie prezentuje Thomas Hobbes w *Lewiatanie*, który twierdził, że

istota sprawiedliwości polega na dotrzymanywaniu ważnych ugód; ważność zaś ugód zaczyna się dopiero z ustanowieniem mocy państwowej wystarczającej do tego, iżeby zmuszać ludzi do zachowania ugód; i dopiero wówczas również zaczyna się własność<sup>10</sup>.

Hobbes wydaje się być zwolennikiem koncepcji sprawiedliwości w wydaniu prawnym (społecznym) a zatem właściwości nabytej, którą należy uznać na jedną z jej cech kluczowych.

Czy jednak koncepcja sprawiedliwości indywidualnej nie pozostaje w opozycji do teorii sprawiedliwości prawnej oraz czy sprawiedliwość indywidualna może przybierać formy sprawiedliwości prawnej? Przy udzielaniu odpowiedzi na takie pytania warto sięgnąć do koncepcji wypracowanych przez Zygmunta Ziemińskiego (1920–1996), jednego z najznamienitszych polskich filozofów państwa i prawa ostatnich lat. Bliższe analizy wskazują jednak, że zarys jego koncepcji sprawiedliwości powstał z inspiracji pracami Chaima Perelmana, którego prze-myślenia wywarły wyraźny wpływ na system filozoficzno-prawny Ziemińskiego.

## Koncepcja sprawiedliwości społecznej Chaima Perelmana

Każdy będzie bronił koncepcji sprawiedliwości, która przyznaje mu rację i podważa pozycję przeciwnika. A jeśli przypomnimy sobie, że antagoniści we wszystkich konfliktach publicznych (...), wojnach, rewolucjach, procesach sądowych (...) usiłują dowieść, że sprawiedliwość jest po ich stronie<sup>11</sup>

to taki wniosek musi być nieuchronny – pisał Perelman i z praktycznego punktu widzenia wypada przyznać mu rację. Myśl ta prowadzić musi do wniosku, że sprawiedliwość jest jedynie stanem subiektywnym, zmienia się bowiem w zależności od tego, jakie są cele społeczeństwa formułującego jej zasady. Perelman jednak mimo wskazanych przeszkód podejmuje próbę sformułowania najpowszechniej jego zdaniem stosowanych w przeszłości form sprawiedliwości. Założył, że

<sup>9</sup> S. Konstańczak, *Spór o miejsce sprawiedliwości w systemie wartości*, „Kultura i Edukacja” nr 3, s. 51.

<sup>10</sup> Cyt. za: tamże.

<sup>11</sup> C. Perelman, *O sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 21–22.

wypracowano dotąd sześć takich formuł, ale podkreślił zarazem, że są one niemożliwe do pogodzenia ze sobą<sup>12</sup>:

(1) Każdemu to samo:

Koncepcja ta zakłada traktowanie wszystkich istot jednakowo, bez względu na właściwości warunkujące różnice między nimi takie jak opozycje stary-młody, winny czy niewinny. Wszyscy w imię sprawiedliwości winni być traktowani tak samo. Uzasadnieniem i główną motywacją tej zasady jest pojęcie śmierci, która wszak dotyczy każdej istoty żywej.

(2) Każdemu według zasług:

Formuła bierze pod uwagę właściwości immanentne - zasługi istoty. Jednakże autor wysuwa szereg problemów, na jakie napotyka ta koncepcja – na przykład jak owe zasługi określić?; jaka powinna być wspólna miara oceny tych zasług?; jakie kryteria należy uwzględnić chcąc określić zasługę?; a w końcu: czy należy brać pod uwagę efekty czy również intencje, wszakże intencja również jest formą zasługi?

(3) Każdemu według wytworzonych dzieł:

Podobnie jak poprzednia formuła, ta również nie zakłada jednakowego traktowania, ale traktowanie proporcjonalne. Zdaniem Perelmana ta koncepcja jako jedyna w jego propozycji nie posiada cech moralnych, nie zakłada bowiem oceny kryterium ani poświęcenia, a jedynie efekt działania. Nie opiera się ona na ideale sprawiedliwości, na podstawie której większość koncepcji jest budowana, bierze bowiem pod uwagę wartości jedynie empiryczne czyli dające się zważyć, zmierzyć, wyliczyć.

(4) Każdemu według potrzeb:

Istotą tej koncepcji ma być zmniejszenie cierpień, jakie wynikają z niezaspokojenia potrzeb egzystencjalnych. Obowiązek zaspokojenia tych potrzeb spoczywać powinien na państwie. Perelman stwierdza, że jest to formuła miłosierdzia a zatem jej pełna realizacja jest niemożliwa, gdyż rozbieżność między kryteriami prowadzić musi do dowolności interpretacyjnej, a więc sprowadza się do wielowariantowości. Punktem wyjścia tej formuły powinno być wystosowanie kryteriów minimum egzystencjalnego, niezbędnego do przetrwania człowieka.

(5) Każdemu według jego pozycji:

Perelman nazywa tę formułę arystokratyczną, zakłada ona bowiem traktowanie człowieka w zależności od kategorii przynależności społecznej. Najbardziej wymownym przykładem tej koncepcji może być niewolnictwo. Zatem koncepcja ta zakłada kilka wariantów sprawiedliwego traktowania dzieląc ludzi na „lepszych i gorszych”. Formuła ta różni się od pozostałych przedstawionych przez Pe-

<sup>12</sup> Zob. tamże, s. 22–28.

relmana tym, że nie jest powszechna poprzez założenie traktowania ludzi w różny sposób. Pochwalają ją i bronią jej paternalizmu ci, którzy z niej czerpią najwięcej korzyści.

(6) Każdemu według tego, co przyznaje mu prawo:

Sprawiedliwość to przyznawanie każdemu tego, co mu się należy, lecz musi być to poprzedzone rozważeniem, co się komu należy – pisał Perelman. Zatem nadanie tej formule sensu prawnego prowadzić musi do wniosku, że każdemu należy się tyle dóbr, ile przewiduje prawo. Perelman słusznie zauważał, że formuła ta dopuszcza w praktyce tyle wariantów, ile istnieje systemów prawodawczych (czyli krajów). System prawodawczy jednego państwa nie musi być zgodny z systemem innego. Prowadzi to być może do narzucającego wniosku, że sprawiedliwość to przestrzeganie prawa, a niesprawiedliwość to sprzeciwianie się (łamanie) normom ustalonych przez dane społeczeństwo.

### **Ewolucja koncepcji sprawiedliwości społecznej Zygmunta Ziemińskiego**

Ewolucja koncepcji sprawiedliwości społecznej przejawia się w filozofii prawa u Ziemińskiego, którego naukowa spuścizna skupia się w sposób szczególny wokół pojęcia sprawiedliwości oraz jej społecznym funkcjonowaniu. Z jego prób zdefiniowania tego pojęcia wnioskować można, że skłania się on do paternalistycznego rozumienia funkcjonowania sprawiedliwości w społeczeństwie. Ziemiński twierdził bowiem, że można

odwołać się do formuły pozornie w dużym stopniu skonkretyzowanej i przyjąć, że sprawiedliwość polega na tym, by każdy otrzymywał to, co należy się mu jako przedstawicielowi określonej kategorii osób według prawa, lecz jest to formuła (...) budząca pytanie, czy chodzi o to, co się komu należy według jakiegokolwiek prawa, czy też według prawa sprawiedliwego, to znaczy prawa odpowiadającego co do jego treści określonej materialnie formule sprawiedliwości – co sprowadza problem do punktu wyjścia<sup>13</sup>.

Zauważyć należy, że jakkolwiek koncepcja ta może pozostawiać formalne możliwości interpretacyjne w odniesieniu do jednostki, to jasno określa status państwa w kształtowaniu sprawiedliwości, a zatem wyklucza możliwość obiektywnego jej funkcjonowanie, a właściwie niemożliwa jego realizację bez udziału państwa. Tym samym Ziemiński stwierdza, że sprawiedliwe działanie determinowane przyjętymi normami łączyć się musi ze społeczną aprobatą takiego postępowania<sup>14</sup>. Sprawiedliwość społeczna (prawna) posiada zatem cechy umiar-

<sup>13</sup> Z. Ziemiński, *Wstęp do aksjologii dla prawników*, Warszawa 1990, s. 47.

<sup>14</sup> Tamże.

kowanego utilitaryzmu implikując akceptację państwa (społeczną) ponad stanowiskiem jednostki, gdyż jest ono prawnym przedstawicielem społeczeństwa jako całości. Jednak miejsce jednostki w tym systemie jest szczególne, choćby z uwagi na to, że to ona jest adresatem koncepcji<sup>15</sup>. Dla prawidłowego funkcjonowania państwa wydaje się to być koncepcja najwłaściwsza, gdyż zakłada, pomimo niedostatków definicyjnych, nadrzędną pozycję interesu społecznego nad postulatami jednostki oraz grup społecznych stanowiących składowe państwa jako instytucji. Jednak sprawiedliwość taka obejmując również jednostkę-obywatela, czyli ogniwa dla dobra którego dana koncepcja jest tworzona i realizowana.

Należy zwrócić uwagę, że Ziemiński szerzej od Perelmana dostrzega możliwe niebezpieczeństwa realizowania projektu sprawiedliwości przez decyzje i dyrektywy państwowe, jednak indywidualne stosowanie tej wartości wedle jej pojmowania przez każdą jednostkę z osobna mogłoby przynieść większe niebezpieczeństwo. Dlatego to ustrój i polityka wewnętrzna w znacznym stopniu determinuje pojmowanie i stosowanie sprawiedliwości jako ogólnie obowiązującej zasady. Używając terminu „sprawiedliwość niesprawiedliwa”<sup>16</sup> motywuje pośrednio legitymizację sprawiedliwości społecznej jako jedynej pożądanej w zastosowaniach globalnych. Sokratejską metodą opisuje to w sposób następujący:

Dostrzegać (...) należy przypadki sprawiedliwości dla nas odrażającej, jak np. sprawiedliwości nakazującej jednakowo faworyzować wszelkich ludzi określonej rasy czy narodowości, a jednakowo tępić przedstawicieli innej. Z punktu widzenia takiej sprawiedliwości niesprawiedliwe byłoby pozostawienie przy życiu niektórych mieszkańców ghetta za ich zasługi w terroryzowaniu współplemieńców<sup>17</sup>.

Jest to kolejny przykład nadawania państwu prawa decyzyjności absolutnej przy stanowieniu pojęcia sprawiedliwości, lecz biorąc pod uwagę stabilność społeczną koncepcja ta wydaje się mieć solidne fundamenty.

Ziemiński uważał, że stosowany przez państwo model sprawiedliwości wywodzić się musi z akceptacji systemów wartości uznawanych przez większość jednostek (a zatem i większość społeczeństwa). Pochodzić więc musi z wiedzy o stanie życia społeczeństwa i o znajomości prawidłowości natury przyrodniczej<sup>18</sup>. Podkreślić jednak należy, że według Ziemińskiego kształtowanie sprawiedliwości społecznej, niezależnie od determinantów natury przyrodniczej należy do funkcji państwa.

---

<sup>15</sup> Por. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1953, s. 120–127.

<sup>16</sup> Z. Ziemiński, *Wstęp do aksjologii...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Z. Ziemiński, *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne...*, dz. cyt., s. 20.

## Sprawiedliwość w strukturze społecznej

Modelem sprawiedliwości społecznej stosowanym w praktyce jest według Ziemińskiego sprawiedliwość rozdzielcza, która została przez autora podzielona na dwa osobne problemy – sprawiedliwość rozłożenia obciążeń oraz sprawiedliwość podziału dóbr<sup>19</sup>. Problemy te zawierają w sobie propozycje formuł sprawiedliwości wyrównawczej, które w aspekcie historycznym uważa się za już zrealizowane a zatem weryfikowalne i możliwe do scharakteryzowania.

Zgodzić się zatem należy z Ziemińskim, według którego od czasów Arystotelesa, z kolejnymi ewolucjami aparatury pojęciowej, sprawiedliwość sprowadza się w gruncie rzeczy do dwóch koncepcji – sprawiedliwości wyrównawczej oraz sprawiedliwości rozdzielczej. Pierwsza z nich polega na odpłacie człowiekowi lub społeczeństwu za wykonanie (uczynienie) określonego dobra lub zła. Sprawiedliwość rozdzielcza zakłada natomiast odpowiednie dzielenie dóbr oraz rozkładaniu ciężarów w kręgach podmiotów, w stosunku do których należy postępować sprawiedliwie<sup>20</sup>. Sprawiedliwość zatem rozpatrywać należy w aspektach funkcjonalnych: państwo – jednostka – państwo oraz państwo – społeczności (społeczeństwo) – państwo.

Formalnie biorąc, sprawiedliwość wyrównawczą można byłoby sprowadzić do pewnego szczególnego rodzaju sprawiedliwości rozdzielczej (...). Kluczową sprawą w formułowaniu różnych koncepcji sprawiedliwości rozdzielczej jako określenie, jakie przyjmuje się kategorie istotne tych podmiotów, od których żąda się jakichś świadczeń. **Jeśli określi się owe kategorie istotne, to na ich podstawie przyjmuje się następnie odpowiednie formuły sprawiedliwości, nakazujące rozdzielać dobra lub obciążenia stosownie do wyróżnionych kategorii (...) z odpowiednim powiązaniem wymiaru świadczeń dla podmiotów danej kategorii i przypadających na te podmioty obciążenia w przypadkach (...) gdy owe cechy są stopniowalne<sup>21</sup>.**

Zwrócić uwagę należy, że charakterystyka formuł sprawiedliwości społecznej przybiera u Ziemińskiego dwa oblicza. Pierwsze z nich skupia się wokół powinności jednostki względem społeczeństwa, drugie charakteryzuje obowiązki społeczne wobec jednostki. Wychodząc od powyższych postulatów, proponuje on następujący podział formuł sprawiedliwości rozdzielczej<sup>22</sup>:

<sup>19</sup> Zob. Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Lublin 1992, s. 93–129.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 269.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Wszystkie zaprezentowane formuły mają tytuły nadane przez Z. Ziemińskiego i stanowią analizę jego koncepcji dyskutowanych w rozprawie *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Lublin 1992, s. 94–129.

### **Sprawiedliwość rozłożenia obciążeń – obowiązki jednostki względem społeczeństwa**

#### **(1) Od każdego według jego sił**

Charakteryzując tę formułę, Ziemiński stwierdza, że nie jest racjonalne żądanie od kogoś spełnienia czynów leżących poza faktycznymi możliwościami ich realizacji. Zwraca również uwagę, że istnieją systemy polityczne stosujące racjonalne, usprawiedliwiane prawne, lecz odrażające formy karania (sankcjonowania) adresata normy za jej niezrealizowanie. Niemożliwość realizacji tych norm może mieć podłoże logiczne – norma nakazuje coś czynić i tego nie czynić jednocześnie; bądź fizyczne – a zatem postawienie przed adresatem zadania spełnienia normy niemożliwej do spełnienia przez czynniki fizyczne takie jak np. budowa ciała, ukształtowanie terenu; względnie intelektualne – a więc postawienie przed adresatem zadania, które jest dla niego zbyt trudne intelektualnie np. nakazywanie przyswajania jakiegoś zakresu wiedzy. Podkreślić należy, że nie jest usprawiedliwieniem dla adresata niespełnienie normy, choćby biorąc pod uwagę powyższe czynniki, jeśli adresat normy poprzez zaniedbanie lub brak woli nie spowodowany zaburzeniami psychicznymi sam spowodował taką sytuację.

Podkreślić należy, że gdy mowa o sprawiedliwym nakładaniu obowiązków zgodnie z omawianą formułą, punktem wyjścia nie są obwarowania ekstremalnie ciężkie, lecz obowiązki dopasowane proporcjonalnie do możliwości danej jednostki lub społeczności. Ziemiński posługuje się przykładem rozkładania ciężarów obowiązków publicznych zakładających nie tylko proporcję świadczeń stosownie do uzyskiwanych dochodów, ale również progresję stopy oprocentowania. Podkreśla on, że nie powoduje to nieproporcjonalność wysokości świadczeń, ale proporcje poziomu odczuwalnych obciążeń.

Uchyleniem się od tej formuły może być okaleczanie się w celu uchylenia się od służby wojskowej<sup>23</sup> lub celowe niepodjęcie pracy ale korzystanie ze świadczeń socjalnych. Biorąc pod uwagę te bariery, Ziemiński proponuje werbalną korektę tej formuły nadając jej brzmienie „od każdego według jego możliwości osiągnięcia celów danego rodzaju przy należywym wykorzystaniu jego sił”.

#### **(2) Od każdego według zdolności**

Biorąc pod uwagę indywidualne możliwości jednostki warunkujące możliwość realizacji postulatów jest to wedle Ziemińskiego formuła zbliżona postulatami do poprzedniej. Przeświadczenie, że wymagania w stosunku do jednostki mają mieć swoje uzasadnienie w uzyskanym wykształceniu, uzdolnieniach

---

<sup>23</sup> Jest to przykład podany dla potrzeb podjętej analizy. Podkreślić należy, że zasadnicza służba wojskowa w Polsce od kilku lat już nie funkcjonuje, lecz w czasach jej obowiązywania często zdarzały się przypadki samookaleczeń, aby się od niej uchylić.



i umiejętnościach uznać można za uzasadnione jedynie zakładając wiodącą rolę społeczeństwa w doniesieniu do jednostki, która jako element struktury społecznej państwu zawdzięcza swój byt. Przez byt należy rozumieć możliwość kształcenia, rozwijania uzdolnień i gwarantowane przez państwo poczucie bezpieczeństwa i przynależności. Zatem oddanie do dyspozycji społeczeństwa swoich uzdolnień wydaje się być uzasadnione. W koncepcji globalnej formuła ta ma niemal utopijne zastosowanie. Pomija jednak suwerenność i wolność indywidualną jednostki na rzecz poświęcenia się ogółowi. Talenty osobowe nie są wszak własnością społeczną lecz indywidualną, co w tej formule nie zostaje uwzględnione. Ziemiński podkreśla jednak, że nie można również akceptować zachowań jednostek zmierzających do marnowania talentu zamiast uczynić z nich użytek dla dobra społecznego. Podkreśla on także, że jednostki mniej uzdolnione nie powinny być zwalniane z obowiązków wobec państwa a jedynie winny być one dobierane zgodnie z omawianą formułą „od każdego według zdolności”. Uzdolnienia należy kojarzyć z obowiązkami, gdyż jest to metoda pozwalająca na najskuteczniejsze funkcjonowanie jednostki zarówno dla potrzeb społeczeństwa jak i dla indywidualnych. Zakłada ona także znaczną autonomię człowieka.

### (3) Od każdego według powołania

W formule tej zawierają się obowiązki szczególne, związane z profesjami, które z założenia mają cieszyć się podwyższonym prestiżem społecznym. Kryterium przynależności jest wolny wybór jednostki pragnącej pełnić daną funkcję społeczną. Ziemiński podkreśla, że zawody takie wyodrębniają modele moralności zawodowej i tę moralność powinny realizować. Odrywa zatem moralność powszechną od moralności profesjonalnych a zatem deontologii zawodowych. Mowa tu jedynie o zawodach i profesjach nastawionych na służbę społeczeństwu np. lekarzu czy księdzu. Sprawiedliwość w tej formule oznacza rekompensatę społeczną okazywaną prestiżem za zadania wykonywane na rzecz tegoż społeczeństwa – stosownie do powyższych przykładów – za leczenie ludzi i realizację usług religijnych. Uznać więc należy, że wyrzeczenia na rzecz społeczeństwa ze strony przedstawicieli tych zawodów legitymizują ich prestiż społeczny. Z drugiej zaś strony wykształcenie przedstawicieli tych profesji wiąże się z kosztami społecznymi gdyż są oni edukowani (przynajmniej w teorii) za fundusze publiczne. Odwrotna koncepcja sprawiedliwości w tym aspekcie przejawiać się powinna w uczciwej służbie społeczeństwu.

Zwrócić uwagę należy, że formuła ta, wbrew pozorom cechuje się największą autonomią społeczną. „Powołani” nie mają bowiem całkowitego obowiązku stosowania się do ogólnie przyjętych norm realizacji sprawiedliwości, poza normami przepisów konstytucyjnych, są jednak determinowani przez deontologie swoich

powołań, a te często bywać mogą dużo bardziej restrykcyjne niż zasady obowiązujące powszechnie.

Zachowanie zgodne z deontologią niesie za sobą również ryzyko poniesienia większych kosztów społecznych, niż zachowanie zgodne jedynie z prawem powszechnym<sup>24</sup>. Ocenie społecznej nie podlega zazwyczaj przedstawiciel danego zawodu, ale cała społeczność danej profesji. Jeśli policjant lub lekarz przyjmie korzyść majątkową, to przez pryzmat zachowań pojedynczego przedstawiciela zawodu zwykle obwiniane jest całe środowisko lekarskie lub policyjne.

### **Sprawiedliwość podziału dóbr – obowiązki społeczeństwa wobec jednostki**

Sprawiedliwy podział dóbr jest jedną z podstawowych domen idei sprawiedliwości. Przekrój historyczny ukazuje jednak, że teoretycy nie potrafili dojść do zgodnej definicji tej formuły. Założyć należy, że podział dóbr może przybierać wymiar elitarystyczny lub marytarny. Pierwsza z tych koncepcji zakłada równość wszystkich jednostek bez względu na jakiegokolwiek cechy indywidualne, druga bierze pod uwagę zasługi jednostki dla dobra społeczeństwa. Formuły te są odwróceniem sprawiedliwego rozłożenia obciążeń, charakteryzują bowiem obowiązki społeczeństwa (państwa) wobec jednostki. Ziemiński wyróżnił sześć formuł sprawiedliwego podziału dóbr:

#### **(1) Każdemu równo**

Formuła ta winna być traktowana w istocie swej definicji dosłownie, bo i jej właściwe stosowanie nie wymaga kreatywności. Ziemiński uważa, że formuła ta zawiera w sobie hasło „każdy jest kowalem własnego losu”. Każdy obywatel otrzymać powinien od państwa równe świadczenia, na czym rola tegoż państwa w praktyce się kończy. Zatem osiągnany jest poziom zerowy w funkcjonowaniu koncepcji sprawiedliwości. Sposób dysponowania tymi świadczeniami zależy już tylko od jednostki - rozsądne wykorzystanie przyznanych świadczeń może przynieść zyski a ich niewłaściwa eksploatacja przynieść musi straty. Funkcja państwa ogranicza się zatem do przybrania formy globalnego ośrodka pomocy społecznej.

Według Ziemińskiego największą wadą tej zasady jest brak stymulacji do wysiłków, których konsekwencją jest brak zaangażowania na rzecz społeczeństwa. Formuła ta nie zachęca do większych wysiłków, może budzi natomiast postawy zawiści w stosunku do jednostek zdolniejszych a więc wyrastających ponad przeciętność. Sztandarowym przykładem stosowania tej koncepcji i jej społecznych konsekwencji doszukiwać się można przed 1989 r., kiedy to wszyscy otrzymywali tyle samo towarów na kartki. Zwrócić należy uwagę na marnotrawstwo rozdzie-

<sup>24</sup> Por. R. Sennet, *Etyka dobrej roboty*, Warszawa 2010, s. 31–76.

lanych dóbr, ponieważ jedni potrzebowali ich więcej, podczas gdy inni wcale, co wiązać się musi również ze spadkiem ich jakości.

Formuła ta zdaniem Ziemińskiego nie nadaje się do stosowania na dużą skalę w szerokiej skali w szczególności ze względów socjologicznych, ekonomicznych i etycznych. Nie każdy potrzebuje tego samego dobra, aby żyć, a dobro takie w pewnych przypadkach wręcz może być szkodliwe. Jej stosowanie jednak może przynosić pewne korzyści w małych środowiskach zawodowych, w których pracownicy mają zbliżone wykształcenie lub co najmniej zakres wykonywanych obowiązków. Ziemiński podaje przykład nisko wykwalifikowanych pracowników fizycznych, jednak uważa, że wyższy poziom wykształcenia również nie oznacza automatycznego odrzucenia ram tej formuły pod warunkiem, że wszyscy pracownicy zajmowali by zbliżone funkcje lub posiadali podobny poziom wykształcenia.

Ziemiński podkreśla, że koncepcja ta zawiera ideę prostego elitaryzmu a zatem jej globalne zastosowanie jest niemożliwe przy założeniu umiarkowanie poprawnego funkcjonowania społeczeństwa.

## (2) Każdemu według potrzeb

Przeciwstawieniem formuły „każdemu równo” jest zasada „każdemu według potrzeb”. Ziemiński uważa, że formuła ta wymaga racjonalizacji, a zatem wymaga doprecyzowania i winna brzmieć „każdemu według potrzeb społecznie uzasadnionych”. Same bowiem potrzeby przejawiać się mogą w szkodliwych społecznie skłonnościach.

Państwo jako „opiekun” jednostki ma za zadanie zaspokajanie potrzeb obywateli, zwłaszcza, że stawia im pewne wymagania. Dylematem tej formuły jest określenie czy chodzi o potrzeby indywidualnie odczuwalne przez jednostkę, czy też o potrzeby powszechne a więc takie, które odczuwać powinna każda jednostka uznawana w swoim społeczeństwie za „normalną”.

W systemach społecznych nie dotkniętych radykalnym konserwatyzmem każda zaspokojona potrzeba może prowadzić do roszczeń jednostki do zaspokojenia następnej potrzeby już na wyższym poziomie, np. posiadanie małego auta budzić może potrzebę posiadania większego, wygodniejszego środka transportu. Współczesny człowiek niemal we wszystkich dziedzinach życia skłonny jest dostrzegać źródło coraz szersze własnych potrzeb, a wszystkie jako „uzasadnione”. Obiektywizm pojęcia „potrzeby uzasadnione” nakazuje ocenę czy są to potrzeby prawdziwe czy też pozorne, czy wręcz szkodliwe. Z oceny Ziemińskiego wynika, że za potrzeby prawdziwe milcząco przyjęto co najmniej „zdrowie biologiczne”. Jednak pamiętać należy, że niektóre przypadłości psychiczne powodują o swoich nosicieli potrzeby mordowania, a potrzeby palaczy przejawiają się głodem

nikotynowym. Co zatem z ich potrzebami? Zgodzić się należy z Ziemińskim, że zachodzą tu zależności instrumentalne a zatem prościej legitymizować ograniczenia zaspokajania potrzeb, gdy łączą się one ze szkodliwymi skutkami dla innych członków społeczeństwa.

Dosłowne pojmowanie tej formuły w pierwszej ocenie uznane może być za humanitarne. Jednak jej dogłębna analiza może wykazać jej utopijne elementy gdyż w obecnym kształcie świata nie jest możliwa do zrealizowania. Bariery nie do przebiccia są rzecz jasna czynniki gospodarcze i ekonomiczne. Wspomniana utopia nie tyle ma zatem wymiar filozoficzny, co dużo bardziej odczuwalny - wymiar polityczny. Kraje trzeciego świata otrzymują pomoc humanitarną, która jednak nie zaspokaja podstawowych potrzeb ich obywateli. Kraje niosące pomoc stawiają się w roli paternalistycznej, tak jak ma to miejsce choćby w Iraku. Błędem takiej pomocy jest brak dialogu z krajem, gdzie żyją potrzebujący pomocy na rzecz traktowania z góry jego władz a przede wszystkim miejscowej kultury, której usiłna zmiana prowadzić może do anomii, czyli zamiast rozwiązania problemu okazywana pomoc szkodzi jego strukturom społecznym.

Przy okazji omawiania tej formuły, Ziemiński zwraca uwagę na niebezpieczeństwo polityki socjalnej wewnątrz struktur społecznych danego państwa. Coraz więcej bogatych krajów ugina się pod ciężarem doktryny „państwo opiekuńcze”, co powodować może znaczne konsekwencje w jakości życia społeczeństwa. Instytucje pomocowe często wymykają się spod kontroli społecznej, nadmiernie się rozrastają a więc generują coraz wyższe koszty. Ponad to budzą w niektórych obywatelach (korzystających z ich usług) brak poczucia odpowiedzialności i motywacji do pracy oraz do zaspokajania swoich potrzeb. Karykaturalna odmiana tej formuły uwidacznia się również w polskiej polityce socjalnej, w której „chory” alkoholik otrzymuje niemal takie same świadczenia jak samotna matka. Bezcelowe jest poszukiwanie odpowiedzi na co uzyskane świadczenia wyda większość uzależnionych od choroby alkoholowej, a na co samotna matka. Nie chodzi oczywiście w tej dyskusji o piętnowanie organizacji pomocowych a jedynie o ukazanie możliwości nadużyć ze strony niektórych ich beneficjentów.

### (3) Każdemu według wysiłku

Jest to formuła określana przez samego Ziemińskiego jako merytarna, gdyż premiuje wysiłki jednostki na rzecz społeczeństwa, niezależnie czy zakładany efekt został osiągnięty. Nie ma znaczenia zatem niewiedza własna ani nieprawidłowa organizacja zadań. Uznać należy więc, że sama dobra wola jest przedmiotem oceny działania. Walorem tej formuły ma być jej wymiar wychowawczy. Należy wykonywać swoje zadania najlepiej jak się da, nawet jeśli się nie jest w stanie im podołać. Aprobata społeczna nie ma mieć związku z faktycznym wykonaniem

zadania, ale z samym faktem wysiłku próby jego wykonywania najlepiej jak się potrafi. Nie ulega wątpliwości, że wielu zadań nie zgoła wykonać bez odpowiedniego sprzętu, np. dużo lepszy i szybszy efekt przyniosłoby wykopanie rowu koparką niż łopata, jednak kryterium sprawiedliwego rozłożenia dóbr tego przykładu w omawianej formule jest wyłącznie wysiłek fizyczny człowieka. Włożonego wysiłku nie można jednak utożsamiać jedynie z fizyczną aktywnością człowieka. Praca umysłowa niejednokrotnie wymaga dużo bardziej wzmoczonego wysiłku, choć nie ma potrzeby używania mięśni.

Niedoprecyzowanie tej formuły polegać może także na nieokreśleniu efektywności wysiłku. Brak jest tu także kryteriów sprawiedliwego podziału dóbr. Nasuwa się pytanie - jak należałoby wynagrodzić dwóch ludzi wykonujących wspólnie prace ziemne, z których jeden wykopał dwa doły, w czasie gdy drugi wykopał jeden? Formuła ta zdaje się pomijać taki problem. Ziemiński twierdził zatem, że formuła ta nie jest w stanie powszechnie funkcjonować w społeczeństwie wykonawczym choćby ze względów ekonomicznych, z czym należy się zgodzić.

Stosowanie tej formuły w doskonałej postaci może służyć wychowywaniu dzieci, szczególnie w murach szkoły. W tej instytucji nagradzanie samego wysiłku, a więc woli wykonania zadania jest w pełni uzasadnione, posiada bowiem funkcję motywującą, nadającą pewność siebie, która jest cechą bezcenną w dorosłym życiu. Za najważniejsze należy uznać zatem, że nadzorcą w tym przypadku jest społeczeństwo (państwo), wykonawcą instytucja (rodzina, nauczyciel) a adresem formuły młode pokolenie.

#### (4) Każdemu według osiągniętych wyników

Współcześnie tylko wyjątkowo można pozyskać dobra bez wysiłku, szczególnie gdy chodzi o zasoby naturalne. Formuła ta zakłada podział dóbr według faktycznych wyników działania: „rzecz nie w tym aby robić, lecz aby zrobić i zarobić”<sup>25</sup>. Podkreślić należy, że formuła ta odnosi się nie tylko do jednostek w pełni sprawnych. Zastrzeżenie to ma zapewnić godziwą egzystencję osobom starszym, niedołącznym i niepełnosprawnym. Zdaniem Ziemińskiego jest to formuła ramowa a zatem nieoperatywna z uwagi na brak konkretyzacji - nade wszystko brak skali odpłaty za wytworzone przez jednostkę lub grupę dobra, a zatem metody pomiaru sprawiedliwego wynagrodzenia. Sądzić należy, że w tej formule inny winien być pomiar wartości ekonomicznych, a inny niepieniężnych, np. odkryć naukowych.

Zasadniczym problemem tej formuły zdaje się być brak możliwości obiektywnego określenia wartości wytworzonych dóbr dla dobra ogółu. Wszak wy-

<sup>25</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 107.

tworzone dobra nieprzydatne w dobie współczesnej, mogą okazać się bezcenne w przyszłości. Kolejny problem to sprawiedliwa gloryfikacja za pracę rozciągniętą w czasie. Budowa dostojnego obiektu sakralnego trwać może kilkaset lat a zatem jak ocenić, która jednostka lub grupa posiadała największy wkład w to przedsięwzięcie. Czy głównym za głównego twórcę uznać zatem architekta czy budowniczych? Bardziej współczesnym problemem podanym przez Ziemińskiego jest retoryczne pytanie: jak zmierzyć wkład w wykształcenie studenta poszczególnych wykładowców, nauczycieli czy rodziców? Wszak bezdyskusyjne jest, że kontrolowany pomiar wykazałby skuteczniejsze oddziaływanie wykładów jednego profesora na innych lub oddziaływanie ojca skuteczniejsze od działań matki.

Uznać więc należy, że dla kryterium oceny należy brać pod uwagę zarówno wkład fizyczny jak i umysłowy. Zwulgaryzowaną, według Ziemińskiego koncepcją tej formuły jest marksistowska doktryna kapitału, zakładającą w swej istocie nioeuchronność konfliktu społecznego<sup>26</sup>.

Dla uzupełnienia tej koncepcji należy również podjąć dyskusję na temat prawa do własności, jednak Ziemiński nie czyni tego, podkreśla tylko brak jednoznaczności tej formuły a zatem zwraca uwagę na barierę możliwości stosowania jej powszechnie.

Nie ulega wątpliwości, że osiągnięty wynik musi wiązać się z działaniem na rzecz jego osiągnięcia. Biorąc to pod uwagę Ziemiński zmienia treść tej formuły na: „każdemu według wyników jego działań”, co w samej formule zakłada działanie jako warunek roszczeń sprawiedliwego traktowania.

#### (5) Każdemu według zasług

Zdaniem Ziemińskiego, nie rozchodzi się o zasługi posiadające wartości ekonomiczne. Chodzi raczej o działania mające na celu przetrwanie, bezpieczeństwo danej społeczności lub wręcz narodowości a więc działania dla dobra ogółu. Zatem warianty legitymizowania tej formuły przejawiać się będą w dwóch formach:

- odszkodowawczej polegającej na wynagrodzeniu za poniesione straty indywidualne na rzecz ogółu. Grupą roszczeniową mogą być np. inwalidzi wojenni.
- nagrodowej polegającej na gloryfikacji za zasługi. Tu jednak rodzi się pytanie: o jakie nagrody chodzi – materialne czy niematerialne?

Jednak samo uznanie zasług nie może stanowić asumptu do przyznania korzyści ekonomicznych. Jako przykład osób zasłużonych, Ziemiński słusznie wskazuje ludzi swojego pokolenia – kombatantów wojennych. Podkreśla także,

<sup>26</sup> Por. np. J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2006, s. 178–179 i 244–245.

że ich roszczenia zwiększają się i zwiększać się będą wraz z upływem czasu ponieważ:

- wpływ czasu w sposób naturalny powodować musi narastające niedołożenie i utratę możliwości samodzielnego funkcjonowania;
- istnieją wewnętrzne spory w środowiskach kombatanckich polegające na określeniu „obozów” przynależności np. czy ktoś był piłsudczykiem czy hallerczykiem, co dla współczesnej idei kombatanctwa nie ma większego znaczenia.

Podstawowym problemem tej formuły wydaje się być zatem dylemat: co brać pod uwagę jako zasługę – czy uczynki będące obecnie zasługami które w momencie ich realizacji nimi nie były, czy też takie, które były uznane za zasługi względem społeczeństwa podczas ich spełniania a po przez zmianę świadomości społecznej lub trendów politycznych obecnie za takie nie są uznawane. Podkreślić należy, że pewne czyny uznawane w czasie ich realizacji za zasługi społeczne, współcześnie uważane są nawet za zbrodnie przeciw ludzkości lub zdradę stanu, tak jak ma to miejsce w przypadku organizatorów stanu wojennego, których decyzja jest zgoda odmiennie oceniana w minionym i obecnym systemie politycznym. Wahania takie, zdaniem Ziemińskiego są konsekwencją ciągłej ewolucji pojęć takich jak demokracja i wolność.

(6) Każdemu według prawa (jako kwintesencja realizacji wszystkich formuł)

Formuła ta nazwana została przez Ziemińskiego urzędowym wymiarem pojęcia sprawiedliwości, gdyż to treść obowiązującego w danym momencie prawa decyduje o tym, co uważać należy za sprawiedliwe a co jest niesprawiedliwością. Formuła ta uznana przez Ziemińskiego za blankietową nie posiada wartości prawnej bez wcześniejszego ustalenia, jakie ramy prawne winny być stosowane dla realizacji doktryny sprawiedliwości. Wskazano już powyżej, że nie każde obowiązujące prawo jest sprawiedliwe i dla tej formuły jest to zagrożenie szczególne.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, najwyższy akt prawny, który nie sposób pominąć w tej dyskusji już w preambule deklaruje, że „ustanawiamy Konstytucję (...) jako prawa podstawowe dla państwa oparte na poszanowaniu wolności i sprawiedliwości”<sup>27</sup>. Wynika z tego, że podstawą funkcjonowania państwa winna być wolność i sprawiedliwość a „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”<sup>28</sup>. Ziemiński jednak trafnie zauważa, że

<sup>27</sup> *Preambuła* Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.

<sup>28</sup> Tamże, art. 2.

wartością oficjalnie zadeklarowaną przez obowiązujący przepis konstytucyjny jest realizowanie zasady sprawiedliwości społecznej. Oficjalne uznanie tak określonej wartości nie przesądza jednak o tym, co się tym terminem określa<sup>29</sup>.

Konstytucja określa bowiem obowiązki państwa wobec obywateli i analogicznie – obywateli wobec państwa<sup>30</sup>.

Obowiązek szczególny w realizacji tej formuły nakłada na instytucje orzekające, a więc sądy a właściwie na orzeczników, czyli sędziów. Od nich bowiem zależy „kształt” sprawiedliwości. Ziemiński zwraca uwagę, że orzecznik może pozostać bierny merytorycznie nazywając sam siebie jedynie narzędziem, „ustami” prawodawców przekazującymi „sprawiedliwy” wyrok.

Aby mówić o sprawiedliwości jako wartości konstytuującej ludzkie społeczności należy ją rozpatrywać przynajmniej w dwóch aspektach. Pierwszy z nich nakazuje postrzeganie jej jako dostosowanie się do stanu zastanego, a więc istniejącego systemu prawa stanowionego bądź objawionego. Sprawiedliwy w tym sensie znaczy prawy, stosujący się do obowiązującego prawa. Takowa sprawiedliwość przypisana jest z urzędu do osób ferujących wyroki i interpretujących prawo. Sprawiedliwy zatem w tym sensie znaczy stojący na straży prawa. W takim znaczeniu sprawiedliwy jest sędzia<sup>31</sup>

co powodować może słuszną obawę o jego orzekanie wobec sązonego. Podkreślić należy, że prawo zezwala sędziemu interpretację zachowania osoby lub osób poddawanych osądowi, gdyż przepisy wprowadzające w życie funkcjonowanie sądownictwa zakładają tzw. klauzule generalne dające pewne pole manewru. „Furtka” taka jest niezbędna przy realizacji tej formuły sprawiedliwości, ponieważ orzekanie nie ma charakteru ścisłego, jakim jest np. zadanie matematyczne lecz polega na oszacowaniu wiarygodności wypowiedzi osób, ocenie materiałów i wniosków dowodowych. Zatem formułę „każdemu według prawa” kształtują nie tylko przepisy, lecz również szczególnie ludzie powołani przez społeczeństwo do spełniania trudnej roli orzecznika.

Koncepcja ta, choć nie doskonała wydaje się być najwłaściwsza i jedyna możliwa do skutecznej realizacji. Czerpie ona (lub czerpać może) ze wszystkich omawianych powyżej formuł. Niesie również pewne niebezpieczeństwa, ale biorąc się one raczej z polityki wewnętrznej państwa a nie z jej założeń teoretycznych.

<sup>29</sup> Z. Ziemiński, *Wartości konstytucyjne*, Warszawa 1993, s. 84.

<sup>30</sup> Analiza Ziemińskiego miała miejsce przed wejściem w życie obecnie obowiązującej Konstytucji RP, ale poprzednia również zakładała koncepcje sprawiedliwości społecznej.

<sup>31</sup> S. Konstańczak, *Spór o miejsce sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 54.



## Konkluzja

„Sprawiedliwość nie jest też wartością mogącą występować w nadmiarze, choć możliwy do wyobrażenia jest stan zupełnego jej braku – bezprawia”<sup>32</sup>. Myśl ta zaczerpnięta z dyskusji o sprawiedliwości jako wartości samej w sobie dowodzi, że nie jest możliwy dyskurs o sprawiedliwości bez jej zastosowań społecznych, które są konsekwencją samych prób wdrażania w życie jej idei.

Ograniczone zaufanie, jakie ludzie przejawiają względem siebie wymaga jednoczesnego wsparcia ze strony państwa. Sprawiedliwość jest więc gwarantowana przede wszystkim siłą przez państwo. Prawo natury musi więc być wsparte konwencją, gdyż sami ludzie są zbyt słabi i zmienni, aby zagwarantować powszechność odczuwania sprawiedliwości<sup>33</sup>.

Każda bowiem dziedzina egzystencji człowieka odnosić się musi do prawa stanowionego. Wszak nawet ludy żyjące z dala od cywilizacji podporządkowują swoje życie pewnym prawom, niekoniecznie skodyfikowanym. Prawa te zawierają również doktryny sprawiedliwości gdyż wartości tej nie sposób pominąć. Nawet niemoralne zachowanie w stosunku do bliźnich generuje pojawienie się jakiejś koncepcji sprawiedliwości, przejawia się ona wówczas jako zaprzeczenie – niesprawiedliwość.

Uznać zatem należy, że rozumienie sprawiedliwości przyjęte przez Ziemińskiego wydaje się bardzo praktycznym. Z jego rozważań wynika także, że żadne inne pojmowanie sprawiedliwości jako wartości stosowanej nie jest w stanie funkcjonować w społeczeństwie.

<sup>32</sup> Tamże, s. 50.

<sup>33</sup> Tamże, s. 51.

## **Social justice in Zygmunt Ziemiński system of philosophy of law**

In the presented article the author analysed formulae of social justice of Zygmunt Ziemiński. The author refers to, among others, Aristotle and Thomas Hobbes and tries to prove that their considerations on justice laid the bases of creating modern concepts of social justice. According to the author special attention should be paid to proposals formulated by Poznań philosopher of law – Zygmunt Ziemiński who modelled his concept of justice on Chaim Perelman's thoughts. He also tried to prove that only utilitarian social justice can have practical application in life. Analysing formulae of justice considered by Ziemiński, the author comes to the conclusion that however imperfect but the most proper of all formulae is the concept "everyone according to the law" indicating at the same time the threats which may appear while using it. Such a status quo finally leads to revealing differences in comprehension and functioning of social justice formula in different political systems.

**Agnieszka Wesołowska**  
Konscjentywność sfery egotycznej w ujęciu Tischnera  
Consciousness of egological sphere from Tischner's perspective

**Karolina Fornal**  
Antropologia agatologiczna Józefa Tischnera  
Agatho-logical anthropology of Joseph Tischner



AGNIESZKA WESOŁOWSKA

---

## Konscjentywność sfery egotycznej w ujęciu Tischnera

Celem artykułu jest ukazanie Tischnerowskiej wykładni sfery egotycznej, którą polski filozof przedstawia w swej rozprawie habilitacyjnej zatytułowanej *Fenomenologia świadomości egotycznej*<sup>1</sup>. W niniejszych rozważaniach samoświadomość zaprezentowana zostanie jako sfera konscjentywna. Tischner określa bowiem świadomość siebie jako sferę konscjentywną, czyli przedrefleksyjną i nieprzedmiotową świadomość siebie, która odznacza się tym, że w jej ramach wszystkie przeżycia są dane zawsze już z góry w sposób nieprzedmiotowy i jako takie są przeżywane przez „ja” w żywej terażniejszości.

Problemy punktem wyjścia, od którego rozpoczyna rozważania polski badacz oraz możliwością otwierającą przed nim horyzont potencjalnych analiz, wyznaczającą kierunek poszukiwań jest koncepcja „ja” transcendentnego, którą podejmuje Tischner na kanwie swych dociekań zawartych w rozprawie doktorskiej *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*<sup>2</sup>. Rozważania dotyczące „ja” transcendentnego, zaprezentowane w rozprawie doktorskiej, otwierają przed Tischnerem – zaanonsowany przez Husserla – horyzont analiz. W ostatniej części pracy doktorskiej (w ramach zwieńczenia analiz Husserlowskiej koncepcji) polski filozof zarysowuje projekt własnego rozumienia koncepcji „ja” transcendentnego, projekt będący jego twórczym wkładem w rozwój problematyki fenomenologicznej.

W rezultacie analizy Husserlowskiej koncepcji „ja” transcendentnego, Tischner ukazuje niezwykle istotny aspekt, który, jego zdaniem, zapoznał sam

---

<sup>1</sup> J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006.

<sup>2</sup> J. Tischner, *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, [w:] tenże, *Studia z filozofii świadomości*, dz. cyt.

Husserl. Chodzi mianowicie o brak tożsamości między pojęciem „ja” transcendentnego a pojęciem podmiotu świadomości oraz – wynikające z terminologicznej odmienności – rozróżnienie między egologiczną i podmiotową strukturą świadomości. W swej rozprawie doktorskiej uczeń Ingardena formułuje tezę, że używane przez Husserla najczęściej w kontekście „ja” transcendentnego określenie „czysty podmiot świadomości” nie oddaje swoistości „ja”, co więcej nie jest z nim tożsame<sup>3</sup>. „Czysty podmiot świadomości” nie może się utożsamiać z „ja” transcendentnym. W rozumieniu twórcy filozofii dramatu nie można zatem utożsamiać „ja” transcendentnego ani z czystym podmiotem świadomości, ani z ludzką osobą. Zdaniem autora rozprawy *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, stosownie do tej nietożsamości, w obrębie problematyki dotyczącej świadomości transcendentalnej należy odróżnić „mtyw” (wątek) egologiczny, zorientowany na wyjaśnienie genezy konstytucyjnej z perspektywy „ja”, od „mtywu” podmiotowego, w którego ramach kategorią porządkującą oraz organizującą strukturę świadomości jest sam podmiot<sup>4</sup>. Motywy te stanowią odrębne drogi rozważań, podług których mogą przebiegać badania fenomenologiczne. Podkreślmy w tym momencie, że to właśnie motyw egologiczny stanowiący punkt wyjścia rozważań, które dotyczą świadomości „ja” Tischner będzie rozwijał jako centralny wątek w swych późniejszych pracach.

W rozprawie habilitacyjnej *Fenomenologia świadomości egotycznej* Tischner podejmuje za Husserlem próbę fenomenologicznego badania sfery świadomości, przy czym Tischnera dociekania nie mają charakteru badań ściśle transcendentnych. Wychodząc od doświadczenia wartości, polski filozof podejmuje analizę konsjentywnej świadomości egotycznej. Analizy zawarte w Tischnera rozprawie habilitacyjnej (ukończonyj w 1971 roku, a wydanyj w 2006 roku) oraz w opublikowanych wcześniej artykułach<sup>5</sup> poświęcone są problematyce dotyczącej świa-

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 102.

<sup>4</sup> Tamże, s. 95.

<sup>5</sup> Chodzi o następujące artykuły J. Tischnera opublikowane w latach 1969–1978: *Gnozeologiczny podmiot poznania*. „Analecta Cracoviensia” 1969, T. 1, s. 9–20; *Typowe odmiany pierwotności resp. wtórości*. „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*, red. W. Stróżewski, Wrocław 1978. Podobnie jak w ramach rozważań poświęconych problemowi „ja” transcendentnego, zawartych w rozprawie doktorskiej, również w przypadku analizy obszaru świadomości egotycznej, obszaru, który omawia Tischner w rozprawie habilitacyjnej *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w celu uzupełnienia (dopowiedzenia niektórych kwestii) uwzględnione zostaną również rozważania polskiego filozofa zawarte w wymienionych tekstach.

domości egotycznej<sup>6</sup>, sferze samoświadomości<sup>7</sup> i jako takie stanowią dopełnienie Husserla koncepcji fenomenologicznej. Dlatego też, jak wskazuje Tischner, przeprowadzone przezeń analizy mają znaczenie o tyle, o ile potraktuje się je jako dopełnienie, a zarazem rozwinięcie badań nad świadomością transcendentálną<sup>8</sup>.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że jako autor projektu fenomenologii świadomości egotycznej, Tischner wpisuje się w tradycję pojmowania świadomości ukształtowaną w filozofii europejskiej między końcem XVIII i początkiem XX wieku, tradycję, która wspiera się na założeniu, że przedrefleksyjna (nieprzedmiotowa) samoświadomość stanowi warunek świadomości siebie typu refleksyjnego (uprzedmiotawiającego)<sup>9</sup>. Należy przy tym podkreślić, że Tischnerowski projekt świadomości egotycznej jest nade wszystko ujęciem fenomenologicznym. Uwzględniając przeprowadzone dotychczas dociekania fenomenologiczne, polski filozof dostrzega, że Husserl nie przedstawił wszystkich aspektów, jakie odsłania badanie transcendentálnej sfery świadomości. Zmierzając – za Husserlem – do ujawnienia tego, co przedrefleksyjne, co istnieje jeszcze w egotycznym tle jako możliwy temat (przedmiot) aktu, polski filozof przesuwając akcent badań dotyczących świadomości ze sfery aktowo-refleksyjnej na obszar świadomości przedrefleksyjnej i przedstawia projekt (własne ujęcie) fenomenologii świadomości egotycznej, projekt, który stanowi uzupełnienie koncepcji Husserlowskiej.

Wychodząc od „ja” transcendentálnego, odsłanianego w ramach refleksji, której szczególny moment stanowi redukcja<sup>10</sup>, 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 charaktery-

---

<sup>6</sup> Warto nadmienić, że Tischner, który podejmuje próbę nakreślenia fenomenologii samoświadomości, posługuje się węższym oraz szerszym pojęciem egotyczności. Pisze o tym następująco: „Krag opiswany przez pojęcie »moje« będziemy tutaj nazywać szerszym kręgiem egotycznym, krag opiswany przez »ja« nazwiemy kręgiem ścisłej egotyczności”. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 197.

<sup>7</sup> „Wyrażenie »samoświadomość« po raz pierwszy pojawiło się w języku niemieckim jako przekład łacińskiego pojęcia *conscientia* [...]. Łaciński termin to tłumaczenie późnogreckiego słowa *syneidēsis*, które po raz pierwszy zostało użyte przez Marka T. Cyncerona (106 p.n.e. – 43 p.n.e.) 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.

<sup>8</sup> Zob. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 411.

<sup>9</sup> Zob. M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 2002, s. 61.

<sup>10</sup> Zob. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 283.

zuje tę świadomość jako świadomość pierwotną, niezapośredniczoną, przedpojęciową, świadomość, którą zakłada wszelka świadomość refleksyjna i współwystępuje z nią w funkcjonalnej jedności<sup>11</sup>. Sam Tischner przedrefleksyjną świadomość siebie określa jako sferę konscjentywną, odznaczającą 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 terażniejszości. W konsekwencji poziom świadomości konscjentywnej okazuje się poziomem przeżywania, poprzedzającym, a zarazem warunkującym refleksję. Na wstępie rozważań dotyczących świadomości egotycznej warto więc zaanonsować, że Tischner posługuje się terminem „konscjentywność” w znaczeniu tego, co pierwotne, przedrefleksyjne, nieprzedmiotowe, mające charakter przeżyciowy, pozostające w egotycznym tle aktualnie spełnianego aktu. Uściślając określenie „konscjentywność”, należy zaznaczyć, że polski filozof stosuje je w odniesieniu do przedrefleksyjnej i nieprzedmiotowej świadomości siebie, a zarazem przedrefleksyjnego sposobu istnienia nieprzedmiotowych treści świadomości na poziomie świadomości przeżyciowej.

Zarysowując przewodni wątek Tischnerowskich analiz, podkreślmy, że konscjentywność stanowi istotny rys istnienia treści świadomości, który przenikając je, umożliwia „ja” przedrefleksyjne przeżycie wszelkich treści, zanim staną się one przedmiotem aktów<sup>12</sup>. Nie ulega więc wątpliwości, że Tischner określa mianem konscjentywności wszystkie typy świadomości przedrefleksyjnej nieaktowej<sup>13</sup>. Warto dodać, że „konscjentywność” rozumie on w znaczeniu przeciwstawnym scjentywności<sup>14</sup>. Świadomość przedrefleksyjna, tak zwana konscjentywność, w odróżnieniu od scjentywności, czyli poznania typu aktowego, jest świadomością pierwotną, warunkującą wszelkie aktowe poznanie. „Gdy – jak pisze Tischner – jakaś treść istotowo konscjentywna stanie się przedmiotem aktu refleksji, w tym samym momencie staje się ona także treścią scjentywną”<sup>15</sup>. Tak więc należy rozróżnić refleksję stanowiącą obiektywizujące źródło wiedzy o przeżyciach i uprzednią względem niej świadomość przedrefleksyjną (nieaktową), warunkującą refleksję, w której każde przeżycie dane jest w sposób nieprzedmiotowy jako przeżycie mojego „ja”.

Tischner przyznaje, że sam Husserl przyjmował, że zanim przeżycia staną się przedmiotem refleksji, są nieprzedmiotowo świadome siebie. Twórca feno-

<sup>11</sup> Zob. M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, dz. cyt., s. 61.

<sup>12</sup> Zob. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 144.

<sup>13</sup> J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 53.

<sup>14</sup> Zob. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 144.

<sup>15</sup> J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 53.



menologii, w *Ideach I* określając przedmiot refleksji, wskazuje jej istotną właściwość: „(...) to, co w niej spostrzeżeniowo uchwycone, charakteryzuje się zasadniczo jako coś, co nie tylko jest i trwa w zasięgu spostrzegającego spojrzenia, lecz już było, zanim się owo spojrzenie ku niemu zwróciło. Wszelkie przeżycia są świadome; specjalnie w odniesieniu do przeżyć intencjonalnych znaczy to zatem, że są nie tylko świadomością czegoś, i jako ta świadomość istnieją nie tylko wtedy, gdy same są obiektami świadomości dokonującej refleksji, lecz i wtedy, gdy jeszcze nie są poddane refleksji, są już obecne jako tło i tym samym jako zasadniczo gotowe do tego, by być spostrzeganymi, spostrzeganymi zrazu w sensie analogicznym jak rzeczy niezauważone w polu naszego widzenia zewnętrznego”<sup>16</sup>. Skonfrontujemy stanowiska Tischnera i Husserla w kwestii relacji między przedrefleksyjną świadomością siebie a refleksją.

Zdaniem Husserla, nie jest możliwa wiedza o przedrefleksyjnej świadomości, a oznacza to, że przedrefleksyjny warunek refleksji pozostaje niedostępny fenomenologicznemu odślanianiu. W filozofii Husserlowskiej – zauważa Czarkowski – „mamy do czynienia z silną tendencją do traktowania refleksji jako ostatecznej podstawy wiedzy o świadomości (...)”<sup>17</sup>. Z fenomenologicznego punktu widzenia „nie istnieje bezpośrednia nierefleksyjna wiedza o przeżyciach świadomych, lecz wyłącznie refleksyjna (...)”<sup>18</sup>. Sfera pierwotnej, przedrefleksyjnej samoświadomości, w której „ja” dane jest w sposób źródłowy, pozostaje dla Husserla anonimowa i jako taka pozostaje nie tylko nieosiągalna dla refleksji, lecz także stanowi granicę poznania, ponieważ „ja” może poznać tylko to, co daje się ująć tematycznie. Zdaniem Husserla, zakres poznania siebie (samopoznania) ograniczony jest zatem do tego, co poddane zostało uprzedmiotawiającemu ujęciu refleksji. Możliwość poznania sfery świadomości idzie w parze z możliwością opisu, a jedynie to, co poddane refleksji, jest możliwe do opisanego, a tym samym poznawalne.

Mimo odrzucenia jakiegokolwiek formy wiedzy przedrefleksyjnej twórca fenomenologii przyznaje jednak, że bezpośrednia świadomość, czyli świadomość przedrefleksyjna, stanowi warunek refleksji. W swej rozprawie habilitacyjnej Tischner rozwija ten pogląd i wyciąga zeń wnioski dla własnego, uzupełniającego myśl Husserla ujęcia fenomenologii świadomości egotycznej. Tischner, w odróżnieniu od Husserla, argumentuje, że poznawczy dostęp do pierwotnego poziomu świadomości siebie (świadomości przedrefleksyjnej, nieprzedmiotowej, przedaktowej) jest możliwy. Zaznacza się tym samym istotna różnica między ujęciem

<sup>16</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 143–144.

<sup>17</sup> J. Czarkowski, *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentnej Edmunda Husserla*, Toruń 1994, s. 103.

<sup>18</sup> Tamże, s. 102.

Husserla a ujęciem Tischnera. Według twórcy fenomenologii istnieje wprawdzie przedrefleksyjny poziom świadomości, niemniej jednak, ze względu na brak możliwości jego tematyzacji – refleksyjnego odsłonięcia oraz analizy, pozostaje on niepoznawalny. Natomiast Tischner dopuszcza za Ingardenem możliwość dostępu do sfery przedrefleksyjnej. Formą takiego dostępu jest przeżywanie. W przeciwieństwie do Husserla – Ingarden, a za nim Tischner traktują przeżywanie jako formę poznania, twierdząc, że przedrefleksyjne uświadomienie (przeżywanie) zachodzi już w samym momencie spełniania aktów (widzenia, słyszenia, *etc.*) i ma ono charakter poznania. Zdaniem Tischnera, Ingarden, którego celem była eksplikacja podstaw teorii poznania aktowego, „podkreśla przede wszystkim poznawcze walory przeżywania (*Durchleben*)”<sup>19</sup>. „Przeżywanie – pisze Tischner – jest dla niego [Ingardena] sposobem istnienia w świadomości aktów świadomości. (...) Aby podkreślić poznawczy walor aktów przeżywania, Ingarden stosuje termin »intuicja przeżywania«. Prezentuje nam ona w aktualnym momencie teraźniejszości czasowej, że tu i teraz przeżywamy określony akt świadomości skierowany intencyjnie na określony przedmiot. Intuicja przeżywania jest fundamentem pewności o istnieniu określonych aktów świadomości. Dzięki temu stanowi ona granicę, na której zatrzymuje się postępowanie teorii poznania poszukujące ostatecznego fundamentu dla samej siebie”<sup>20</sup>. Tischner przyjmuje za Ingardenem, że świadomość siebie dana jest w tak zwanej „intuicji przeżywania”<sup>21</sup>. Za Ingardenem uznaje on, że przeżywanie, będące jedną z odmian samoświadomości, umożliwia dostęp, a tym samym możliwość określenia samej natury „ja”, jego życia na poziomie źródłowym, poziomie przedfenomenalnym, przedrefleksyjnym. „Przeżywanie aktu polega na tym, że uchwycone zostaje nie tylko to, co akt mniema, ale samo istnienie aktu mniemania”<sup>22</sup>. W przeżywaniu jakiegoś aktu, w którym istnienie aktu

<sup>19</sup> Zob. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 240.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> O intuicji przeżywania Ingarden pisze następująco: „Przy wszystkich innych odmianach poznania ujawnia się różność pomiędzy tym, co poznawane, a poznawaniem. Obydwa stanowią dwie samodzielne jednostki. Natomiast przy intuitywnym przeżywaniu aktu to, co poznawane, jest po prostu identyczne z poznawaniem, poznanie jest w tym przypadku uchwyceniem samego siebie. Ponieważ jednak tutaj zachodzi ta identyczność, przeto przy intuicji przeżywania zasadniczo wykluczona jest możliwość jakiegokolwiek złudzenia. Intuitywne przeżywanie jest absolutnie niepowątpiewalnym poznaniem. Jest absolutnie niemożliwe, żeby to, co intuitywnie przeżyte, było inne niż przeżyte. Po drugie, jest to poznaniem całkowicie adekwatnym i zupełnym. W końcu, jest poznaniem, które w absolutny sposób poręcza istnienie tego, co poznane. Najważniejsze jednak dla nas jest to, że przeżywanie intuitywne źródłowo da się poznać jedynie w intuitywnym przeżywaniu. Tym samym nie potrzeba żadnego nowego aktu poznania, aby poznać intuitywne przeżywanie, lecz trzeba tylko przemiany mrocznie przeżywanego aktu w akt intuitywny”. R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie „Petitionis principii” w teorii poznania*, [w:] tenże, *U podstaw teorii poznania*, część pierwsza, Warszawa 1971, s. 377.

<sup>22</sup> J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 339.

dane jest w sposób źródłowy, przedrefleksyjny, *ego cogito* rozpoznaje samo siebie bezpośrednio i nietematycznie. Tischner powtarza za Ingardenem, że w przeżyciu „ja” dane jest z oczywistością apodyktyczną. Polski filozof pisze wprost, że „samoświadomość przeżywania posiada charakter absolutnie apodyktyczny”<sup>23</sup>.

W ramach ujęcia prezentowanego w rozprawie *Fenomenologia świadomości egotycznej* Tischner zmierza do wykazania, że w fenomenologii jest możliwy dostęp do przedfenomenalnego, nieprzedmiotowego, poprzedzającego i warunkującego wszelki akt poziomu sfery świadomości. Na poziomie świadomości przedaktowej „ja” manifestuje swą pierwotną obecność w sposób źródłowy. Ekspozując warunek refleksyjnego odślania, Tischner wykazuje, że *ego cogito*, będące pierwszą oczywistością, stanowi wstępne przedrefleksyjne założenie fenomenologii.

Na podstawie analiz przeprowadzanych w pracy *Fenomenologia świadomości egotycznej* Tischner kreśli zarys fenomenologii konscjentywności, fenomenologii doświadczeń egotycznych. Aby uniknąć utożsamienia świadomości ściśle refleksyjnej z przedrefleksyjną świadomością przeżyć, polski filozof odróżnia świadomość refleksyjną od świadomości refleksywnej: „(...) refleksja – zauważa w tym kontekście – jest poznaniem typu aktowego, refleksywność i szeroko pojęte doświadczenie wewnętrzne jest poznaniem przedaktowym lub nieaktowym”<sup>24</sup>. Z fenomenologicznego punktu widzenia istotę życia egotycznego stanowi przedaktowe doświadczenie własnego „ja”: już na poziomie, który poprzedza refleksyjne doświadczenie samego siebie, „ja” doświadcza siebie w sposób przedrefleksyjny. Warto nadmienić, że w dyskursie filozoficznym, od filozofów romantycznych aż do Sartre’a, przedaktowa świadomość siebie jest określana jako świadomość bezpośrednia<sup>25</sup>. „Doświadczenie refleksywne pojawia się jako forma pośrednia między doświadczeniem zewnętrznym a poznaniem refleksyjnym typu aktowego”<sup>26</sup>. „Ja” dzięki refleksywnej funkcji świadomości, może przedrefleksyjnie odślaniać oraz nietematycznie ujmować siebie jako podmiot przeżyć. Istotę refleksywności w sposób niezwykle trafny charakteryzuje K. Wojtyła w pracy *Osoba i czyn*. Określając funkcję świadomości refleksywnej, autor ten pisze następująco: „(...) czymś innym jest być podmiotem, a czymś innym jest być poznanym (zobiektywizowanym jako podmiot), czymś innym wreszcie przeżywać siebie jako podmiot swych aktów i przeżyć – to ostatnie zawdzięczamy świadomości w jej funkcji refleksywnej”<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Tamże, s. 340.

<sup>24</sup> Tamże, s. 231.

<sup>25</sup> Zob. M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, dz. cyt., s. 13–14.

<sup>26</sup> J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 49.

<sup>27</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 93.

Zdaniem Tischnera, istnieje przedrefleksyjne przeżycie siebie zarówno jako osoby, jak i jako „ja” poznające czy całości cielesnej. To właśnie pierwotne, źródłowe przeżycie, którego nie dosięga refleksja, stanowi warunek wszelkiej refleksyjnej wiedzy o sobie. Ujęcie sfery egotycznej jako sfery konscjentywnej, otwiera możliwość nowego spojrzenia na samo „ja”. W Tischnera ujęciu świadomości egotycznej zaznacza się wyraźna różnica w porównaniu z ujęciem Husserla. O ile Husserl akcentuje refleksyjny oraz przedmiotowy charakter świadomości, o tyle Tischner eksponuje przedrefleksyjny oraz aksjologiczny rys sfery egotycznej<sup>28</sup>. Świadomość egotyczna jest w rozumieniu Tischnera świadomością aksjologiczną: „ja”, które styka się z wartościami pochodzącymi ze świata, samo okazuje się wartością. Rezultatem fenomenologicznych analiz Tischnera, który czyni przedmiotem rozprawy centralne zagadnienie

<sup>28</sup> W pierwszej fazie filozofowania (lata 1960/1970) 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 wywarła 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 w wyniku urzeczywistniania wartości przedmiotowych. Dobitym świadectwem inspiracji aksjologicznymi poglądami twórcy antropologii filozoficznej są wykłady akademickie wygłoszone przez Tischnera na początku lat 80 ubiegłego stulecia. 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 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 – podejmijmy 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* akcentuje przekonanie o bezpośrednim charakterze doświadczenia wartości oraz o ich personalistycznym charakterze (wartości są czymś dla osoby i przede wszystkim ze względu na nią). Według Tischnera Scheler ukazuje możliwość przewyciężenia 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.

fenomenologii Husserlowskiej, sferę świadomości transcendentalnej, stanowiącej źródłowy punkt egotycznego życia, okazuje się sformułowanie własnego ujęcia sfery egotycznej, ujęcia, w którym uwzględni on przede wszystkim jej konscjentywny oraz aksjologiczny charakter. W tekście z roku 1970 *Impresje aksjologiczne*, znamionującym fenomenologiczny etap dociekań, polski filozof stwierdza wprost, że podstawą konscjentywności sfery egotycznej jest poczucie egotycznej wartości<sup>29</sup>. Sfera egotyczności, zauważa polski filozof, „jest to sfera, w której poczucie egotycznej wartości jest podstawą konscjentywności, a konscjentywność podstawą egotycznej rzeczywistości”<sup>30</sup>. W Tischnerowskim projekcie fenomenologii świadomości egotycznej refleksywne doświadczenie siebie ma związek z przeżyciem egotycznej wartości, jaką stanowi własne „ja”. Tischner pojmuje sferę konscjentywności 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, którego sposobem istnienia jest konscjentywność, wyczuwalne w cieniu każdego przedmiotowo skierowanego uczucia, współdoznawane jest w każdym doznaniu jako właśnie czegoś doznające, współprzeżywane w przeżywaniu radości, smutku, aktu decyzji skierowanej na świat”<sup>31</sup>.

W rozpoczynającym się już na poziomie konscjentywności procesie ewolucji i rozwoju świadomości egotycznej, Tischner podkreśla przede wszystkim aktywność „ja”, które – jak wykazuje – konstytuuje się w ramach dialektycznego ruchu odnajdywania oraz odchodzenia od siebie, w ruchu zachodzącym na każdej płaszczyźnie życia egotycznego, którym rządzi prawo aksjologiczne. „Ja” – źródło wszelkich doznań będących rezultatem zetknięcia się z wartościami, płynącymi ze strony świata – w ewolucyjnym ruchu świadomości wzbogaca się wciąż o nowe doświadczenia egotyczne. Stosownie do – charakteryzowanych w rozprawie – trzech rodzajów płaszczyzn, związanych ze świadomościowym życiem „ja”, Tischner opisuje trzy różne odpowiadające im doświadczenia egotyczne (doświadczenia „ja”): somatyczne, poznawcze i osobowe.

Przedrefleksyjny, nieaktowy oraz nieprzedmiotowy (konscjentywny) charakter treści pojawiających się w sferze egotycznej stanowi czynnik decydujący o doborze metody badań przyjętej przez Tischnera w rozprawie fenomenologicznej. Pisze o tym wprost: „Metoda fenomenologiczna została w pracy zaakceptowana dlatego, że stanowi ona jedyną metodę pozwalającą na naukowe i bezpośrednie badanie wprost sfery samoświadomości”<sup>32</sup>. Jedyne metoda fenomenologiczna

<sup>29</sup> Zob. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., s. 209.

<sup>30</sup> Zob. tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 212.

<sup>32</sup> J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 137.

umożliwia, zdaniem Tischnera, naukowe oraz bezpośrednie (źródłowe) badanie obszaru samoświadomości. „Inne [bowiem] metody badawcze – pisze autor rozprawy – czy to metody psychologii czy metafizyki, wprawdzie pozwalają także na dotarcie w głąb sfery samoświadomości, ale niejako pośrednio, poprzez dziedziny, które muszą być uprzednio potraktowane jako mniej lub bardziej z nią spokrewnione”<sup>33</sup>. Z zakresu prowadzonych badań Tischner eliminuje – co należy podkreślić – sferę świadomości intencjonalno-przedmiotowej, w której są dane rzeczy czasoprzestrzenne. „Pozostaje – pisze w tym kontekście polski filozof – jedynie węższa sfera »świadomości«, w której wszystkie pojawiające się możliwe i aktualne treści (przeżycia, doznania) istnieją z istoty jako »samoświadome« dla tego, kto te treści przeżywa”<sup>34</sup>. Innymi słowy, chodzi tu o poziom pierwotny, w którym wszelkie pierwotne treści, przeżycia ukryte w głębi samoświadomości pozostają poza tematyzującym ujęciem refleksji i jako takie stają się dla „ja” nowym punktem wyjścia świadomościowego życia, swoistym bodźcem stymulującym proces samokonstytucji. To, co w świadomości ukryte najgłębiej, może zostać jednak ujawnione podczas ekspresji, której dokonuje „ja” w swym codziennym życiu. W świecie otoczenia „ja” zaznacza swą obecność, realizując wartości, które przed ich uprzedmiotowieniem pojawiły się uprzednio w egotycznym horyzoncie immanencji.

Kreśląc zarys fenomenologii samoświadomości, Tischner formułuje zasadę korelacji między treścią i określonym typem konscjentywności, którym się ona odznacza. W myśl tej zasady, twierdzi on, że „każda typowa treść świadomościowa odznacza się sobie właściwym typem konscjentywności posiada swój odpowiednik w następującej dyrektywie: nie można wymagać, by to, co jest prezentowane pierwotnie przez właściwy sobie typ konscjentywności (np. doświadczeniowy), było prezentowane w jakiś inny sposób [...]. Jedynym wyjątkiem jest »ja«”<sup>35</sup>. W ramach prezentowanego ujęcia, autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* przyjmuje, że na poziomie konscjentywnym „ja”, przeżywające siebie, prezentuje się w ramach manifestacji. W ujęciu Tischnera uprzywilejowaną formą konscjentywności „ja” jest manifestacja<sup>36</sup>. Manifestacja rozpoczyna się, zdaniem Tischnera, wtedy, kiedy podczas narastania egotycznej samowiedzy, „doświadczenie ustępuje miejsca bardziej radykalnemu i całkiem bezpośredniemu »przeżyciu« samego siebie”<sup>37</sup>. Manifestacja „ja” może być rozumiana jako samoobjawienie.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, s. 132.

<sup>35</sup> J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 54.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 53–54.

<sup>37</sup> J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 235.

„Manifestacja egotyczna – pisze Tischner – jest objawieniem się Ja w jego własnym działaniu, w podejmowaniu decyzji, w zajmowaniu postawy, w dookreślanu się w zadanej sytuacji, w akceptacji lub wewnętrznym proteście skierowanym ku pozytywnym lub negatywnym wartościom, *etc*”<sup>38</sup>. W kwestii objawienia (manifestacji) Tischner nawiązuje do Lévinasa, który w swej pracy *Całość i nieskończoność* pisze, że w manifestacji „doświadczenie ustępuje miejsca objawieniu”<sup>39</sup>. Posługując się wyrażeniem Lévinasa, Tischner stwierdza, że „ja po prostu manifestuje, ujawnia, odsłania to, jakim jest. Oczywiście, nie jakim jest w ogóle, ale jakim jest w tym konkretnym kontekście sytuacyjnym”<sup>40</sup>. Dzięki manifestacji, w trakcie której „ja” odsłania się, mogą ujawnić się ponadto akty dokonywane przez nie w konkretnym kontekście sytuacyjnym. Nawet „jeżeli oprócz manifestacji ja manifestuje się także coś więcej, np. wybór takiej czy innej możliwości, to dzieje się to tylko – pisze Tischner – w kontekście i dzięki manifestacji ja”<sup>41</sup>.

Konkludując, warto zauważyć, że analizy dotyczące świadomości egotycznej – jak podkreśla sam autor rozprawy – prowadzone są w perspektywie wertykalnej. Badawczy ruch w głąb sfery egotycznej odpowiada, zdaniem Tischnera, wertykalnemu ruchowi świadomości, związanemu z możliwością jej wewnętrznej ewolucji, ruchowi, w którym „ja” się przemienia i żyje zarazem w otaczającym świecie<sup>42</sup>. Okazuje się tym samym, że „ja” posiada swój indywidualny immanentny rytm, w którym podlega ono immanentnej przemianie. Autor *Fenomenologii świadomości egotycznej* ukazuje dynamizm „ja”, które zachowuje swą homogeniczność (jednorodność, jednolitość, identyczność). W ramach takiego ujęcia świadomość egotyczna pogłębia się, ewoluje z każdym doświadczeniem „ja”, które manifestuje się podczas egotycznego życia. Tischnerowski projekt fenomenologii świadomości egotycznej można w tym sensie rozumieć jako zarys procesu ewolucji świadomości egotycznej, obejmujący całość egotycznego życia, ujmowany z perspektywy jego genezy: od świadomości pierwotnej, przedrefleksyjnej (w której „ja” dane jest samemu sobie nieprzedmiotowo) aż do aktowo-refleksyjnego poziomu świadomości.

<sup>38</sup> Tamże, s. 338.

<sup>39</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Haag 1968, s. 37. Cyt. za: J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 236.

<sup>40</sup> J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 236.

<sup>41</sup> J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, dz. cyt., s. 54.

<sup>42</sup> J. Tischner, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, dz. cyt., s. 101.

## **Consciousness of egological sphere from Tischner's perspective**

The idea of the article is to show Tischner's interpretation of the ego-logical sphere. Ego-logical considerations are presented in his phenomenological dissertation entitled *Phenomenology of Egotic Consciousness*. The research purpose of the article is to prove the main hypothesis that Husserl's phenomenology, dealt with and creatively developed by Tischner as the initial inspiration, could be perceived as a never fully realized philosophical project. In this article, the ego-logical sphere is viewed not as a reflection of self awareness. Following this perspective, any experience is always as the data already in advance. In this sense, Tischner's project on phenomenology of consciousness could be understood as the outline of the process in the evolution of consciousness, recognised from the perspective of its origins.



KAROLINA FORNAL

---

## Antropologia agatologiczna Józefa Tischnera

Nawet pobieżna analiza filozoficznych prac Józefa Tischnera wykazuje nadrzędny charakter, jaki w nich zajmują rozważania antropologiczne. To właśnie człowiek i jego egzystencjalne dylematy zajęły centralne miejsce, w całej twórczości krakowskiego myśliciela. Wszystkie zatem wątki tischnerowskiego „systemu” filozofii dramatu odnoszą się bezpośrednio do człowieka i dotyczą wszystkich wymiarów ludzkiej egzystencji.

### Dlaczego dobro

Proponowane przeze mnie określenie antropologia agatologiczna jest zabiegiem nie tylko celowym, ale także, w moim przekonaniu, trafnie wyrażającym swoisty charakter tejże refleksji. Na fakt ten zwróciła uwagę Barbara Skarga, w szkicu *Człowiek agatologiczny*: „mówiąc o agatologii, ma ona na myśli człowieka, człowieka wokół dobra, czyli rodzaj antropologii”<sup>1</sup>. Antropologia agatologiczna Józefa Tischnera była filozofią dobra, sam jej twórca pisał „Chciałem raz jeszcze wydobyć na jaw obszary dobra, w które zapuszcza swe korzenie dojrzewające w dramacie człowieczeństwo człowieka(...). Podejmując zagadnienie człowieka, musimy porzucić obszar ontologii i stanąć na gruncie agatologii”<sup>2</sup>. Zauważamy, iż filozoficznym celem Józefa Tischnera było przekonanie innych o nadrzędnym znaczeniu dobra dla człowieka, o „odwiecznej” symbiozie dobra i człowieka, oraz o stałej obecności agatologicznego horyzontu, jako jedynej przestrzeni, w której ludzkie człowieczeństwo może wzrastać. Człowiek staje się tym miejscem, gdzie

---

<sup>1</sup> B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, pod red. W. Zuziaka, Znak, Kraków 2001, s. 157.

<sup>2</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2011, s. 6–7.

dobro zapuszcza korzenie, co natomiast dokonuje się w wyniku aktów dramatycznych, w aktach zabarwionych aksjologicznie. Starania Tischnera o nadanie takiego statusu swym filozoficznym rozważaniom były nader usilne, co zauważamy zwłaszcza po słowach *chciałem raz jeszcze*, które manifestują jego głęboką wiarę we własne przekonanie.

Ontologia nie przynosiła bowiem odpowiedzi, których poszukiwał filozof z Łopusznej, gdyż odnosiła się ona tylko do bycia jako takiego. Jemu zaś chodziło o jakość bycia, tą natomiast cechuje struktura hierarchiczna, wyznaczona przyjętym i konsekwentnie stosowanym przez filozofa w swoich rozważaniach, pojęciem dramatu. Dramat stał się kluczowym zagadnieniem całej tischnerowskiej refleksji. Pojęcie to wprowadza horyzont dramatu, jako miejsce nieustannej interakcji człowieka z dobrem i złem. Horyzont dramatu to zarazem horyzont działania się ludzkiej tragiczności. Dopiero w tym horyzoncie możliwa jest agatologia, teoria dobra, która de facto jest zależna od zła („dobro jest uwarunkowane przez zło, a zło przez dobro”<sup>3</sup>). Egzystencjalna współzależność dobra i zła daje początek tragiczności, w *Myśleniu wobec wartości* Tischner wskazywał „Tragedia dzieje się tam, gdzie jakieś dobro, jakaś wartość może ulec zniszczeniu, przez jakieś zło, jakąś antywartość”. Pojęcie tragiczności zostaje tym samym nieco rozjaśnione, składa się ono z dwóch podstawowych elementów: relacji dobra i zła oraz możliwego zaistnienia w wyniku tej relacji zagrożenia zniszczenia tej pierwszej przez drugą. Inaczej mówiąc tragedia jest reakcją zachodzącą pomiędzy dwoma jakościami, wartością i antywartością, i w której to reakcji to wartość jest zagrożona przez antywartość, to znaczy dobro zastąpić może jakieś zło. Z tego określenia możemy wywnioskować, że tragicznym jest moment, w którym dobro może być zanegowane, zniszczone, może przestać istnieć. Zatem antropologia zabarwiona agatologicznie bada aksjologiczny wymiar istnienia człowieka, gdyż ten wprowadza zagadnienie hierarchii odnoszącej się do wszelkich aktów i czynów, umożliwiając taktyczne poruszanie się w świecie wartości. Taktyka ta dotyczy oczywiście działania na rzecz maksymalnej realizacji wartości (dobra), co jest jednoznaczne z maksymalnym unikaniem tragedii (nie-zaistnienia dobra). To na aksjologii i agatologii zasadza się cała antropologia Tischnera, albowiem obydwie sfery nie tylko się warunkują, ale także uzupełniają „doświadczenie agatologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem odsłaniającym, doświadczenie aksjologiczne zaś doświadczeniem projektującym”<sup>4</sup>. Prezentowany stan rzeczy odnosi się zatem do człowieka, jako sumy możliwości, działań, aktów. W myśl tego stanowiska agatologia jest nadrzędna względem aksjologii, gdyż to ona odsłania, to ona jest, zdaniem Tischnera, źródłem pierwszej refleksji zabarwionej hierarchicznie.

<sup>3</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2004, s. 214.

<sup>4</sup> Tamże, s. 516.

Innymi słowy, istnieje naturalne poczucie dobra, otwierające człowieka na hierarchiczny poziom odczuwania wartości; wrażliwość agatologiczna warunkuje wrażliwość aksjologiczną. Dzieje się tak dzięki istniejącemu złu, dzięki skazie „Obecność skazy w świecie wymusza każdorazowo dowodzenie dobra”<sup>5</sup>, ażeby to było możliwe dobro musi się objawić, odsłonić po to, aby człowiek mógł je odróżnić od zła i aby mógł wybrać jego istnienie poprzez akt urzeczywistniania wartości. Toteż dobro musi mieć w swojej naturze odsłanianie się, zaś wtórnym do odsłaniania (myślenie agatologiczne) jest projektowanie (myślenie aksjologiczne), które jest odpowiedzią na owo odsłonięcie. Sytuacje taką można przyrównać do Tischnerowskiej koncepcji wezwania przez drugiego; dobro odsłaniając się wzywa do reakcji, do odpowiedzi, do podjęcia adekwatnego i koniecznego działania. Dobro wymaga dowodu, ponieważ na tle nieustannie dziejącego się zła, na tle jego powszechnej obecności, obecność dobra zdaje się być niemalże niezauważalna.

### **Dramat, tragiczność, Inny – inspiracje**

Przestrzeń dramatyczna jest rzeczywistością, w której „Pragnienie dobra określa sposób uczestniczenia osoby w jej dramacie (...). Dramat człowieka zmierza ku dobru lub ku złu. Dobro jest zwycięstwem dobrej woli, złem – jej przegrana. Przegrana dobra jest tragedią osoby”<sup>6</sup>. Dramat jest owocem istnienia dobra i zła. Wedle słów krakowskiego filozofa zdaje się, jakby to dobro było sprawcą silniejszych przeżyć dramatycznych człowieka. To pragnienie dobra określa sposób uczestnictwa w dramacie, nie zaś nie-pragnienie dobra czy też pragnienie zła. Pragnienie zła nie jest już dramatem, dramatem kieruje możliwość tragedii, zatem możliwość klęski przy jednoczesnej możliwości jej uniknięcia. Pragnienie zła tymczasem jest pragnieniem zniszczenia i destrukcji, ono pomija dobro całkowicie. Pragnienie dobra jest natomiast pragnieniem przejścia ponad złem, pragnieniem uniknięcia go na rzecz dobra, którego się chce, Dramat jest próbą wychodzenia ponad zło, próbą podążania za odsłaniającym się światłem dobra, próbą znalezienia odpowiedniej ścieżki w labiryncie zła tego świata. Poruszanie się po dramatycznym labiryncie jest poruszaniem się pomiędzy możliwą porażką i możliwym triumfem. Jednakże w mocy człowieka jest możliwość kreowania własnego dramatu, może on zniwelować zbliżającą się tragedię, a tą moc daje mu refleksja aksjologiczna „Aby zaradzić, zapobiec możliwej tragedii, trzeba doświadczenia i myślenia aksjologicznego, zdolnego zaprojektować rozwiązanie problemu tra-

<sup>5</sup> A. Kubiak, *Wprowadzenie do etyki dramatycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010, s. 106.

<sup>6</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, dz. cyt., s. 154, 155.

giczności”<sup>7</sup>. Okazuje się tedy, że tragiczność staje się bardziej ludzka przyjmując postać problemu, zaś problemy są po to, aby je rozwiązywać, bo rozwiązywanie ich leży w mocy człowieka.

Obecność przeciwstawnych możliwości (dobro, zło) określa ludzką naturę, określa nasze człowieczeństwo. Kształtowane jest ono w relacji, gdyż można być człowiekiem jedynie w odniesieniu do drugiego człowieka. Relacja człowiek – człowiek jest zatem relacją budującą, twórczą, a przede wszystkim etyczną. W tym samym czasie jest relacją niezwykle swoistą, w której dwa indywidualne dramaty wpływają na siebie, kształtują się nawzajem. Na tej płaszczyźnie Tischner analizował poglądy Husserla, Heideggera, Hegla czy Levinasa, z których dorobku czerpał inspiracje. Dla Levinasa podstawą człowieczeństwa jest transcendencja, inaczej mówiąc Inny: „Inny jest drugim człowiekiem; wyjście z siebie polega na zbliżeniu się do bliźniego; transcendencja jest bliskością, a bliskość – odpowiedzialnością za Innego, zastąpieniem Innego, ekspiacją Innego, warunkiem – lub bezwarunkowością – bycia zakładnikiem; odpowiedzialność jako odpowiedź jest wcześniejsza niż słowa; transcendencja jest porozumieniem, które ponad zwykłą wymianę znaków zakłada dar, otwartą dłoń”<sup>8</sup>. Transcendencja dla francuskiego myśliciela była tym, co najbardziej dotyka człowieka, tym, co jest mu najbliższe, a może nawet – najintymniejsze. W bliskości, pojmowanej jako transcendencja, odkrywają się wszystkie oblicza człowieka. Patrząc z bliska odkrywamy wszystko, co jest przed naszymi oczami. Z bliska niczego nie da się ukryć, schować, nie da się być niezauważonym. Nawet jeżeli jest to przelotne spojrzenie, z bliska rejestruje ono wiele detali, niezauważalnych z dystansu. W tym znaczeniu transcendowanie jest wychodzeniem z siebie ku – ku Innemu, to przełamywanie dystansu w celu zbliżenia, lepszego ujżenia oblicza napotkanego człowieka. To, co lepiej widoczne, bardziej wyraźne, jest tym samym czymś, co człowiek może lepiej pojąć, zrozumieć. Będąc blisko widzi się nie tylko drugiego, ale także i siebie poprzez jego twarz. Twarz Innego choć inna, jest podobna, kryje w sobie prawdę o istnieniu i o relacji. Bliskość to gotowość na otwarcie dłoni – gest zaufania i gotowości do przyjęcia odpowiedzialności za Innego. Dając dłoń człowiek oferuje i ofiaruje swoją obecność oraz swoje wsparcie, które jest potwierdzeniem wartości Innego (a także własnej) poprzez substytucję (postawienie się w roli drugiego).

U Heideggera w byciu człowieka, jego „Dasein chodzi o własne bycie. Chodzi mu więc głównie o to, by nie bytować byciem niewłasnym. Innymi słowy: by naprawdę być sobą. Jeśli tak, to trzeba powiedzieć, że jest ono wystawione na niebezpieczeństwo bycia niewłasnym byciem. Pokonując to niebezpieczeństwo,

<sup>7</sup> A. Węgrzecki, *Czym jest myślenie według wartości*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, pod red. W. Zuziaka, Znak, Kraków 2001, s. 96.

<sup>8</sup> E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Homini, Kraków 2008, s. 66.

Dasein dąży do tego, by bytować własnym byciem (...) <sup>9</sup>, i dalej: „Hegel mówi: Byt-dla-siebie. Jasne jest, że tylko takiemu bytowi może chodzić o własne bycie, który jest bytem-dla-siebie; formuła Hegla jest więc bardziej podstawowa od formuły Heideggera (...). Dasein – wbrew Mitsein, które zostało uznane za sposób jego bycia – jest radykalnie niedialogiczne, czyli pozbawione możliwości wejścia we wzajemność z innym. Mitsien nie jest żadną wzajemnością, lecz raczej świadomością różnicy i dystansu do drugiego. Ani Dasein nie jest sobą dzięki innemu, ani inny nie jest sobą dzięki Dasein. Dasein jest sobą dzięki sobie, jak Prometeusz” <sup>10</sup>. Tischner przeciwstawia zatem sobie dwie podobne, aczkolwiek z goła odmienne postawy antropologicznej refleksji niemieckich myślicieli. Chociaż Heideggerowskie Dasein jest zdeterminowane, aby być sobą, aby istnieć własnym byciem, Tischner wskazuje na podstawową słabość, a jednocześnie paradoks owego pojęcia, mianowicie na zamkniętą postawę Dasein, przeczącą społecznej naturze człowieka. Dasein chce być sobą dzięki sobie, jedynie w sobie upatruje możliwość bycia własnym byciem. Wszelkie impulsy pobudzające Dasein do bycia sobą pochodzą z jego własnego wnętrza – troska, sumienie, trwoga – gdzie troska występuje jako odpowiedź na trwogę Dasein. Troska jest troską o to jedyne, indywidualne, własne bycie. Bycie własnym w jednej chwili kojarzy się z posiadaniem, fakt ten wskazywałby, iż Dasein zależy jedynie na posiadaniu siebie. Można zatem Dasein przyrównać do monady bez okien. Założenie Hegla natomiast, na co wskazywał krakowski filozof, ma podstawową różnicę: „Bycie-dla-siebie jest tym, co musi być negowane” <sup>11</sup>, zanegować siebie można jedynie w odniesieniu do innego człowieka, negacja w tym przypadku jest potwierdzaniem siebie poprzez akt przekraczania siebie. Być-dla-siebie oznacza także być-dla-innego. Wyjaśnia to następująco: „Substancja staje się podmiotem w ten sposób, że coraz bardziej staje się świadoma siebie. Dialektyczna struktura jaźni jest podstawą tego, że substancja w procesie płynącego czasu uświadamia sobie sama siebie” <sup>12</sup>, „Jaźń to nie jest to proste, niekonfliktowe ja. Jaźń to jest to, co bierze udział w konflikcie. Czyli od samego początku u Hegla jaźń jest naturą dramatyczną” <sup>13</sup>. Aby człowiek mógł stać się sobą musi brać udział w konfliktach, w starciach, w negocjowaniu i potwierdzaniu. Jaźń, jak pisze Tischner o Heglu, nie jest prosta, jaźń jest złożona, jest sumą przeszłych, teraźniejszych oraz przyszłych konfliktów, sumą starć dwu indywidualności. Konflikty mają uświadomić człowiekowi samego siebie, wyprowadzić go

<sup>9</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka. Od ontologii do metafizyki człowieka. Zeszyt I*, Wydział Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1986, s. 43.

<sup>10</sup> Tamże, s. 52, 53.

<sup>11</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 299.

<sup>12</sup> J. Tischner, *Etyka a historia wykłady*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 14.

<sup>13</sup> Tamże, s. 13.

ze zniewolenia, wskazać prawdę. Tischner stąd określa Hegłowskie Selbst mianem jaźni dramatycznej. Stawanie się sobą w obliczu jaźni dramatycznej odbywa się na drodze możliwej tragedii, tudzież nie wyklucza się cierpienia, bólu czy niesprawiedliwości. Jak długo człowiek istnieje w czasie, tak długo jego człowieczeństwo jest poddane tej dramatycznej dialektyce.

Husserla badania nad świadomością przyniosły równie interesujące i inspirowane dla autora *Filozofii dramatu*, spostrzeżenia. Jego badania nad świadomością „są badaniami nad tym, co decyduje o człowieczeństwie człowieka. W tym punkcie Husserl staje się niewątpliwie kontynuatorem dawnego nurtu filozofii światła (...). Rozważa byt o tyle, o ile jawi się w świetle, czyli o ile ma on sens – sens bowiem jest jakby oświetloną stroną bytu. Nie interesuje go również człowiek jako istota zaangażowana w codzienne życie, lecz jako podmiot, jako Ja, które świeci i dla którego byt błyszczący, czyli ma jakiś sens. Zadanie Husserla jest podwójne: trzeba opisać ów sens i zbadać jego pochodzenie”<sup>14</sup>, co natomiast dotyczy „rozumienia otaczającego świata i siebie w tym świecie”<sup>15</sup>. Polem refleksji antropologicznej Husserla było ludzkie *ja*, ludzka świadomość, które uważał za źródło światła. Światło jest wiedzą, ucieczką od mroku, a właściwie inaczej – kontrastem i przeciwieństwem dla ciemności, tym samym niezbywalnym elementem ludzkiego poznania. Współbytujące światło i cień pozwalają na odróżnienie ich od siebie, pozwalają na odkrycie się *ja*. *Ja* jest tym, co człowiek skrywa najgłębiej w sobie, można rzec, co jest ukryte w cieniu, co jest tylko dla niego w całości poznawalne. *Ja* każdego człowieka nie jest tożsame z jego zewnętrzną postawą, zawsze jakaś część *ja* pozostaje niezgłębiona przez drugiego. *Ja* określa siebie dzięki pozyskiwanej świadomości, a ta zależna jest od rozumienia dwojakiego rodzaju: rozumienia siebie samego oraz świata, w którym człowiek żyje. Innymi słowy Husserl badał relacje świata do człowieka i człowieka do świata, która to relacja nadaje sens ludzkiemu istnieniu. *Ja* i byt mają sens w odniesieniu do siebie, do relacji ze sobą. Człowieczeństwo w tej perspektywie badawczej jest wynikiem pozyskiwania *ja* poprzez akt odsłaniania sensu istnienia przy jednoczesnym pozyskiwaniu własnej świadomości. Człowiek jako źródło światła sam sobie nadaje sens, nadaje go również światu. Sensem istnienia jest rozumienie, innymi słowy, odnajdywanie sensu w istnieniu.

## Człowiek w relacji

Wieloletnie polemiki myśliciela z Łopusznej z tezami podejmowanymi przez wspomnianych filozofów, przyczyniają się do stworzenia przez niego własnej,

<sup>14</sup> Tamże, s. 13.

<sup>15</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka...*, dz. cyt., s. 55.

charakterystycznej teorii człowieczeństwa, która zdaje się zawierać w sobie wiele cech wspólnych z powyższymi stanowiskami. W efekcie zrodziła się innowacyjna teoria postulująca agatologiczność natury ludzkiej „poszukiwanie tożsamości kieruje się poza byt i niebyt, poza formy i struktury ontologii, gramatyki czy gramatologii, wprost ku prostocie jakiejś dobroci, która, będąc udziałem człowieka, w szczęściu bycia człowiekiem rodzi człowieka”<sup>16</sup>. Odnosimy wrażenie, iż tischnerowska antropologia wyrosła z wielkich idei transcendencji Levinasa, czy też idei bytu-dla-siebie Hegla. Tischner nadal tym ideom inną głębię, sprowadzając je do przestrzeni agatologicznej. Zauważamy tedy wyraźnie, że ani ontologia, ani gramatyka, ani żadna inna dziedzina, nie jest wystarczającym horyzontem dla bycia sobą, dla budowania człowieczeństwa. Każde ze zbadanych przez krakowskiego filozofa stanowisk nie stanowiło jednak, w jego przekonaniu, całościowej koncepcji człowieka i jego człowieczeństwa. I chociaż zawierają one w sobie mocne argumenty, Tischner dostrzegał ich pewną niekompletność. Brakującym elementem okazało się dobro w jego prostocie. Dobro, jak sam filozof uważał, jest tym, co rodzi, a rodzi przede wszystkim człowieka. Jedynie w dobru człowieczeństwo człowieka może wyjść na świat, może się narodzić w swojej prawdzie i prostocie. Bycie człowiekiem filozof określił również jako szczęście, co oznacza, że w tym ludzkim byciu dokonuje się coś niesamowitego - jedynie w ludzkim byciu dobro może stać się udziałem człowieka. Szczęściem człowieka jest zatem bycie człowiekiem, gdyż to ono umożliwia wkroczenie w przestrzeń dziania się dobra, „dobrzenia się” dobra. Człowiek wchodząc w relację z dobrem rodzi się na nowo, wychodzi na świat uposażony w świadome, hierarchicznie przysposobione człowieczeństwo, człowieczeństwo wyrosłe na relacji i oparte na niej. W słowach „Agatologiczna przestrzeń świadomości jest warunkiem możliwości człowieczeństwa człowieka – jego bycia sobą jako człowieka”<sup>17</sup> spostrzegamy, że przestrzeń dobra, przestrzeń agatologiczna, jest przestrzenią, której rozważania Tischnera nadają status fundamentu dla istnienia człowieka. Będąc przestrzenią warunkującą ludzkie bycie sobą, jej status pierwotności wyrasta logicznie z tego przekonania. W tym rozumieniu ludzkie istnienie rozpoczyna się w przestrzeni już uprzednio jakoś zorganizowanej, wyznaczonej, charakteryzującej się określonymi cechami. Podążając za rozumieniem Tischnera, człowiek rodzi się w przestrzeni agatologicznej, w której realizuje swoje człowieczeństwo poprzez relację z przeciwnościami – na drodze aksjologicznej.

Ludzkie istnienie, jak wspominałam powyżej, jest istnieniem tragicznym. Dramat człowieka rozpoczyna się już w chwili narodzin. Tragiczność dotyczy człowieka z każdej strony i dotyczy każdego wymiaru jego ziemskiego życia. Przyj-

<sup>16</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 312.

<sup>17</sup> Tamże, s. 327.

ście na świat jest początkiem poruszania się pośród przeciwieństw, sprzeczności, obcości. Na każdym kroku dają się człowiekowi odczuć jego przyrodzone ograniczenia, nieunikniony fakt skończoności i przemijalności. Człowiek jako istota śmiertelna, niedoskonała, jest nosicielem zła<sup>18</sup>, twierdził Tischner, toteż dramat ludzki dzieje się przede wszystkim w ludzkim ciele i za jego pośrednictwem. Ciało to narzędzie poznania człowieka, „Moje ciało jest częścią mojej sytuacji próby. Poprzez moje ciało uczestniczę w tym, co istnieje”<sup>19</sup>. Ciało, zauważamy, będąc częścią próby, jest także narzędziem dramatu, bowiem to udział w dramacie jest najważniejszą ludzką próbą. Ciało jest pośrednikiem pomiędzy człowiekiem a światem, jemu zawdzięcza człowiek swoje możliwości poznawcze, jemu zawdzięcza swoje istnienie, to ono jest umiejscowieniem ludzkiego *ja*, ludzkiej świadomości. Ciało jako miejsce dla *ja* jest tą przestrzenią, w której człowiek czuje się u siebie, swojsko. Do naturalnych właściwości ciała należy także dialogika, jest tedy narzędziem relacji, wskazuje na to fakt określony przez Tischnera mianem uczestniczenia w istnieniu. Ciało to swoisty nośnik jedyne, неповtarzalnego, indywidualnego *ja*, będący jednocześnie jego wyrazem. Człowiek – ciało bierze udział w istnieniu, oznacza to, że z natury jest przystosowane do interakcji, która jest nieustanną próbą. Próbą dla człowieka jest bycie człowiekiem, próbą dla ciała natomiast – poskromienie pożądań stojących na drodze do człowieczeństwa. Każdy, kto posiada ciało, staje się uczestnikiem próby – uczestnikiem dramatu.

Ludzki dramat odbywa się w przestrzeni świata, który to nabiera równie dramatycznego charakteru „Dzięki temu, że człowiek jest istota dramatyczną, ziemia – a mówiąc szerzej świat – przybiera znaczenie sceny dramatu. Uwzględnienie sceny jest konieczne, często bowiem na scenie właśnie możemy obserwować owoce tego, co zaistniało między ludźmi”<sup>20</sup>. Współbytowanie człowieka i świata jest stale, zmieniają się jedynie aktorzy na scenie. Świat – scena jawi się człowiekowi jako stała, niezmienna podstawa, odwieczne miejsce ludzkiej egzystencji. Nie sposób wyobrazić sobie człowieka bez świata, gdyż ludzkie istnienie jest istnieniem zamkniętym w jego horyzoncie, zaś można sobie wyobrazić świat bez człowieka. Świat to miejsce, to przestrzeń, to horyzont. Tu człowiek rozgrywa swój dramat, twierdził krakowski myśliciel, tu człowiek jest sobą w relacji do świata oraz w relacji do drugiego człowieka. Świat jest miejscem, w którym dojrzewają owoce ludzkich dokonań. W tym samym czasie jest niemym świadkiem prawdy bycia człowieka. Na scenie toczy się gra, na świecie toczą się dzieje (podobnie uważał Hegel). W obydwu perspektywach znaczenie ma akcja, dzianie się, ruch – te elementy angażują zarówno widza, jak i uczestnika (dotyczy to również

<sup>18</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 77.

<sup>19</sup> J. Tischner, *Myślenie wobec wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 176.

<sup>20</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka...*, dz. cyt., s. 4.



sprawcy działań). Naturalną cechą człowieka wobec tego jest czyn, szczególnie zaś czyn etyczny „Czyn etyczny człowieka to prawdziwa twórczość, czyli prawdziwe budowanie czegoś. Człowiek buduje siebie, świat i w ten sposób wciela w życie wartości”<sup>21</sup>. Tischner buduje w ten sposób charakterystyczną trójjednię: świat – człowiek – czyn. Przestrzeń tej trój jedni wyznacza granice oraz możliwości ludzkiego istnienia. Ludzkim potencjałem jest w głównej mierze działanie, które nadaje istnienie wartościom. Do działania niezbędne jest ciało (narzędzie), horyzont (świat) oraz drugi człowiek (adresat czynu). Czyn jest jedynie wtedy etyczny, kiedy kierowany jest do drugiego człowieka. Czynem etycznym Tischner nazywa realizację wartości, innymi słowy ma on na myśli akty solidaryzacji i desolidaryzacji, czynniki wpływające na etyczne oblicze człowieka. Aby solidaryzacja (przyswojenie wartości) była możliwa, niezbędne jest wypełnienie dwóch warunków: „świadomość wartości zewnętrznych, oraz, świadomość ciała jako wartości”<sup>22</sup>. Możliwość realizacji wartości jest uzależniona od zmysłu moralnego (umiejętność zauważania wartości), jak również, posiadania od świadomości aksjologicznej, dzięki której człowiek postrzega swoje ciało jako wartość. Percypowanie wartości pozwala na dostrzeżenie wartości w swoim ciebie, wartości własnego istnienia. Jedynie w tej perspektywie, urzeczywistnianie wartości ma w ogóle sens. Tym sposobem solidaryzacja jest aktem akceptacji pewnych wartości, i jednoczesnym zjednoczeniem się z nimi, czyli z uznaniem ich za część swojego ja. Akt solidaryzacji staje się wobec tego miarą indywidualnego ja aksjologicznego.

Etyczność czynu jest skutkiem świadomości aksjologicznej oraz stanowiącej jej konsekwencję realizacji wartości, z którymi dany człowiek się utożsamia. Możemy więc stwierdzić, iż człowiek staje się sobą na drodze przyswajania wartości. Natomiast realizacja wartości jest możliwa wtedy, gdy na drodze człowieka staje drugi – inny – człowiek. W przekonaniu Tischnera człowiek staje się istotą etyczną, kiedy jest gotowy na otwarcie dialogiczne, które „Jest otwarciem własnego jestestwa na przyjęcie dobra, przede wszystkim tego dobra, którym jest Drugi. Dzięki otwarciu dialogicznemu powstaje możliwość autentycznego spotkania osób, spotkania, które może mieć miejsce nawet bez wypowiedzania słów (...). Ciało otwiera przed istotą ucieleśnioną perspektywę dialogiczną. Gdyby nie ciało dialog nie byłby możliwy”<sup>23</sup>. Postawa otwarcia utożsamiana była przez filozofa z postawą gotowości na przyjęcie dobra. Dobro jako wartość wymaga od

<sup>21</sup> J. Jaroń, *Poglądy etyczne ks. Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe. Wyższa Szkoła Rolniczo-Pedagogiczna w Siedlcach. Nauki Humanistyczne, Filozofia i socjologia” 1997, nr 50, z. 1, s. 163.

<sup>22</sup> J. Tischner, *Dzieła zebrane. Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 222.

<sup>23</sup> S. Szary, *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Antyk, Kęty 2005, s. 86.

człowieka szczerzej odpowiedzialności, w rzeczywistości to ona jest warunkiem otwarcia się na dobro spotykane w drugim. Przyswajanie wartości, tudzież i przyswajanie dobra, jest jednoznaczne z przyjęciem tej wartości do „siebie”, z włączeniem jej do swojego *ja*. Wobec tego fakt otwartości na przyjęcie dobra, jakim jest drugi, jest także gotowością do przyjęcia go do „siebie”, do przyswojenia go jako wartości, którą jest. Inaczej mówiąc, gotowość ta jest gotowością do wzięcia odpowiedzialności za drugiego, za jego wartość oraz za uznanie tej wartości całym sobą. Przyswajanie drugiego jest wcielaniem do „siebie” tego dobra, jakie w nim jest i jakie reprezentuje. Spotkanie w postawie otwartej może odbywać się bez słów. Stwierdzenie to zdaje się być analogią do Levinasowskiej teorii epifanii twarzy, w której twarz sama w sobie jest pełnym i wystarczającym wyrazem wartości człowieka. W *Bogu, który nawiedza myśl* czytamy „Ale to twarzą w twarz z twarzą w jej ekspresji – w jej śmiertelności – wskazuje na mnie, pyta o mnie, wola o mnie, jakby niewidzialna śmierć, której twarz Innego opiera się – czysta inność, w pewien sposób oddzielona od każdej całości – była moją sprawą (...). Właśnie w tym wezwaniu do odpowiedzialności przez twarz, która na mnie wskazuje, która o mnie pyta, która o mnie wola; właśnie w tym postawieniu mnie pod znakiem zapytania Inny jest bliźnim”<sup>24</sup>. U Levinasa tym, co potwierdza wartość człowieka jest śmierć. Z twarzy drugiego uderza jej nagość i śmiertelność. Patrząc na drugiego człowiek widzi samego siebie. Spotkanie twarzą w twarz jest w istocie spotkaniem z własną śmiercią, z nieuniknioną przemijalnością, z prawdą bycia. Dlatego też, jak zwracał uwagę Józef Tischner, spotkanie stanowi rdzeń ludzkiej aksjologiczności, dialogiczności, ludzkiej prawdy. Śmierć jest tym, co łączy ludzi bez słów. Toteż twarz, pojęta jako epifania przemijalności, łączy bez słów, samo patrzenie w twarz jest aksjologią. Wybierając spojrzenie w twarz, wybieram odpowiedzialność, wybieram śmierć, wybieram prawdę bycia. Wobec śmierci każda twarz jest dobrem, które należy przyjąć.

Spotkanie w swojej dialogicznej otwartości „jest dochodzeniem do świadectwa, jest do-świadczaniem”<sup>25</sup>. Świadczenie o drugim to uznanie go, potwierdzenie, innymi słowy, gotowość do dania o nim świadectwa. O Jezusie Chrystusie mówi się, iż dawał świadectwo prawdzie. Danie świadectwa o Innym jest po-świadczaniem jego prawdy. Spotkanie to obustronne doświadczenie siebie, mające prowadzić do wspólnej prawdy, jaką jest prawda bycia w obliczu śmierci. Jeżeli człowiek świadczy o bliźnim jest to jednoznaczne z uznaniem jego wartości. Do-świadczanie może być jednak skrzywione. Sytuacja taka ma miejsce w społeczeństwie, które domaga się masek, „Maska wylania się z człowieka jako istoty świadomej własnych i cudzych możliwości poznawczych, jest jego zasadniczo

<sup>24</sup> E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Homini, Kraków 2008, s. 267–268.

<sup>25</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2006, s. 27.

swobodnym przejawem. Zarazem dotyczy ona innych: jest dla innych i z winy innych (przynajmniej w mniemaniu maskujących się)<sup>26</sup>. Maskujący się ludzie chcą ukryć swoje prawdziwe *ja*, swoją twarz. W takim przypadku nie ma możliwości stanięcia twarzą w twarz, nie ma możliwości skonfrontowania się z prawdą bycia, zatem, autentyczne spotkanie nie może się wydarzyć. Brak autentycznego spotkania skutkuje brakiem otwartości dialogicznej, czyli pominięciem odpowiedzialności. Gotowość do przyjęcia odpowiedzialności za drugiego jest zatem przygotowaniem do przyjęcia gotowości za każdego człowieka. Dialogiczna natura człowieka oraz jego jakości psychiczno-fizyczne są nastawione na doświadczanie, więc naturalne następstwa tychże jakości powinny prowadzić do spotkania autentycznego. Maskę może być rezultatem zagubienia w paplaninie, w gadaniu, na co zwracał już uwagę Martin Heidegger. Tischner cytował za Heideggerem „Ztracając się w opinii publicznej [...], [Dasein] nie słyszy samego siebie. Jeżeli Dasein ma być wydobyty z tego zagubienia w niesłyszaniu siebie – i to wydobyty przez samego siebie – to musi się wprawdzie znaleźć [musi mieć możliwość odnalezienia samego siebie, siebie, który się nie słyszał i nie słyszy] nasłuchując publicznej gadaniny. Nasłuchiwanie to musi zostać przerwane, to znaczy Dasein musi znaleźć w sobie możliwość takiego słuchania, które przerywa tamto. Możliwość takiego przerywania leży w niezapośredniczonym byciu-wezwany<sup>27</sup>. Inaczej ujmując zdaniem Heideggera społeczeństwo może zakłócać autentyczność jednostki, może na nią wpływać poprzez zagłuszenie go przez harmider robiony przez inne osoby w otoczeniu. W takiej sytuacji może dochodzić do przyjęcia maski, która pojawia się w pewnym stopniu nie do końca chciana. Nawiązując do Heideggera można by rzec, iż jej obecność zależy tylko pośrednio od człowieka, który ją przyjmuje. W głównej mierze zaś jej obecność jest podyktowana oczekiwaniami innych osób, jest wynikiem ich gadaniny, która zagłusza i przytłumia indywidualne *ja*. Innymi słowy, społeczność może wpływać na ukształtowanie się i funkcjonowanie zamaskowanego *ja* człowieka. Wobec takiego obrotu sprawy Heidegger upatrywał ratunku w sumieniu, które jest głosem samego *ja*, i w którego mocy leży możliwość przełamania społecznej gadaniny. Głos sumienia może być głosem silniejszym od głosu społeczności, jednocześnie jest to jedyny sposób na zwrócenie się w stronę własnego wnętrza, w stronę *ja*, a tym samym, pozostanie autentycznym pomimo „nacisku” innych.

Zarówno Tischner jak i Levinas podobną sytuację odczytują zupełnie inaczej, dla nich *ja* może być autentyczne również dzięki wezwaniu, ale dzięki wezwaniu pochodzącemu właśnie od drugiego człowieka, Levinas głosił „Zwrot w stro-

<sup>26</sup> Tamże, s. 58.

<sup>27</sup> J. Tischner *Filozofia człowieka...*, dz. cyt., s. 47.

nę Drugiego warunkuje zwrot w stronę siebie jako bytu<sup>28</sup>, oraz „»ustanawiam« siebie o tyle, o ile zastępuję sobą Innego<sup>29</sup>. Obecność drugiego, w tym przekonaniu, umożliwia zwrot ku sobie. Sam zwrot ku sobie nie wystarczy, potrzebna jest substytucja - zastąpienie siebie Innym – dopiero ta płaszczyzna otwiera człowiekowi drogę do bycia sobą. Bycie sobą jest zatem umiejętnością wykraczania poza siebie, umiejętnością odnajdywania sensu swojego istnienia w istnieniu Innego. W rozważaniach Tischnera odnajdujemy wyraźne analogie: „Moje Ja jest darem tego, który mówi do mnie Ty<sup>30</sup>. Tymi słowami Tischner wyraźnie przekonywał o pierwotności *Ty* wobec *Ja*. *Ja* staje się *Ja* dzięki *Ty*. Wymiar *Ty* wskazuje na bycie-dla-innego, czyli naturą człowieka jest bycie-dla-innego. Obecność innego stwarza ludzkie indywidualne *ja*. *Ja* jest zatem odpowiedzią na wezwanie innego, na jego pytanie. W tym pytaniu *ja* drugiego kieruje się do *ty* zapytywanego. Pytanie jest jednocześnie darem, toteż obecność drugiego jest także darem, dzięki któremu człowiek staje się przytomny, świadomy, odpowiedzialny. Skoro *ja* stwarza *ty* odkrycie to ma znaczenie również dla społeczeństwa „człowiek jest bytem szczególnym; jego istota znajduje się poza nim, w całokształcie stosunków społecznych<sup>31</sup>. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę, że społeczeństwo to zbiór jednostek, czyli zbiór, w którym każdy człowiek jest zarówno *ja* jak i *ty*. Społeczeństwo tworzy przestrzeń interakcji międzyludzkich, gdzie *ja* i *ty* stają się sobą poprzez siebie. Stosunki społeczne wyrażają się przede wszystkim poprzez wspólne przestrzenie sensu, tj. przestrzeń imienia, funkcji, zawodu

W *Filozofii dramatu* filozof wyjaśniał „człowiek, mówiąc, kim jest, odsłania to gdzie jest. Przejrzystość człowieka dla drugiego człowieka jest wynikiem uprzestrzennienia. Drugi widząc miejsce widzi zarazem mnie (...). Mówiąc ‘jestem nauczycielem’, wskazuję na moje miejsce w przestrzeni<sup>32</sup>. Umiejscowienie w przestrzeni jest istotne, ponieważ to przestrzenie sensu są przestrzeniami uczestnictwa, „Miejsce człowieka w przestrzeni obcowań nie jest punktem obok punktu, lecz jest polem określonych możliwości i niemożliwości, ściśle związanych z własną wolnością człowieka oraz wolnością cudzą<sup>33</sup>. Odnosząc pojęcie umiejscowienia do zagadnienia wezwania zauważyć należy, że to od miejsca w dużej mierze zależy możliwość odpowiedzi na wezwanie drugiego, na jego pytanie. Pytanie samo w sobie powołuje do odpowiedzi, wymaga postawy aktywnej, wymaga za-

<sup>28</sup> J. Tischner, *Filozofia współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 57.

<sup>29</sup> E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Homini, Kraków 2008, s. 61.

<sup>30</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, dz. cyt., s. 153.

<sup>31</sup> J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Paris 1981, s. 58.

<sup>32</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2006, s. 226, 227.

<sup>33</sup> Tamże, s. 229.

angażowania. Jednakże, podług Tischnerowskich rozważań, wydaje się, że nie każde miejsce sprzyja daniu odpowiedzi, bowiem każde miejsce jest określoną sferą (niekoniecznie równych) wolności spotykających się osób. Idąc dalej, odpowiedzialność człowieka, choć oczekiwana i pożądana, zależałaby także od chwili, miejsca i wolności. Miejsca zatem mogą być polem uczestnictwa, ale innego dla każdego człowieka. Mimo to, miejsce nadal pozostaje polem uczestnictwa, w którym dzieją się dramaty ludzkie. Przestrzeń obcować w ten sposób staje się „prze-strzenią rozumienia”, postulował Tischner. Odpowiedź na wezwanie jest uzależniona od rozumienia. Jeżeli człowiek nie rozumie, o co pyta go drugi, jeżeli nie rozumie jego biedy, nie będzie umiał mu odpowiedzieć, jego odpowiedzialność nie będzie autentyczna, w ogóle nie będzie możliwa. Jak zauważamy wezwanie, odpowiedź, odpowiedzialność, rozumienie – te kategorie są ściśle związane nie tylko z obecnością drugiego, ale także z miejscem. Okazuje się więc, że Tischnerowska antropologia jest antropologią zarówno dobra, jak i miejsca. Ażeby dobro mogło się wydarzyć, niezbędny jest uczestnik dobra oraz miejsce jego dziania się. Inaczej mówiąc, antropologia Józefa Tischnera zmierza do agatologii poprzez ontologię. Chociaż krakowski myśliciel uznawał Dobro za to, co jest pierwsze, to aby stało się ono dla człowieka czytelne, zrozumiałe i dostępne, musi opierać się na tym, co dla człowieka jest pewne. Tym stabilnym fundamentem dla agatologii okazuje się być ontologia, związana z bytem, zwłaszcza z miejscem istnienia, którym dla człowiek jest horyzont świata, horyzont jego sensownych możliwości i działań.

## Konkluzje

Bezsprzecznie antropologiczny wykład Józefa Tischnera należy do trudnych ale i nader inspirujących. Wszak cały jego dorobek traktował o człowieku i wszystkim, co go dotyczy. Wraz z teorią człowieka filozof rozwinął min. teorie; świata-sceny, dramatu, nadziei, solidaryzacji, bycia-dla-innego czy agatologii. Zagłębiając się istotę człowieka twierdził: „Okazuje się, że wytworzenie poszczególnych działów w obrębie antropologii nie przyczynia się do spójnej i jednolitej odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek”<sup>34</sup>. Słowa te zdają się być wynikiem niedosytu, poczucia niepełności, która pali pragnieniem odnalezienia brakującego ogniwa. Tischner zdawał sobie sprawę, że człowiek jako przedmiot badań wymyka się wciąż antropologii. Natura ludzka w tym względzie jest nieodkrytą do końca tajemnicą, gdyż zawsze znajdzie się jakiś niezbadany dotąd zakamarek, w który chciałyby wkroczyć ludzkie umysły. Nieskończoność ludzkiego myślenia przekracza skończoność ludzkiego istnienia, więc „człowiek jako istota skończona nigdy nie schodzi ze świata w pełni i do końca zrealizowany (...). Człowiek musi

<sup>34</sup> J. Tischner, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 85.

stawiać pytania nawet wówczas, gdy wie, że próby odpowiedzi nie są ostateczne i nie wyczerpują treści pytania. Wartość ciągłego ponawiania pytań leży w przekonaniu, że uzyskane odpowiedzi odkryją nieznaną dotąd perspektywę i pozwolą na oświetlenie sensu tego, o co zapytujemy”<sup>35</sup>. Choć niemożliwym okazuje się zgłębienie człowieka jako człowieka, a tym samym stworzenia jednolitej jego teorii, należy nadal pytać i poszukiwać odpowiedzi, po to, aby ludzkie istnienie wciąż miało sens. Sensem dla autora *Świata ludzkiej nadziei* było dobro, o którym Barbara Skarga pisze „Wątpię też, by dobro tkwiło tak głęboko w człowieku. Wiemy wszakże, jak o nie trudno, jak twardo się człowiek okopuje w swoim egoizmie. Jest w nim wszystko: podłość i szlachetność, egoizm i ofiarność, wielkość tworzenia i pragnienie niszczenia. Dobra tak niewiele. Może dlatego właśnie mały błysk dobra niespodziewanie spotkany tyle dla niego znaczy. Tylko z tej szczerzej woli, z tej chwili odsłonięcia może się narodzić człowiek agatologiczny, a więc człowiek zwrócony ku dobru”<sup>36</sup>. Czy był to kierunek odpowiedzi, z pewnością tak, co nie oznacza, że w nim zamyka się istota istnienia człowieka. Natomiast przyznać należy, że antropologia oparta na dobru wprowadza pozytywny, świeży styl refleksji, o nader świetlistym celu, jakim jest realizacja dobra poprzez bycie-dla-drugiego. To dobro promieniuje i zaraża, a o to z pewnością w głównej mierze chodziło Józefowi Tischnerowi.

### Agatho-logical anthropology of Joseph Tischner

Whole Józef Tischner's thoughts were concentrated on a man and his human existence. This direction of thinking allows us to label his research as anthropological. His anthropology was specific and different than any other, we can qualify it as agatho-logical anthropology. The agatho-logy is a theory of good, where a man can find it, in his own personal drama. A man lives in a dramatic horizon. It is the horizon of interactions between good and evil. This space is at the same time the space of tragedy, it means, that the tragedy, the fall, is possible all the time, but a man can avoid it. The human life is tragic because the good is still in danger – the values can be damaged by the anti-values. In fact, the drama begins when a man meets another man, when two differences are standing face to face. The other man is similar but different, his difference is a source of a truth.

<sup>35</sup> Tamże, s. 86.

<sup>36</sup> B. Skarga, *Człowiek agatologiczny*, [w:] *Pytając o człowieka...*, s. 111.

Tischner has been inspired by Emanuel Levinas' philosophy, whose idea of face epiphany gave a foundation to the agatho-logical theory. A man became himself when he experiences the opposites. The most important opposite is another man. The other man's face shows the truth of being – the inevitable death. Tischner's anthropology is the anthropology of being-for-another, in contrast to Heidegger's idea of Dasein, where Dasein is a being-for-myself. Being-for-another creates the space for a dialogue. A man became himself in a dialogue, which requires his sacrifice. The good marks out the way to the sacrifice are needed. Therefore, the human existence is tragic and a man has to choose constantly. The good that he should choose is another man, which is always a conscious selection.

Only the open attitude enables us to meet truly where a man can be himself. Sometimes this attitude is in danger, especially in the society as the society is a place of human chatter, what can drown out a voice of a human self. As a result of this situation a man takes a mask, more or less consciously. However, in truth a man should find himself in relation, in a face of another, in the society. Tischner wanted to convince that every small good should be approved and that is why his agatho-logy idea was so important to him. A man is a source of good, but he has to see it and then, to realize.





**Tomasz Mróz**  
Między Bronikowskim a Witwickim.  
Poczet zapomnianych polskich tłumaczy Platona  
Between Bronikowski and Witwicki.  
A gallery of Plato's forgotten Polish translators

**Zbigniew Wołak**  
Kilka uwag krytycznych o terminologii filozoficznej  
ks. Kazimierza Kłósaka  
A few critical remarks on Kazimierz Kłósak's philosophical terminology

**Leszek Łysień**  
Władysława Tatarkiewicza myślenie uładzone  
Władysław Tatarkiewicz's thoughts



TOMASZ MRÓZ

---

## Między Bronikowskim a Witwickim. Poczet zapomnianych polskich tłumaczy Platona

Wszyscy parający się w Polsce filozofią bez kłopotu wskażą na Władysława Witwickiego (1878–1948) jako tłumacza większości dialogów Platona na język polski. Ten uczeń Kazimierza Twardowskiego dokonał dzieła, jakiego kultura polska wcześniej nie posiadała. Przełożył dialogi, opracował je, opatrzył komentarzami, a nawet rysunkami. Jego tłumaczenia doczekały się tyłu wznowień i przedruków, że można nie bezzasadnie stwierdzić, iż Witwicki na dekady zmonopolizował w Polsce rynek przekładów Platona. Część czytelników ma jeszcze świadomość istnienia starszych przekładów Antoniego Bronikowskiego (1817–1884), działającego w II połowie XIX w. nauczyciela języków klasycznych w gimnazjum w Ostrowie Wielkopolskim. Znane jest także nazwisko pierwszego tłumacza dialogów na język polski, Felicjana Antoniego Kozłowskiego (1805–1870)<sup>1</sup>. Do przekładów dokonanych przez tych dwu najdawniejszych tłumaczy dzisiaj już prawie nikt nie sięga, traktowane są najczęściej jako archaiczne zabytki.

O ile przekładom Bronikowskiego zarzucano zbyt dużą dosłowność, wręcz niewolnicze przywiązanie do tekstu oryginalnego, które skutkowało ich niezrozumiałością i nieprzystawalnością u większości współczesnych mu czytelników, o tyle dzieła Witwickiego zyskały opinię przeciwną. Uważa się je niekiedy nawet za zbyt swobodne parafrazy oryginału, przesyczone indywidualnością tłumacza, za wytwory młodopolskiej kultury literackiej, cenne ze względu na oryginalność Witwickiego, ale nie z powodu skutecznego przybliżenia czytelnikom filozoficznej zawartości dialogów.

---

<sup>1</sup> Na temat dzieła Kozłowskiego por. T. Mróz, *Felicjan Antoni Kozłowski (1805–1870) – pierwszy tłumacz dialogów Platona na język polski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2011, t. 56, s. 33–52.

Ostatni przekład pióra Bronikowskiego ukazał się pośmiertnie, było nim wydane w 1884 r. *Państwo*<sup>2</sup>, w 1909 r. natomiast wyszło drukiem pierwsze dzieło Platona spolszczone przez Witwickiego, tj. *Uczta*<sup>3</sup>. Okres, którego początek przypada na ostatnie lata życia Bronikowskiego, a który kończy się na debiucie translatorskim Witwickiego, był jednak nader obfity w wydania tłumaczeń dialogów Platona, dokonywane przez szereg zapomnianych już dzisiaj autorów. Nie byli oni zazwyczaj badaczami Platona, a prace translatorskie stanowiły najczęściej jedyny wyraz ich zainteresowań Platońskich. Żaden z nich jednak nie zapisał się trwale w historii polskiej kultury jako tłumacz Platona, jak to stało się z Bronikowskim, a później z Witwickim.

Wydaje się, że zestawienie historii polskich przekładów Platona w okresie ostatnich dwóch dekad XIX w. i przełomu wieków, jest tym bardziej uzasadnione, że kolejne pokolenia tłumaczy niekiedy nie mają świadomości dorobku poprzedników. Cel niniejszej pracy jest więc przede wszystkim informacyjny, jest nim szkicowe przynajmniej zestawienie danych bio- i bibliograficznych, dotyczących mniej znanych tłumaczy Platona, którzy zostali usunięci w cień przez późniejszą działalność Witwickiego, a nie zdążyli już zdobyć sławy pionierów w tej dziedzinie w przeciwieństwie do Kozłowskiego czy Bronikowskiego, jakkolwiek – dodajmy – także ich prace bywają pomijane<sup>4</sup>. Prócz tego, warto sprostować kilka błędnych informacji, które niekiedy często powtarzane, niekiedy tylko marginesowo wspomniane, znalazły sobie trwałe miejsce w literaturze przedmiotu.

<sup>2</sup> Platon, *Dzieła*, t. 3, przekładał z greckiego A. Bronikowski, Poznań 1884, tom zawiera: *Rzeczpospolitą w dziesięciu rozmowach*.

<sup>3</sup> Platon, *Uczta. Dyalog o miłości*, przełożył, wstępem poprzedził i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, „Symposion”, Lwów 1909.

<sup>4</sup> Zapomniano np. o *Meneksenosie* w przekładzie Bronikowskiego przy tłumaczeniu tego dzieła z 1994 r. (Krystyna Tuszyńska-Maciejewska, *Słowo wstępne*, w: Platon, *Meneksenos*, z języka greckiego przełożyła, słowem wstępnym i komentarzem opatrzyła K. Tuszyńska-Maciejewska, „Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej” 31, Wrocław–Warszawa–Kraków 1994, s. XI; por. Marek Trojanowski: *Indiana Jones V: W poszukiwaniu zaginionego przekładu Platona*, „Winieta. Pismo Biblioteki Raczyńskich” 2009 nr 9, s. 9); zapomniano też o jego *Protagorasie* przy przekładzie z 2004 r. (Leopold Regner, *Wstęp*, w: Platon, *Protagoras*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył L. Regner, BKF, Warszawa 2004, s. XV). Kozłowskiemu natomiast przypisuje się przełożenie *Fajdrosa* (Leopold Regner, *Wstęp*, w: Platon, *Fajdros*, przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył L. Regner, BKF, Warszawa 2004, s. XXV), co nie miało miejsca. W najnowszym wydaniu *Uczty* natomiast jego redaktor podał informację, że Witwicki jest pierwszym polskim tłumaczem tego dialogu (Piotr Nowak, *Niespożyta biesiada*, w: Platon, *Uczta*, w przekładzie Andrzeja Serafina; wybór tekstów i redakcja naukowa P. Nowak; z komentarzami Benjamina, Chvatika, Gadamera, Halperina, Leara, Nehamasa, Nowaka i Serafina, „Wielcy Pisarze w Nowych Przekładach”, Warszawa 2012, s. 111), pomijając przekłady dokonane przez Bronikowskiego, Jana Bielę i Stefana Okołowa.

Jako przekład dialogu Platona traktowane bywa dzieło Mosesa Mendelssohna, zatytułowane jak jeden z dialogów: *Fedon*. Mendelssohn w dramatycznych ramach Platońskiego dzieła umieścił własne rozważania dotyczące nieśmiertelności duszy, które – mimo Platońskiej formy – nie mają wiele wspólnego z argumentami Sokratesa zaprezentowanymi w oryginalnym *Fedonie*. Praca przełożona z języka niemieckiego na polski przez zwolennika *haskali*, Jakuba Tugendholda (1794–1871), opatrzona przez niego obszernym wstępem, miała na celu przybliżenie polskim czytelnikom filozofii Mendelssohna, jego postaci i postawienie jej za wzór dla oświeconych Żydów; nie szło o Platoński dialog. Mimo więc, że umieszczany jest niekiedy w rzędzie przekładów dialogów Platona<sup>5</sup>, *Fedon* Mendelssohna nie może być traktowany jako przekład. Jeśli mówić o przekładzie, to przetłumaczone zostały pośrednio, bo z niemieckiego, tylko te części dialogu Platońskiego, które nie dotyczyły zagadnień filozoficznych. Te ostatnie zostały zastąpione własnymi rozważaniami niemieckiego filozofa.

Inaczej sprawa przedstawia się z uznawaną za przekład rozprawą o *Eutyfronie*<sup>6</sup>, autorstwa Andrzeja Stanisława Jezierskiego (ok. 1860 – po 1894) nauczyciela w gimnazjum w Tarnopolu, wcześniej zaś pracującego we Lwowie, Nowym Sączu i Tarnowie<sup>7</sup>. Wielu autorów, podejmujących temat polskiej recepcji Platona, uznaje tę pracę za przekład *Eutyfrona*, a ta bibliograficzna tradycja rozpoczęła się najprawdopodobniej już w 1900 r.<sup>8</sup> Podsumowując, Tugendhold nie tłumaczył

<sup>5</sup> Dzieło to zostało umieszczone w *Bibliografii filozofii polskiej 1750–1830* (Warszawa 1955, s. 193, poz. 838 a) pod imieniem Platona z następującym opisem: „*Fedon o nieśmiertelności duszy, z Platona w trzech rozmowach* (przełożony na niemiecki) przez sławnego filozofa M. Mendelssohna, przełożony na język polski przez J. Tugendholda”. Izydora Dąmbska natomiast napisała, że jest to „polski przekład niemieckiej, od oryginału Platońskiego odbiegającej, parafrazy *Fedona*” (*Platon w Polsce*, w: tejeż, *Dwa studia o Platonie*, „Prace Komisji Filologii Klasycznej PAN – o. w Krakowie” nr 12, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, s. 73), jednak w końcowej bibliografii umieściła Mendelssohnowskiego *Fedona* w rzędzie przekładów Platona (s. 81), co zdarza się także w późniejszych opracowaniach. Nie można natomiast zgodzić się z opinią, że praca Tugendholda była jakąś „wpadką z *Fedonem*”, jak stwierdził w dyskusji Piotr Nowak (*O miłości i Erosie*, „Kronos” 3/2012, s. 299).

<sup>6</sup> „*Eutyfron*” czyli o pobożności, „Sprawozdanie Dyrekcyi c. k. Wyższego Gimnazjum w Tarnopolu” za rok 1890, s. 3–53.

<sup>7</sup> Przybliżona data urodzin za: Leon Tadeusz Błaszczyk, *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1816–1915*, cz. II: 1862–1915, „Antyk w Uniwersytecie Warszawskim. Nauka i nauczanie od powstania Uczelni do 1915 roku”, Warszawa 2003, s. 45. W 1886 r. Jezierski rozpoczął pracę w Tarnopolu, a w 1894 r. udał się na emeryturę z powodu nagłej choroby (Maurycy Maciszewski, *Część administracyjna*, „Sprawozdanie Dyrekcyi c. k. Wyższego Gimnazjum w Tarnopolu” za rok 1895, s. 6, 32).

<sup>8</sup> Wydaje się, że owo błędne zaliczanie tego tekstu do tłumaczeń rozpoczął Władysław Mieczysław Kozłowski (*Współczesna polska literatura filozoficzna*, „Ateneum” 1900, t. IV, z. II, s. 378, tę samą informację powtórzył kilka lat później: *Kilka uwag o naszych przekładach Platona*, w:

Platońskiego *Fedona* i nie odebrał w tym względzie lauru pierwszeństwa Kozłowskiemu, a Jezierski nie tłumaczył *Eutyfrona*, jakkolwiek się nim w publikacjach zajmował.

Równoległe z Bronikowskim prace translatorskie nad dialogami Platona podejmowali także inni tłumacze, jakkolwiek żaden z nich nie podjął dzieła z takim rozmachem. Tłumaczono np. fragmenty służące zrozumieniu literatury rodzimej. Niemożność zrozumienia *Króla-Ducha* Słowackiego bez zapoznania się z końcowymi ustępami *Państwa* stała się inspiracją do przełożenia ich dla czytelnika polskiego, nie dla filologa klasycznego, ale właśnie dla publiczności zainteresowanej literaturą polską. Adresatami tekstu byli także studenci, słuchający wykładów dotyczących Słowackiego. Autor przekładu, Hugo Zathey (1846–1896), pisał o swojej pracy: „w tym dorywczym przekładzie nie starałem się o ścisłość i dokładność, jakiej by wymagali filologowie z powołania, ale o wierne oddanie umyśli oryginału w języku ojczystym”<sup>9</sup>.

Pracujący w gimnazjum w Śremie Franciszek Ksawery Sempieński (1827 – po 1905)<sup>10</sup>, absolwent poznańskiego gimnazjum Marii Magdaleny, przetłumaczył pierwsze rozdziały *Fedona*<sup>11</sup>. Sempieński studiował we Wrocławiu, praktyki odby-

---

*Platon w Polsce 1800–1950. Antologia*, red. T. Mróz, Zielona Góra 2010, s. 142; jako część pt. *Władysław M. Kozłowski/H. Weigt i podsumowanie polskiego dorobku translatorskiego (1909)*, pierwodruk: „Przegląd Filozoficzny” R. XII 1909, z. 1, s. 31–36), za nim podał tę informację H. Weigt, zaznaczając, że pochodzi ona od Kozłowskiego (*O polskich przekładach Platona*, w: *Platon w Polsce 1800–1950. Antologia*, s. 146; pierwodruk: „Przegląd Filozoficzny” R. XII 1909, z. 4, s. 542–544). Informację o Jezierskim jako tłumaczu podał dalej Tadeusz Sinko (*Literatura grecka*, 1, cz. 2: *Literatura klasyczna (w. V–IV przed Chr.)*, Kraków 1932, s. 611). Ten bibliograficzny błąd Kozłowskiego został zauważony i poprawiony dopiero w *Bibliografii filozofii polskiej 1865–1895* (w oparciu o materiały zebrane przez Adama Bara opracował zespół pod kier. Alicji Kadler, Warszawa 1971, s. 576, poz. 4602; w tym opracowaniu bibliograficznym błędnie jednak podano tytuł artykułu Kozłowskiego, zamiast: *Kilka uwag o naszych przekładach Platona*, jest: *Kilka uwag o znanych przekładach Platona*). W kolejnych latach tekst ten został już sklasyfikowany właściwie przez I. Dąbmską (*Platon w Polsce*, s. 83; Dąbmska jednak jako miejsce publikacji tekstu podała gimnazjum w Tarnowie zamiast w Tarnopolu). Później natomiast uznawanie pracy Jezierskiego za przekład powraca, jak np. u Władysława Tatarkiewicza (*Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1978, s. 328; *nota bene*, we wcześniejszych wydaniach, np. z 1948 r., Tatarkiewicz Jezierskiego nie ujmował).

<sup>9</sup> *Powieść Era o życiu pozagrobowym. Z dialogu Platona „Rzeczpospolita”*, przełożył Hugo Zathey, „Tygodnik Naukowy” 1865 nr 40, s. 650.

<sup>10</sup> Stanisław Kazimierz Potocki, *Współpracownicy Biblioteki Kórnickiej od połowy XIX w. do r. 1924*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1976, z. 12, s. 245.

<sup>11</sup> Publikacja ta bywa mylnie identyfikowana jako przekład *Fajdrosa*: L. T. Błaszczyk, *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim (...)*, cz. II, dz. cyt., s. 53. Mimo pomyłki Błaszczyk wydaje się być jednym z niewielu, bądź nawet jedynym autorem, który o tym przekładzie wspomina.

wał zaś w gimnazjum, gdzie wcześniej sam odbierał nauki<sup>12</sup>. W Śremie pracował w latach 1860–1875, w latach późniejszych był zaś współpracownikiem Biblioteki Kórnickiej<sup>13</sup>. Sempieżski zamierzył swój przekład m.in. jako reakcję na tłumaczenie *Fedona* dokonane przez Kozłowskiego. Doceniał wagę jego przedsięwzięcia, ale podkreślał też – w swej łacińskiej przedmowie do tłumaczenia – złożoność materii w postaci bogactwa greczyzny, zwłaszcza tej Platońskiej, doskonałej i poetyckiej. Kozłowski, wedle Sempieżskiego, zdając sobie sprawę z problemów, nie zawsze wychodził z nich obronną ręką, tłumacząc raczej sensy niż słowa, a nie będąc niekiedy w stanie dostrzec związku słów w zdaniach, przekładał błędnie. Drugim powodem, dla którego śremski pedagog dokonał przekładu była ważna treść jak i forma, język *Fedona*<sup>14</sup>. Przełożona przez Sempieżskiego początkowa partia dialogu nie dotyka jeszcze sprawy w dialogu najważniejszej, tj. nieśmiertelności duszy, ale zawiera ważne uwagi dotyczące samobójstwa, istoty filozofowania i jego związku ze śmiercią, z umieraniem. W kilku miejscach Sempieżski porównywał niemieckie wersje tłumaczeń, co jednak ważniejsze, odnosił się krytycznie do tłumaczenia Kozłowskiego.

Autorem dwuczęściowej rozprawy o roli mitów w filozofii Platona był Teofil Malinowski (ok. 1835 – po 1903)<sup>15</sup>, nauczyciel w gimnazjum w Wadowicach, a wcześniej w Rzeszowie i Krakowie. W rozprawie tej znajdują się przekłady obszernych fragmentów dialogów, obejmujące mity, główny przedmiot tekstu Malinowskiego. Powodem stosowania mitów przez Platona wydała się Malinowskiemu sama istota Platońskiej filozofii:

Pogląd Platona na świat i metoda, którą ten swój pogląd rozwijał oparty jest na bycie (*to on*), dlatego nie mógł się Platon w swej filozofii zapuszczać w wyjaśnienie genezy bytu, zadaniem jego dialektyki było wszystko to, co istnieje, poddać analizie pod względem pojęcia wiecznie tkwiącego w każdej istniejącej rzeczy i udowodnić, że te rzeczy istniejące łączy nawzajem stosunek konieczny, a zarażem z poglądu na byt wieczny (*ta onta ontos*) wykazać ustrój wszystkiego z osobna w rzeczywistości pod względem pojęcia<sup>16</sup>.

Mit stawał się zastępczą odpowiedzią na te pytania, z którymi nie mogła poradzić sobie dialektyka, która zawodziła np. tam, gdzie w grę wchodziło wyja-

<sup>12</sup> *Nauczyciele Gimnazjum i Liceum Świętej Marii Magdaleny w Poznaniu 1793–1996*, opracował Adam Białobłocki, Poznań 1998, s. 41.

<sup>13</sup> S. K. Potocki, *Współpracownicy Biblioteki Kórnickiej*, dz. cyt., s. 245.

<sup>14</sup> Franciszek Ksawery Sempieżski, *Specimen conversionis Polonae operum Platonis Continens Phaedonis cap. I.-XIII.*, „Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Schrimm” 1869, s. V. Za pomoc w lekturze tego tekstu autor składa podziękowania p. Ewie Bieleckiej.

<sup>15</sup> L. T. Błaszczuk, *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim*, cz. II, dz. cyt., s. 42.

<sup>16</sup> Teofil Malinowski, *O mytach Platońskich*, „Sprawozdanie Dyrekcyi c. k. Realnego i Wyzszego Gimnazjum w Wadowicach” 1878, s. 7.

śnienie relacji między bytem wiecznym a przemijającym. Rozpatrując np. zagadnienie państwa czy duszy w aspekcie normatywnym, tj. jakie powinny być, Platon stosował dialektykę, ukazując jednak ich stan i jego przyczyny – odwoływał się do mitu<sup>17</sup>.

*Timajos* został uznany przez Malinowskiego za jeden wielki mit, szczególnie ważny wydał mu się także *Fajdros*, w którym Platon podjął temat duszy i jej losów, zamiast jednak streszczania opowieści Platona Malinowski ją przełożył (246 a-257 a). Owe jedenaście rozdziałów stanowiło pewien postęp w polskich pracach translatorskich, gdyż wówczas *Fajdros* w całości znany był jedynie w tłumaczeniu Bronikowskiego. Kolejnym dialogiem, który przykuł uwagę Malinowskiego był *Fedon*, na kartach którego przedstawione zostały dialektyczne, etyczne i fizyczne argumenty za nieśmiertelnością duszy. Najważniejszym jednak dla tematu pracy Malinowskiego był mit o pośmiertnych losach duszy i ich związku z wcześniejszym życiem człowieka (80 d-84 b), którego przekład zaprezentował. Przełożył także końcowe mity z tego dialogu (107 c-115 a), oraz te o podobnej wymowie z *Gorgiasza* (523 a-526 d). Następnie przełożył niemal całość opowieści Era z księgi X *Państwa* (614 b-618 b, 619 b-621 b).

Powyzsze mity były najważniejsze w twórczości Platona, wyrażały jego poglądy w obszarze, gdzie nie sięgała dialektyka, opisywały to,

co leży poza obrębem bytu ziemskiego, a czego rozum ludzki ograniczony w stawaniu się nie mógł określić (...). Mity powyższe wykończone można by przyrównać do wielkich obrazów malowanych pędzlem genialnego artysty. Przemawiały one najwymowniej do Greków, którzy oderwaną abstrakcją lubili przyoblekać w kształty zmysłowe, a chociaż te obrazy ściślej prawdy nie przedstawiały, mimo to mieściły potężnie narysowane kontury prawdopodobieństwa<sup>18</sup>.

W dialogach znajdują się także mity mniej ważne z filozoficznego punktu widzenia, które pełniły rolę dramaturgiczną i artystyczną: „są krótkimi epizodami, którymi Platon uprzyjemniał ściśle wywody dialektyczne, a niektóre z nich wybornie charakteryzują nieraz osobę występującą w dialogu”<sup>19</sup>.

Do mitów drugiego rodzaju zaliczona została i przełożona m. in. opowieść o Teucie (264 c-275 b), potraktowana jedynie jako zabieg artystyczny. Dalej, jako mity ukazujące osobowość rozmówców z dialogów, zostały przełożone przez Ma-

<sup>17</sup> Henryk Struve referując wnioski rozprawy Malinowskiemu dla niemieckiego czytelnika, położył nacisk na mit jako uzupełnienie dialektyki (*Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” Bd. VIII 1895, s. 281).

<sup>18</sup> Teofil Malinowski, *O mytach Platońskich* (Dokończenie), „Sprawozdanie Dyrekcji c. k. Wyższego Gimnazjum w Wadowicach” 1879, s. 16.

<sup>19</sup> T. Malinowski, *O mytach Platońskich* (Dokończenie), dz. cyt., s. 16.



linowskiego opowieść o Prometeuszu z *Protagorasa* (320 c-322 d) oraz mowa Arystofanesa z *Uczty* (189 d-191 c).

Największą zasługą Malinowskiego było to, że przełożył tak obszernie fragmenty dialogów, zawierających omawiane przezeń mity. Te przekłady stanowią większość jego tekstu. Jego prawdopodobnym celem było przyswojenie mitów polszczyźnie z dialogów Platona, gdyż cała jego praca nie kończy się żadną konkluzją. Dokonawszy we wstępie opisu genezy i funkcji mitów u Platona, po prostu zaprezentował ich przekłady i streszczenia.

*Kriton* pojawił się w całości jako jedno z dzieł antycznych w antologii skomponowanej przez Kazimierza Kaszewskiego (1825–1910) i w jego przekładzie<sup>20</sup>. Zwracano uwagę, że przekłady klasyków greckich Kaszewskiego, „nowożytnego Greka”, przewyższały swoją przystępnością podobne dzieła filologów:

Kaszewski swoimi prawdziwie *pięknymi* przekładami (w różnicy od wiernych filologicznie Zygmunta Węclewskiego) umożliwił po prostu czytanie wielkich tragiczków greckich dla tych wszystkich, którzy oryginału lub tłumaczeń w obcych językach poznać nie mogli. Umożliwił czytanie, to znaczy: nie zmuszał ich do zastanawiania się nad każdym wyrażeniem, ażeby jego sens i związek z poprzednimi pochwyć, lecz, napawając rozkoszą estetyczną, czynił lekturę nie trudem i móżolem, ale przyjemnością, a tym sposobem spełnił znakomicie niezmiernie ważne zadanie uczynienia dawnej, różnej od naszej, poezji i cywilizacji zarówno zrozumiałą, jak powabną<sup>21</sup>.

Opinię tę można odnieść do *Kritona* w przekładzie Kaszewskiego, zwłaszcza w porównaniu z przekładami Bronikowskiego.

Całość antologii Kaszewskiego oceniano dość wysoko, przede wszystkim dlatego, że miała na celu nie tylko zapoznanie czytelnika z tekstami, ale także wskazywała pewne etyczne wzorce. Uznawano, że o ile cel miał być stylistyczny i etyczny – antologia go spełniła<sup>22</sup>. W tym kontekście znakomitym wyborem Kaszewskiego był właśnie przekład *Kritona*, uznawany za „prawdziwą perłę”, wierne przełożony „hymn na cześć sumienia i nietykalności idei obowiązku”<sup>23</sup>. Co do samych przekładów, podnoszono, że „przedstawiają się przyzwoicie i poprawnie, nawet prawie nigdzie czuć się nie daje owa, nieco dla nas za sztywna, skład-

<sup>20</sup> Platon, *Kryton. O obowiązku względem własnego sumienia i praw społecznych*, w: *Wypisy z autorów starożytnych dla użytku młodzieży*, ułożył Kazimierz Kaszewski, Warszawa 1880, s. 141–161.

<sup>21</sup> Piotr Chmielowski, *Dzieje krytyki literackiej w Polsce, dla uczczenia 35-letniej działalności autora jako pisarza i pedagoga*, z przedmową Bronisława Chlebowskiego, Warszawa 1902, s. 307.

<sup>22</sup> R. B., *Wypisy z autorów starożytnych młodzieży*, ułożył Kazimierz Kaszewski. Warszawa, druk K. Kowalewskiego, 1880 r. w 8-ce str. 350. II., „Niwa” 1881 R. X, t. XIX, s. 491–492.

<sup>23</sup> I. L., *Wypisy z autorów starożytnych dla użytku młodzieży ułożył Kazimierz Kaszewski (...)*, „Prawda. Tygodnik Polityczny, Społeczny i Literacki” 1881 R. I, nr 3, s. 32.

nia grecko-rzymska”<sup>24</sup>. I dziś wydają się wyjątkowe na tle epoki, gdyż jako jeden z niewielu wówczas tłumaczy Kaszewski „nie uważał, że głównym obowiązkiem w pracy translatorskiej jest filologiczna wierność oryginałowi”<sup>25</sup>.

Sześć Platońskich dialogów przełożył wieloletni nauczyciel greki, a w ostatniej dekadzie XIX w. także dyrektor III Gimnazjum w Krakowie im. Jana III Sobieskiego, Stanisław Siedlecki (ok. 1840–1920)<sup>26</sup>. Prócz przekładów Platona, uprzyśpępnął polskiemu czytelnikowi po raz pierwszy *Poetykę* Arystotelesa<sup>27</sup>. Siedlecki angażował się organizacyjnie w prace nad projektem reformy szkół średnich, był członkiem sekcji dydaktycznej Akademii Umiejętności. Prezentował referaty dotyczące np. nauczania składni i stylistyki języków klasycznych, szczególnie jednak interesowały go zagadnienia filozoficzne, czego wyrazem był referat na temat gimnazjalnej propedeutyki filozofii. Siedlecki proponował przygotowanie do tego celu podręcznika, w którym zwrócono by uwagę przede wszystkim na związki filozofii z innymi dziedzinami nauki<sup>28</sup>.

Jako pierwszy z przekładów Siedleckiego ukazał się *Gorgiasz*, dedykowany „w hołdzie”<sup>29</sup> Józefowi Ignacemu Kraszewskiemu, który we wcześniejszych latach usilnie zachęcał Bronikowskiego do nieustawiania w pracy translatorskiej. Dodajmy, że Bronikowskiego przekład *Gorgiasza* ukazał się w tym samym roku co dzieło Siedleckiego. Fragmenty *Gorgiasza* w tłumaczeniu Bronikowskiego, krytykowane w recenzjach, jak np. ten (451 a): „sztuka około czego to w mowach utwierdzenie swe mająca [Cóż to mową utwierdzająca], sztuką wymowy jest?”<sup>30</sup>

<sup>24</sup> I. L., Wypisy z autorów starożytnych, dz. cyt., s. 32

<sup>25</sup> Barbara Brzuska, *Filologia klasyczna w Szkole Głównej Warszawskiej*, „Archiwum Filologiczne” L, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 130.

<sup>26</sup> Daty życia Siedleckiego za: *Bibliografia filozofii polskiej 1896–1918*, z. 1, do druku opracowali Andrzej Przymusiła i Maria Młoczkowska z udziałem Janusza Jaworowskiego, Warszawa 1994, s. 305; L. T. Błaszczyk, *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim*, cz. II, dz. cyt., s. 45.

<sup>27</sup> Przekład ten określany jest jako sumienny (Henryk Podbielski, *Wstęp*, w: Arystoteles, *Poetyka*, przełożył i opracował H. Podbielski, BN seria II, nr 209, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1989, s. XCIX), współcześni oceniali go jako wierny i słowny, gdyż w dążeniu do dosłowności miejscami poniósł szkodę na oddaniu sensu (Bronisław Kruczkiewicz, *Aristoteles’ Poetik, in das Polnische übersetzt und erläutert von Prof. Stanislaus Siedlecki. Jahresb. des St. Annen-Gymn. in Krakau...*, „Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien” 1888, Jg. XXXIX, s. 840). Stefan Pawlicki, uznając, że żadne dzieło ludzkie nie może się obyć bez usterek, ocenił go jako jasny i wiernie oddający myśli Arystotelesa. Zakończył zaś wezwaniem, aby tłumacz jak najszybciej przyswoił polszczyźnie inne dzieła Stagiryty (*Arystoteles Poetyka* w tłumaczeniu polskim z objaśnieniami wydał Stanisław Siedlecki, „Przegląd Polski” 1887 R. XXII, s. 337–338).

<sup>28</sup> Joanna Szarkowska, *Akademia Umiejętności a szkolnictwo średnie w Galicji w latach 1872–1918*, „Rocznik Biblioteki PAN w Krakowie” 1993 R. XXXVIII, s. 72–80.

<sup>29</sup> Platon, *Gorgias*, w tłumaczeniu polskim wydał Stanisław Siedlecki, Kraków 1879, s. 1.

<sup>30</sup> Platon, *Dzieła*, t. II, przekładał z greckiego Antoni Bronikowski, Poznań 1879, s. 72, tekst z nawiasu znajduje się w przypisie; krytyka np. w: Feliks Jezierski, *Dzieła Platona*. Przekładał

w przekładzie Siedleckiego prezentowały się bez zarzutu: „do czego to odnosi się mowa w sztuce retorycznej”<sup>31</sup>.

Wydanie *Gorgiasza* zapoczątkowało publikację serii dialogów w tłumaczeniu Siedleckiego. Były one opatrzone paginacją Stephanusa, jednak prócz krótkiej charakterystyki bohaterów dialogów, czasem postaci przywoływanych przez rozmówców, czytelnik próżno szukałby objaśnień czy komentarzy. Wyjątkiem w tym względzie jest wydana rok później, wraz z *Lachesem* i *Kritonem*, *Apologia*<sup>32</sup>. Została ona wzbogacona przypisami wyjaśniającymi dodatkowo przebieg dialogu, jego okoliczności. Dodajmy, że *Apologia* i *Kriton* miały już swe wcześniejsze wydanie w tłumaczeniu Kozłowskiego, niemal pół wieku wcześniej.

W kolejnym roku ukazały się *Protagoras* i *Eutyfron*. W tym ostatnim dialogu w tłumaczeniu Bronikowskiego krytycy zwracali uwagę, że nie zachował konsekwencji oddając w języku polskim słowo *therapeia* (13 a-d)<sup>33</sup>. Przeciwnie Siedlecki, przekładał je jako ‘staranie’<sup>34</sup>.

W swych zainteresowaniach Platońskich Siedlecki był przede wszystkim tłumaczem, poświęcił jednak jeden artykuł dialogowi, którego nie przekładał, a mianowicie *Uczcie*. Inspiracją do napisania go była sprzeczność opinii dotyczących kwestii wyrażenia przez Platona w tym dialogu koncepcji osobowej, jednostkowej nieśmiertelności<sup>35</sup>. Siedlecki zwracał także uwagę na nowe trendy w badaniach Platońskich. Jeden z nich reprezentowała książka Paula Natorpa *Platos Ideenlehre*. Po streszczeniu jej głównych wyników, Siedlecki przystąpił do oceny, która wypadła niekorzystnie:

twierdzenia, częścią mniej lub więcej wątpliwe, częścią zgoła nieprawdopodobne, usiłuje Natorp poprzeć rozumowaniem, mijającym się z założonym celem, bo opartym raczej na uzupełnieniach i domysłach z wielką niekiedy swobodą dołączonych do słów Platona, niż na słowach samego Platona<sup>36</sup>.

---

z greckiego Antoni Bronikowski. Tom II, w komisie księgarni J. K. Żupańskiego, 1879 (...), „Biblioteka Warszawska” 1879, t. IV, s. 484–485.

<sup>31</sup> Platon, *Gorgias*, dz. cyt., s. 7–8.

<sup>32</sup> Platon, *Laches*, *Apologia*, *Kryton*, w tłumaczeniu polskim wydał Stanisław Siedlecki, Kraków 1880.

<sup>33</sup> Platon, *Dzieła*, t. I, przekładał z greckiego Antoni Bronikowski, Poznań 1858, s. 266–268; por. Kornel Kozłowski, *Przekład dzieł Platona przez An. Bronikowskiego. W Poznaniu, r. 1858*, „Biblioteka Warszawska” 1861, t. I, s. 144.

<sup>34</sup> Platon, *Protagoras*, *Eutyfron*, w tłumaczeniu polskim wydał Stanisław Siedlecki, Kraków 1881, s. 101–102.

<sup>35</sup> Stanisław Siedlecki, *Nieśmiertelność duszy w Sympozyonie Platona*, „Eos” 1905 t. XI, s. 115.

<sup>36</sup> Stanisław Siedlecki, *Paul Natorp, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1905. str. VIII+472 (...), „Eos” 1906 R. XII, z. 2, s. 181.

Analizy Natorpa określił jako „gruntowne i pouczające”, argumenty „niekiedy sztuczne i wyszukane”, jednak powodował się on – jak uznał Siedlecki – „względami filozofii nowoczesnej”<sup>37</sup>. Uznał jednak ostatecznie dzieło neokantysty za ważne, nie tyle w badaniach nad Platonem, ale raczej jako tytułowe ‘wprowadzenie do idealizmu’. Siedleckiego interesowała także kwestie Sokratejskie oraz problematyka recepcji filozofii Platona w myśli nowożytnej. Wyrazem pierwszego jest podjęcie zagadnienia *daimoniona*<sup>38</sup>; drugiego – artykuł o ideach Platońskich w filozofii Schopenhauera<sup>39</sup>.

Innym tłumaczem, który pod koniec XIX w. przekładał *Apologię* był Adam Maszewski (1844–1901), „rasowy filolog klasyczny”<sup>40</sup>, wysoko ceniony jako tłumacz literatury greckiej, wychowanek Szkoły Głównej. Pracował jako nauczyciel gimnazjalny w Kielcach, a następnie – przez 27 lat, aż do śmierci – w V gimnazjum w Warszawie. Jako pedagog oceniany był bardzo wysoko. Jak podkreślano we wspomnieniach o nim: „Prezentował starożytność w całej okazałości i bogactwie, jego wykład był pełen zajmujących dygresji. *Memorabilia* Ksenofonta czy *Obrona Sokratesa* Platona dawały mu okazję do rozprawiania o skarbach myśli ludzkiej, które przekazała nam starożytność”<sup>41</sup>. Na potrzeby dydaktyczne z surowego filologa zmieniał się w filozofa i poetę.

We wstępie do jego przekładu *Apologii* Henryk Struve podkreślał znaczenie bohatera utworu jak i jakość dokonanego przez Maszewskiego przekładu<sup>42</sup>. Tłumacz podał okoliczności sprawy Sokratesa oraz wypowiedział się krótko nt. jej wartości historycznej: „*Obrona Sokratesa* nie jest dosłowną odpowiedzią mędrca na mowy oskarżycieli, lecz utworem Platona, który był obecnym przy sądzeniu sprawy swojego mistrza. (...) utwór Platona jest najlepszą i najczystsza kopią rzeczywistej obrony oskarżonego”<sup>43</sup>. Sam przekład został zaopatrzony w obszernie objaśnienia dotyczące wydarzeń historycznych, postaci i realiów sądowych w Atenach, brak w nim, niestety, paginacji Stephanusa.

<sup>37</sup> S. Siedlecki, *Paul Natorp*, dz. cyt., s. 181.

<sup>38</sup> Stanisław Siedlecki, *O demonium Sokratesa*, „Eos” 1898/1899 R. V, z. 2, s. 49–55.

<sup>39</sup> Stanisław Siedlecki, *Schopenhauer o ideach Platona*, w: *Almae Matri Jagiellonicae qui ab ipsa multa olim in litteris perceperant quinque saecula feliciter peracta hoc manusculo oblato gratulantur*, Leopoli 1900, s. 71–86; por. Jan Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, Gdańsk 1987, s. 128–129.

<sup>40</sup> L. T. Błaszczuk, *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim*, cz. II, dz. cyt., s. 126.

<sup>41</sup> B. Brzuska, *Filologia klasyczna w Szkole Głównej Warszawskiej*, dz. cyt., s. 147.

<sup>42</sup> Henryk Struve, *Przedmowa*, [w:] Platon, *Obrona Sokratesa*, przełożył z greckiego i objaśnienia dodał Adam Maszewski, pod redakcją Henryka Struvego, Warszawa 1898, s. V–VI (I wyd.: Warszawa 1885).

<sup>43</sup> Adam Maszewski, *Wstęp tłumacza do „Obrony Sokratesa”*, w: Platon, *Obrona Sokratesa*, dz. cyt., s. XI–XII.

Wydanie to zrecenzował Zygmunt Samolewicz. Na początku zagadkowo opisał stan polskich przekładów tego dialogu. Słusznie pisał, że dotychczas ukazały się dwa przekłady, dodawał jednak o nich dalej:

aczkolwiek niejedną posiadają zaletę, nie czynią zadość wszelkim wymaganiom, które tłumacz koniecznie wypełnić powinien, jeżeli pragnie, ażeby przekład jego rozpowszechnił się i zdołał niejako zastąpić publiczności wykształconej grecki oryginał. Jeden przekład bowiem jest tylko parafrazą greckiego tekstu tak dosłowną, że bez pomocy tego tekstu niemal zrozumieć myśli nie można; drugi przekład, dokonany przed wielu laty przez Kozłowskiego, grzeszy niejednokrotnie niedokładną znajomością języka greckiego, a tym samym zaciemnia lub całkiem przeistacza myśl oryginału<sup>44</sup>.

O ile istotnie, tłumaczenie Kozłowskiego po czterech dekadach należało zastąpić już nowym, jakkolwiek spełniło ono w czasie wydania swoją rolę, to trudno opinię o owym drugim tłumaczu, niewymienionym z nazwiska, odnieść do Siedleckiego, który rzeczywiście *Apologię* przełożył. Jego tekst nie był tak trudny w lekturze, jak to określił Samolewicz. Zarzut zbytnej dosłowności stawiano natomiast powszechnie tłumaczeniom Bronikowskiego, ten jednak *Apologii* nie wydał. Być może Samolewicz nie znał wcześniejszego przekładu Siedleckiego, a wiedząc o dużej liczbie dialogów wydanych przez Bronikowskiego, założył, że w wśród nich musiała znajdować się także *Apologia*.

Wstęp tłumacza Samolewicz uznał za zbyt krótki, napisany jednak jasno. Samemu przekładowi nie szczędził już słów aprobaty:

najlepiej wykazuje, że w mowie naszej posiadamy tyle niewyczerpanych bogactw, iż potrafimy bez gwałcenia praw zasadniczych języka polskiego wyrazić wszelkie, choćby najtrudniejsze zwroty filozofii Platońskiej, byleby tłumacz nie krępował się niewolniczo każdym wyrazem greckiego tekstu, lecz starał się przede wszystkim ogarnąć myśl całą, a następnie odziać ją w odpowiednią rodzimą szatę<sup>45</sup>.

Wszystko to Maszewskiemu się udało. Wytknął mu jednak Samolewicz niekonsekwencję w latynizacji greckich imion własnych, część przypisów z objaśnieniami uznał za zbędne. Podniósł też dydaktyczne zalety dzieła. Uczeń bowiem nie został poprzez przekład zwolniony z własnej pracy nad tekstem greckim, ale po-

<sup>44</sup> Zygmunt Samolewicz, *Platon. Obrona Sokratesa*. Przełożył z greckiego i objaśnienia dodał Adam Maszewski. Warszawa 1885, „Muzeum” 1886 R. II, z. 1, s. 36. Podejrzenia te wzmacnia jeszcze dalsza uwaga Samolewicza, w której pobrzmiewa echo recenzji pisanych przez krytyków Bronikowskiego: „w ostatnich latach pojawiły się u nas rzekome dosłowne przekłady klasyków greckich, które nie tylko sprawy naprzód nie posunęły, lecz owszem językowi polskiemu i rozpowszechnieniu znajomości klasyków starożytnych ciężką i niepowetowaną wyrządziły szkodę” (s. 37).

<sup>45</sup> Z. Samolewicz, *Platon. Obrona Sokratesa*, dz. cyt., s. 36.

dano mu narzędzie ułatwiające ogarnięcie całości dzieła, co mogło umknąć przy filologicznej drobiazgowości.

Wydanie to krótko omówił także Władysław Mieczysław Kozłowski, podnosząc zasługi Struvego jako popularyzatora filozofii i historii filozofii, którego wysiłki nie szły na marne. Wyraził pewność, że każdy z czytelników „Przeglądu Filozoficznego” zna treść *Apologii*, a jeśli jej nie zna – ma w omawianym wydaniu sposobność do zapoznania się z nią. Co do zalet samego przekładu – całkowicie zgadzał się ze Struem<sup>46</sup>.

Kolejnym dialogiem wydanym w ramach „Biblioteki Filozoficznej” był *Fileb* w tłumaczeniu Bronisława Kąsinowskiego (1861–1918). *Fileb* ukazał się wkrótce po tym, jak plany Kąsinowskiego, dotyczące objęcia katedry języka polskiego we Wrocławiu zakończyły się niepowodzeniem<sup>47</sup>. Był on absolwentem tej uczelni, gdzie studia rozpoczął w 1882 r., po wcześniejszym gimnazjalnym etapie edukacji i ukończeniu szkoły w Wągrowcu<sup>48</sup>.

We Wrocławiu Kąsinowski studiował historię, filologię klasyczną i slawistykę<sup>49</sup>. Spośród wymienionych przez R. Ergetowskiego nauczycieli akademicki, których wykładów Kąsinowski słuchał, największy wpływ na kształtowanie się jego zainteresowań filozoficznych miało najprawdopodobniej dwóch: Clemens Baeumker oraz Jacob Bernard Freudenthal. Pierwszy, znany jako badacz postaci i dzieł Witelona, wykładał m.in. metafizykę Arystotelesa oraz historię filozofii greckiej oraz średniowiecznej; drugi – historię filozofii greckiej, życie i filozofię Arystotelesa oraz Platona, szczególną uwagę poświęcając *Państwu*<sup>50</sup>.

Kąsinowski podczas studiów wstąpił do stowarzyszenia polskich studentów, do Towarzystwa Literacko-Słowiańskiego. Był inicjatorem powołania w jego ramach Sekcji Filozoficznej, której celem stało się upowszechnianie wiedzy filozoficznej, zwłaszcza poprzez tworzenie polskiej literatury w tej dziedzinie. Sekcja nawiązała kontakt ze Struem, co w połączeniu z możliwymi inspiracjami ze strony Freudenthala zachęciło Kąsinowskiego do podjęcia trudu przekładu *Fileba*,

---

<sup>46</sup> Władysław M. Kozłowski, *Platon. Obrona Sokratesa*, przełożył z greckiego i objaśnienia dodał Adam Maszewski. Wydanie drugie. Warszawa 1899, „Przegląd Filozoficzny” 1898/1899 R. II, z. 2, s. 105.

<sup>47</sup> Ryszard Ergetowski, *Bronisław Kąsinowski – historyk literatury, krytyk, publicysta*, „Czasopismo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich” 2000 z. 11, s. 153.

<sup>48</sup> Ryszard Ergetowski, *Związki Bronisława Kąsinowskiego z wrocławskim i krakowskim uniwersytetem*, w: Tenże, *Silesiaca. Biblioteki – studenci – uczeni*, wyboru dokonała i wstępem opatrzyła Ewa Libura, Wrocław 2005, s. 191 (pierwotnie w: „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 2002 t. XLI).

<sup>49</sup> R. Ergetowski, *Związki Bronisława Kąsinowskiego*, dz. cyt., s. 192.

<sup>50</sup> Tamże, s. 200–201; „Wprawdzie Kąsinowski nie wymienia Freudenthala jako swego nauczyciela, lecz podjęte pod koniec studiów jego naukowo-pisarskie poczynania dowodzą, że pozostawał w kręgu wpływów tego profesora” (s. 201).

który partiami posyłał Struwegowi z prośbą o uwagi. „Translacja przebiegała sprawnie i rzadko tłumacz miewał kłopoty z oddaniem w języku polskim abstrakcyjnych terminów greckich”<sup>51</sup>.

Sam dialog, podobnie jak tłumaczenie Maszewskiego, został poprzedzony przedmową redaktora serii, Struwego. Pozostawiając jakość i przystępność tekstu ocenie czytelników, zdawał on sprawę z metody przekładu, która wydała się jemu i tłumaczowi najodpowiedniejsza: „zarówno tłumacz, jak i redaktor mieli przede wszystkim na uwadze połączenie wierności i dokładności przekładu z przystępnością i zrozumiałością. Wskutek tego nie kierowano się ani metodą dosłownego przekładu, której się trzymali w tłumaczeniu dzieł Platona Schleiermachers u Niemców, a u nas Bronikowski; ani metodą parafrazowania zdań autora, którą w celu przystępności posilkują się zazwyczaj tłumacze francuscy. Dosłowna wierność przekładu pociąga za sobą z natury rzeczy odstępstwo od ducha swojskiego języka i niezrozumiałość. Smutnym przykładem tej metody jest spolszczenie Platona przez Bronikowskiego. Z drugiej strony nie godzi się jednak, w celu uprzyśpieszenia przekładu, mijać się z duchem oryginału i podkładać autorowi własne poglądy i myśli”<sup>52</sup>. Dodatkowo, Struweg napisał także tekst pt. *Życie Platona*<sup>53</sup>, który poprzedził właściwy wstęp tłumacza. Dialog ukazał się z paginacją Stephanusa, z drobnymi objaśnieniami tłumacza, niekiedy także redaktora.

Kąsinowski dialogi przyrównał do twórczości Homera, były to dla niego „traktaty urywkowe”, z których dopiero trzeba było wydobywać system filozofii Platońskiej. Tradycyjnie, dalej Kąsinowski przywołał próby uporządkowania dialogów, skupiając się na dziewiętnastowiecznych pracach uczonych niemieckich, od Schleiermachersa. Jako najbezpieczniejszą i syntetyzującą wysiłki wcześniejszych badaczy, choć niezbyt oryginalną, ocenił koncepcję Friedricha Ueberwega, który

uwzględniając przede wszystkim stopniowy rozwój filozoficznych poglądów Platona, (...) nie wyłącza szczegółowych celów dydaktycznych, wynikających z pewnej samowiednie pochwyconej, chociaż początkowo może niezupełnie jeszcze jasnej i wyraźnej, myśli przewodniej. (...) Chociaż bowiem przyznamy, że Platon, rozpoczynając swój zawód autorski, nie miał jeszcze ściśle wyrobionego planu, który by nie tylko wpływał na jego rozwój filozoficzny, ale i kierował następ-

<sup>51</sup> Tamże, s. 203.

<sup>52</sup> Henryk Struweg, *Przedmowa*, [w:] Platon, *Fileb. Dyalog o rozkoszy*, przełożył z greckiego Bronisław Kąsinowski, pod redakcją H. Struwego, Warszawa 1888, s. VI-VII. Nie były to puste deklaracje Struwego, gdyż jak wskazują badania Ergetowskiego nad korespondencją Struwego i Kąsinowskiego, listownie rzeczywiście uzgodnili, że „narracja (...) tak powinna brzmieć, jakby to był polski traktat, nie tracący wszakże nic z wierności w stosunku do oryginału” (*Związki Bronisława Kąsinowskiego [...]*, s. 204); por. J. Sajdak, *Bronisław Kąsinowski (1861-1918)*, „Eos” 1917 R. XXII, z. 1, s. 153-154.

<sup>53</sup> Henryk Struweg, *Życie Platona*, [w:] Platon, *Fileb*, dz. cyt., s. IX-XIX.

stwem w wydawaniu jego dzieł; to jednak nie wolno w tej mierze posuwać się za daleko, wystawiając sobie, jakoby jego przekonania filozoficzne urabiały się przypadkowo i mechanicznie a dzieła jego były tylko zwierciadłem każdorazowych zmiennych wrażeń, którym podlegał<sup>54</sup>.

Ku tej pośredniej wizji kształtowania się poglądów Platona Kąsinowski się sam przychylił. Dzielił więc twórczość Platona na trzy okresy: sokratejski (krótkie dialogi etyczne), czas samodzielnej twórczości (*Teajtet* oraz pozostające w nim w związku dialogi dialektyczne) i okres działalności nauczycielskiej w Akademii (*Fajdros*, *Uczta*, *Fedon*, *Państwo*, *Timajos*, *Kritiasz*, *Fileb*, *Prawa*).

*Fileb* należał więc z pewnością do dialogów autentycznych i najprawdopodobniej do najpóźniejszych, prezentuje bowiem dojrzałą filozofię Platona, zwłaszcza w sferze etycznej i metafizycznej. „Niewątpliwie bowiem zamiarem Platona było przedstawić w tym dialogu ideę najwyższego dobra nie tylko jako ostateczny cel, do którego dążyć powinna wszelka działalność ludzka, lecz prócz tego także jako ostateczną przyczynę wszechświata”<sup>55</sup>.

Kąsinowski podał kilka wątków dialogu, dodając doń własne uwagi. Streszczenie całości uznał za zbędne z powodu jasności treści dzieła oraz rekapitulacji wyników, która znajduje się w jego zakończeniu. *Fileb* wydawał się dialogiem, w którym widoczny jest wpływ Sokratesa, ale jedynie jako punkt wyjścia, którym była Sokratejska próba określenia pojęcia dobra. Aby czytelnik łatwiej przyswoił *Fileba*, Kąsinowski uznał za stosowne i pomocne w lekturze przedstawić „główne zarysy ideologii Platona”, podjął też problem tożsamości boga z ideą dobra, sam opowiedział się za jej przyjęciem. Ostatecznym argumentem, prócz poszczególnych miejsc z dialogów, głównie z *Państwa* i z *Fileba*, było to, że Platon przypisuje bogu i najwyższej idei, idei dobra, te same cechy. Kąsinowski streścił teorię idei w trzech punktach:

1) Idee stanowią przedmiot najwyższej wiedzy, nauki (*episteme*), a zatem są jestestwami czystymi, istotą bytu bez żadnej przymieszki znikomości i zmienności; 2) Idee są substancjami bezcielesnymi, istniejącymi same przez się, jako przyczyny swego własnego istnienia. 3) Jako przedmioty poznania rozumowego idee są najwierniejszym odbiciem tego wszystkiego, co jest rzeczywiście, co niezmienne, nie powstaje ani znika<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Bronisław Kąsinowski, *Wstęp Tłumacza, do Fileba Platona*, [w:] Platon, *Fileb*, dz. cyt., s. XXIV. Tekst ten enigmatycznie opisywano jako „erudycyjny wstęp o metafizycznej etyce Platona” (Wiktor Hahn, *Wspomnienia pośmiertne*, „Pamiętnik Literacki” 1918, nr 1, s. 165; R. Ergetowski, *Związki Bronisława Kąsinowskiego*, dz. cyt., s. 204).

<sup>55</sup> Tamże, s. XXVI.

<sup>56</sup> Tamże, s. XXXV.



Dalej o ideach Kąsinowski dodawał, że poetycki duch Platona nie pozwalał mu idei pojmować jako statycznego eleackiego bytu, jakkolwiek noszą jego cechy, to „są zarazem przyczynami swego własnego istnienia, istotami *uduchowionymi*, żyjącymi. (...) czynne są z natury swojej i wywołują objawy istnienia, a zatem nie są nieruchome. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj połączenie istoty bytu, wolnej od wszelkich przekształceń i zmian, z samodzielną czynnością dynamiczną”<sup>57</sup>. Łącząc jedność z wielością, są pojęciami rodzajowymi. Nauka o ideach, czyli dialektyka doprowadziła Platona wreszcie do fizyki, czego wyraz dał w *Timajosie*. Pod wprowadzoną tam materię grunt został już przygotowany w *Filebie*, gdzie mowa jest o czynnikach określonym, ograniczonym i nieokreślonym, nieograniczonym, z których wszystko powstaje. Rolę pośrednią między światem materii a ideami pełnią dusze.

Kąsinowski w tym samym roku napisał jeszcze pracę pt. *Pojęcie dobra u Platona*, której temat wskazuje, że mogła w dużej mierze pokrywać się treściowo ze wstępem do *Fileba*, a którą przygotował w ramach egzaminu z literatury starożytnej, starając się o uzyskanie kwalifikacji pedagogicznych. Pracę przyjęto na ocenę dostateczną, „komisja wykazała w niej konstrukcyjne usterki, gdyż pewne jej partie były tylko luźno związane z zasadniczym tematem”<sup>58</sup>.

Wydanie *Fileba* zrecenzował Franciszek Krupiński. W tłumaczeniu Kąsinowskiego wydał mu się on dialogiem ‘gładkim’, w ogóle zalecał lekturę Platona, którego pisma są „prawie wszystkie w tłumaczeniu, chociaż trzeba przyznać, że tłumaczenie Bronikowskiego zdolne jest odstraszyć najwytrwalszego zwolennika filozofii”<sup>59</sup>. O życiorysie Platona pióra Struvego napisał, że jest wystarczający dla uczniów i że podaje dobrze już znane informacje. Najwięcej usterek, jakie wymienił z tekstu Struvego, to drobne potknięcia językowe, na podobne zwrócił uwagę we wstępie tłumacza. Pogląd Kąsinowskiego, że idee są nie tylko desygnatami abstrakcji, ale też bytami uduchowionymi i dynamicznymi, Krupiński skwitował: „Kto to może pojąć, niech pojmuje”<sup>60</sup>. Mimo pojawiających się chropowatości przekładu, w istocie drobnych, Krupiński polecał jego lekturę, także ze względu na samego autora dzieła i poruszane w nim, wciąż aktualne treści.

Zachęcony przez Struvego do przełożenia innego dzieła Platona bądź Arystotelesa, Kąsinowski podjął projekt wydania w ramach „Biblioteki Filozoficznej” dzieła *O duszy*, jednak do sfinalizowania tego tłumaczenia nie udało się doprowa-

<sup>57</sup> Tamże, s. XXXVI.

<sup>58</sup> R. Ergetowski, *Związki Bronisława Kąsinowskiego*, dz. cyt., s. 206.

<sup>59</sup> Franciszek Krupiński, *Platon. Fileb. Dyalog o rozkoszy*. Przełożył z greckiego Bronisław Kąsinowski. Pod redakcją H. Struvego. Warszawa 1888. str. XXXIX+103 (...), „Atheneum” 1888 R. XIII, t. IV, s. 523.

<sup>60</sup> Tamże, s. 524.

dzić. Kiedy w późniejszym okresie ogłaszał swoje liczne prace z zakresu historii literatury i kultury polskiej, głównie z okresu Oświecenia, a także nauczał w szkołach – początkowo w ramach praktyki w Westfalii, następnie zaś w Krakowie, Brodach, Przemyślu i Lwowie, to do Platona i filozofii greckiej już nie wracał<sup>61</sup>.

Tłumaczenie *Fileba* zalicza się do studenckich, młodzieńczych dzieł Kąsinowskiego<sup>62</sup>, jest ono z pewnością wyjątkowe w jego bibliografii. Oceniane było bardzo pozytywnie jako wzór „rozumnego a wiernego tłumaczenia”<sup>63</sup>, dzieło piękne<sup>64</sup>. Ergetowski, po zbadaniu korespondencji między Struvem a Kąsinowskim, doszedł do następującego wniosku:

Naukowo-pisarskie dokonania Kąsinowskiego rodzą przekonanie, że w znacznym stopniu zmarnował swe wrodzone dyspozycje, a także swe uniwersyteckie przygotowanie. Gdyby poszedł za radami Struwego i pozostał wierny zainteresowaniom filozofią grecką, zapewne doszedłby do znacznie lepszych w swej pracy rezultatów<sup>65</sup>.

W ten sposób dołączył Kąsinowski do grona niewykorzystanych szans polskiej humanistyki w XIX w., a „Biblioteka Filozoficzna” straciła cennego współpracownika.

W tym samym roku co *Fileb* Kąsinowskiego ukazał się także *Menon* w przekładzie Pawła Świderskiego (1822–1902)<sup>66</sup>, nauczyciela języków klasycznych w gimnazjum w Stanisławowie. Swoje tłumaczenie Świderski opatrzył kilkoma uwagami dotyczącymi celu dialogu. Uznał go za przejście od dialogów przygotowawczych do metodycznych, a jego znaczenie tkwić miało właśnie w metodycznym charakterze, ukazującym istotę poszukiwań filozoficznych: „zaprawia czytelników do wyrozumiałości i delikatności przy badaniu przedmiotu na pozór nawet trudnego i do zrozumienia niemożliwego”<sup>67</sup>. To samo podejście powinno charakteryzować filozofa w stosunku do przeciwnika w dyskusji. Drugi cel postrzegali Świderski w zachęcie do wytrwałości w badaniach. Trzecim było zaś odróżnienie prawd względnych od bezwzględnych. Przywołując Kozłowskiego wstęp do dialogów oraz polskich heglistów, których częściowo chciał uzupełnić, pisał o rozumie jako „pierwotnej sile umysłu”:

<sup>61</sup> R. Ergetowski, *Bronisław Kąsinowski*, dz. cyt., s. 153–154; tenże, *Związki Bronisława Kąsinowskiego*, dz. cyt., s. 204.

<sup>62</sup> R. Ergetowski, *Bronisław Kąsinowski*, dz. cyt., s. 180.

<sup>63</sup> J. Sajdak, *Bronisław Kąsinowski*, dz. cyt., s. 154.

<sup>64</sup> W. Hahn, *Wspomnienia pośmiertne*, dz. cyt., s. 165.

<sup>65</sup> R. Ergetowski, *Bronisław Kąsinowski*, dz. cyt., s. 181.

<sup>66</sup> L. T. Błaszczuk, *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim*, cz. II, dz. cyt., s. 45.

<sup>67</sup> Platon, *Menon*, dyalog na język polski przetłumaczony z dodaniem kilku uwag o celu dialogu przez profesora Pawła Świderskiego, „Sprawozdanie Dyrekcji C. K. Gimnazjum w Stanisławowie” za rok 1888, s. 30.

Tę pierwotną siłę przywołujemy do świadomości przez *anamnesis* przypomnienie, a możliwość przywołania tej siły do świadomości zależy od użycia odpowiednich środków metodycznych. Nadprzyrodzona znów łaska boska w *Fedrusie* p. 256 b: *mania* zwana, źródło wszelkiego piękna i dobra, uszlachetniająca nas i wprost do duszy przemawiająca, gdzie niejako twarzą w twarz oglądamy prawdę, dostaje się nam w udziale bez naszego współudziału (...). Tajemnicza owa siła duchowa przypomina w filozofii polskiej »mysł« Trentowskiego, »um« Libelta, »intuicję« Cieszkowskiego. Zestawienia tych potęg duszy z Platońskim *theia moira* nie spotkałem u naszych pisarzy<sup>68</sup>.

Na koniec podkreślił aktualność wskazań Sokratesa z *Menona*, zwłaszcza wobec dostrzeganego przezeń u współczesnych braku wyrozumiałości dla innych, zbyt dużego zaufania do własnego zdania: „Nie ma gorszych ani lepszych systemów filozoficznych, nie ma gorszych ani lepszych stronnictw społecznych, jeżeli tylko dążą do odszukania prawdy, lub przysłużenia się dobru publicznemu”<sup>69</sup>. Wszystkie poglądy miały wartość jedynie względną i przemijającą, jedyna bezwzględna prawda pozostawała w rękach Opatrzności. *Menon* miał więc dla Świderskiego aktualną wymowę. Zauważył on także pewne powinowactwo między polskim mesjanizmem a Platonizmem. Późniejsi badacze, a zwłaszcza Wincenty Lutosławski, własne prace nad Platonem prowadzili właśnie w tym kierunku.

Tłumaczenie zrecenzował Bronisław Kruczkiewicz na łamach pisma „Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien”. Znając zapewne historię tłumaczeń Platońskich dialogów na język polski, Kruczkiewicz podał pewne wytyczne dotyczące tłumaczenia złożonej Platońskiej filozoficznej prozy. Zaliczała się do nich przede wszystkim konieczność jasnego przekładania na język docelowy pojęć i ukazania czytelnikowi logicznych związków pomiędzy nimi. Niestety, u Świderskiego recenzent dopatrywał się zbyt wielu przypadków, w których niewolniczo przełożone zostały słowa oryginału, nie dając w efekcie jasnego i stylistycznie poprawnego efektu. Zwrócił też uwagę na fakt, że zamiast Zeusa Świderski przywoływał Jowisza, na co nie znalazł uzasadnienia. Znalazł też Kruczkiewicz kilka drobnych w istocie usterek w polszczyźnie Świderskiego, gorzej jednak, że zdarzyło się tłumaczowi nie zrozumieć ironii Sokratesa, czy po prostu źle oddać greckie zwroty. Przynajmniej końcowe uwagi Świderskiego, dotyczące celu dialogu i jego współczesnych odniesień, wydały się Kruczkiewiczowi trafne<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Platon, *Menon*, dz. cyt., s. 31.

<sup>69</sup> Tamże, s. 32.

<sup>70</sup> Bronisław Kruczkiewicz, *Świdorski Paul, Platons Menon ins Polnisch übersetzt und mit einigen Bemerkungen über den Zweck des Dialoges (...)*, „Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien” 1889, Jg. XL, s. 951–952.

Odnotujemy, gwoli bibliograficznej ścisłości, że w 1895 r. ukazał się wybór tekstów autorów greckich opracowany przez Hugona Zatheya, który zawierał trzy wydane już wcześniej dialogi różnych tłumaczy<sup>71</sup>. Dialogi te przedrukowano wraz z ich oryginalnymi przypisami, z których część jedynie usunięto, jak np. podawane przez Kozłowskiego oryginały greckich zwrotów. Zathey pozostawiał natomiast przypisy rzeczowe.

Jako dialog kolejny ukazał się w Drohobyczu przekład *Uczty* pióra nauczyciela tamtejszego gimnazjum, Jana Biela (1853<sup>72</sup> – po 1907<sup>73</sup>), współpracownika Akademii Umiejętności. W krótkim wstępie tłumacz krótko scharakteryzował poszczególne mowy, ze szczególnym uwzględnieniem Sokratejskiej, o której napisał:

Wyraża ona prawdziwe zdanie Platona o Erosie. Eros Sokratesa oznacza dążenie do pewnego celu. Celem tym jest dobro, atoli nie poznanie dobra, lecz jego wieczne posiadanie. Eros zatem obejmuje wszelkie moralne dążności człowieka. (...) On [=Sokrates] bowiem uwzględnia poprzednich mówców. Celem mowy Alcybiadesa jest przedstawienie Sokratesa, jako głównego erotyka, jako prawdziwego reprezentanta owego wyższego rodzaju duchowej miłości, którą w swojej mowie filozoficznie rozwinął<sup>74</sup>.

Swój przekład Biela opatrzył licznymi, drobiazgowymi przypisami, w których objaśniał skrótowo koncepcje filozoficzne, podawał informacje biograficzne i objaśnienia dotyczące samego greckiego tekstu, przywoływał w nich dzieła Stefana Pawlickiego i Lutosławskiego.

Już w pierwszych latach XX w. dwa dialogi Platona przybliżył polskiemu czytelnikowi Stefan Okołów (1851–1910), kontynuując tradycję publikowanie przekładów w „Bibliotece Filozoficznej”. Okołów był wychowankiem gimnazjum w Warszawie, Szkoły Głównej, a następnie Cesarskiego Uniwersytetu, który ukończył w 1873 r. z medalem. Po powrocie ze studiów w Lipsku przez ponad trzy dekady był nauczycielem gimnazjalnym w Warszawie<sup>75</sup>, gdzie uważano go za nauczyciela „zacnego”<sup>76</sup> i sumiennego, który wyróżniał się z grona nauczycieli<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> Platon, *Obrona Sokratesa (Apologia)*, tłum. A. Maszewski; Platon, *Kryton (Kriton)*, tłum. S. Siedlecki; Platon, *Fedon (O nieśmiertelności duszy)*, tłum. F. Kozłowski, w: H. Zathey, *Antologia grecka*, dz. cyt., s. 365–448.

<sup>72</sup> L. T. Błaszczyk, *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim*, cz. II, dz. cyt., s. 45.

<sup>73</sup> W 1907 r. Biela został przeniesiony do jednego z gimnazjów we Lwowie (Józef Staromiejski, *Część urzędowa*, „Sprawozdanie Dyrekcji c. k. Wyższego Gimnazjum w Drohobyczu” za rok 1907, s. 7).

<sup>74</sup> Platon, *Biesiada*, przełożył z greckiego Jan Biela, „Sprawozdanie Dyrekcji c.k. Wyższego Gimnazjum w Drohobyczu” za 1898 r., s. 4.

<sup>75</sup> L. T. Błaszczyk, *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim*, cz. II, dz. cyt., s. 235.

<sup>76</sup> Alkar [Aleksander Kraushar], *Czasy szkolne za Apuchtina. Kartka z pamiętnika (1879–1897)*, Warszawa 1916, s. 52.

<sup>77</sup> B. Brzuska, *Filologia klasyczna w Szkole Głównej Warszawskiej*, dz. cyt., s. 148.

Jako pierwszy w przekładzie Okołowa ukazał się *Fedon*. We wstępie redaktor wyłuszczał powody dla wydrukowania dialogu, a składała się na nie niedostępność przekładu tego dialogu pióra Kozłowskiego, jego niedostatki, jak i ważność samego *Fedona* dla zrozumienia filozofii Platona. Zaznaczając, że Kozłowski nie uniknął niebezpieczeństw, jakich był świadom, a więc dosłowności przypisywanej Schleiermacherowi, Henryk Goldberg dodawał – w duchu wcześniejszej przedmowy Struvego do *Fileba* Kąsinowskiego – że celem nadrzędnym było zachowanie wierności oryginałowi i jednocześnie jasności wyłożenia treści<sup>78</sup>.

*Fedon* należy do tych utworów Platona, w których najlepiej odzwierciedlają się właściwości tej cudownej i genialnej natury filozofa. Z artystyczną pięknnością formy i kompozycji łączy się tu głęboka wiedza, gruntowna znajomość badań poprzedników i ścisła dialektyka. Poeta, mędrzec i teolog – w jednej osobie<sup>79</sup>

– tak Okołów rozpoczął wstęp do dialogu, co do celu którego nie miał pewności. Mogło nim być przekazanie potomności obrazu ostatnich chwil Sokratesa, ale i podanie dowodów nieśmiertelności duszy.

Przywołał Okołów dzieło Windelbanda, wówczas dostępne już w polskim przekładzie, książkę Pawlickiego oraz prace Lutosławskiego, który – zdaniem Okołowa – prezentował się jako „najlepszy w naszej literaturze filozoficznej znawca Platona”<sup>80</sup>. Ostatecznie dojrzłość argumentów za nieśmiertelnością duszy opartych na teorii idei skłoniła Okołowa do uznania, że *Fedon* powstał między pierwszą a drugą podróżą sycylijską Platona, czyli między 388 a 367 r. p.n.e. Szczególną uwagę zwrócił Okołów na związek między śmiercią a filozofią, przywołując w tym kontekście słowa Krasieńskiego: „Chwała jest gwiazdą, która wschodzi u łoża śmierci czy indywiduów, czy ludów, czy idei! by ją otrzymać naprzód umrzeć trzeba”<sup>81</sup>. Jeśli idzie o liczbę dowodów w *Fedonie*, Okołów przyjął ich pięć, które określił jako dowody: z prawa fizycznego (tj. z przeciwieństw), psychologiczny (z anamnezy), metafizyczny (z pokrewieństwa dusz i idei), ze stosunku ciała do duszy oraz dowód logiczny, dialektyczny. Dowody te jednak nie były niepodważalne i znajdował się w nich błąd *petitio principii* oraz – w założeniu nieśmiertelności na anamnezie w dowodzie drugim – *circulus in demonstrando*. Wśród mniej zaciekle krytyków Platona, tj. tych, którzy wytykali błędy ar-

<sup>78</sup> Henryk Goldberg, *Od Redakcyi*, [w:] Platon, *Fedon. Djalog o nieśmiertelności duszy*, przetł. z greckiego Stefan Okołów, pod redakcją H. Goldberga, Warszawa 1907, s. 3–5.

<sup>79</sup> Stefan Okołów, *Wstęp*, [w:] Platon, *Fedon*, dz. cyt., s. 7. Okołów przywołał w kontekście geniuszu Platona Mickiewicza i jego ‘gwiazdę Platona’. Warto dodać, że być może także wzięte z *Pana Tadeusza* motto do wydania dialogu: „A przed nim leży *Fedon* i *Żywot Katona*”, miało dawać wyraz poglądowi o ciągłości recepcji antyku i Platona w Polsce.

<sup>80</sup> S. Okołów, *Wstęp*, w: Platon, *Fedon*, dz. cyt., s. 9.

<sup>81</sup> Tamże, s. 11.

gumentacji, nie podważając samej koncepcji nieśmiertelności, wymienił Okołów Pawlickiego i Lutosławskiego. Jako krytyk cięższego kalibru został wskazany Hegel oraz Gustaw Teichmüller. „Ten ostatni podejrzewa nawet szczerłość Platona, każąc mu jednym straszyć piekłem, drugim ludzi nadzieją nieba, choć sam nie wierzył w żadne życie przyszłe. Słuszną daje mu odprawę prof. Pawlicki”<sup>82</sup>. Dalej Okołów przedstawił wiarę w nieśmiertelność w duszy przed Platonem, zaznaczając, że to uczeń Sokratesa najbardziej wpłynął na nowożytnie rozumienie tego zagadnienia, a jego dodatkowym przymiotem był głęboki etyczny charakter.

Okołów przełożył na język polski także *Ucztę*, która ukazała się w tej samej serii dwa lata później. Tłumacz odczuwał raczej, niż wykazywał, pewną zbieżność między polskim Romantyzmem a Platonizmem, gdyż jako motto do wstępu do dialogu znowuż posłużył cytat z listów Krasieńskiego: „Na tej ziemi nigdzie ideałów nie ma, są one tylko w sercu naszym, jako przecucia, i w niebie, jako rzeczywistość”<sup>83</sup>. Geniusz Platona polegał na tym, że stawiał filozofii wysokie cele wyjaśnienia natury bytu i istoty człowieka. Początkowo jednak największy wpływ miała na niego etyka Sokratesa, wokół której budował własny system filozoficzny. Okołów podkreślał znaczenie idei piękna, jej wieczność i niezmiennność:

To piękno samo w sobie jest wieczne, nie powstaje ani ginie, nie rośnie ani zanika, pozostaje zawsze sobie równym (...). Stosunek oddzielnych indywiduów, przedmiotów itd. do idei określa Platon przez uczestnictwo lub udział ich w tej idei (*methexis*), albo jak np. w *Timeuszu*, przez termin, zapożyczony od Pitagorejczyków »naśladownictwo« (*mimesis*). Idea jest wzorem, a pojedyncze istoty kopiami (*eidola*), naśladownictwami (*mimemata*). Chociaż idea istnieje sama dla siebie, jest jednak prócz tego w obcowaniu z pojedynczymi przedmiotami (*koinonia*), jest w nich w pewnej mierze obecną (*parousia*), ale nigdzie Platon nie objaśnił nam, w jaki sposób odbywa się to obcowanie<sup>84</sup>.

Teoria idei miała także zastosowanie do filozofii praktycznej, celem bowiem filozoficznych, dialektycznych dociekań jest zyskanie nieśmiertelności – „wszak to tylko krok jeden do naszych ideałów chrześcijańskich”<sup>85</sup>. Do owego ideału w ujęciu Platońskim wiedzie zaś Eros, ów ‘filozoficzny popęd’, jak go nazywa Okołów.

Dalej tłumacz skupił się na opisie Akademii, który oparł na pracach Wilmowitza, Michała Jezienickiego i Pawlickiego; za Lutosławskim podał zaś przybliżoną datę napisania *Uczty*, tj. 385–384 r. p.n.e. Podał następnie czytelnikowi streszczenie dialogu, jako swoistego wzoru dla biesiad odbywających się w Aka-

<sup>82</sup> Tamże, s. 14.

<sup>83</sup> Stefan Okołów, *Wstęp*, [w:] Platon, *Biesiada (Symposion). DIALOG O MIŁOŚCI*, przełożył z greckiego S. Okołów, pod redakcją Henryka Goldberga, Warszawa 1909, s. V.

<sup>84</sup> Tamże, s. X.

<sup>85</sup> Tamże, s. XI.

demii. Po przedstawieniu dramatycznych ram dialogu podał treść poszczególnych mów. Przemowa Fajdrosa została przez Okołowa uznana za ćwiczenie uczniowskie, Pauzaniaza – za sofistyczną i niemoralną, Eryksimacha – za zrozumiałą i przejrzystą, Arystofanesa – za groteskową i pełną nieprawdopodobieństw oraz grubych żartów, Agatona – za panegiryk i najpiękniejszą, najbardziej poetycką mowę z dotychczasowych. „Tylko Sokrates przez swą metodę analityczną, pozwala nam zgłębić prawdziwą istotę miłości, określić jej zasadę i cel”<sup>86</sup>. Wreszcie Okołów streścił mowę Diotymy, doceniając dramaturgiczny zabieg Platona:

Szczytnym także i przewyższającym pojęcia ówczesne jest pomysł Platona, wprowadzający do dialogu kobietę, Diotimę. (...) tylko wielki geniusz mógł tak wysoko wznieść się ponad przesady ówczesne, że dał kobiecie rozstrzygającą rolę w jednym z najlepszych swych dialogów, że ją nawet uczynił nauczycielką swego mistrza Sokratesa<sup>87</sup>.

Charakterystyka tego ostatniego dokonana przez Alkibiadesa „drga takim życiem i prawdą, że staje przed nami ta niezwykła postać”<sup>88</sup>. Na koniec zaś, za utwór z literatury polskiej, który można w formie i treści porównać do *Uczty Platona*, uznał Okołów *Wieczory florenckie* Juliana Klaczki (1825–1906), co jednak – nie ujmując Klaczce erudycji i sprawności pióra – należy rozpatrywać raczej w kategoriach uprzejmości niż stwierdzenia rzeczywistych podobieństw.

Na uwagę zasługuje fakt, że rekonstruując rozwój filozofii Platona Okołów cytował – tak obficie jak nikt przed nim – autorów polskich, Lutosławskiego, Struvego, czy wstęp do *Fileba* Kaśinowskiego, i wreszcie Pawlickiego. Nie przytaczał ich jednak bezkrytycznie, np. ocenę mowy Eryksimacha, jako zaciemniającej zagadnienie, dokonaną przez Pawlickiego, uznał za zbyt surową<sup>89</sup>. Przekłady Okołowa do dziś oceniane są jako „staranne, pisane ładną, klarowną polszczyzną”<sup>90</sup>.

Powyższe zestawienie wskazuje, że polskich przekładów dzieł Platona jest o wiele więcej, niż się zazwyczaj przypuszcza. Współcześnie, obok Witwickiego, w literaturze pojawia się nazwisko Bronikowskiego, gdyż są to dwaj tłumacze, którym udało się dokonać przekładu większej liczby dialogów, niekiedy także wymieniany jest Kozłowski jako pionier w tej dziedzinie. Zapomina się jednak, że przełom XIX i XX wieku wręcz obfitował w przekłady pojedynczych dialogów, wśród których najczęściej pojawiały się te wczesne, sokratyczne tj. *Eutyfron* (Siedlecki), *Apologia* (Siedlecki, Maszewski), *Kriton* (Kaszewski, Siedlecki), *Laches* (Siedlecki), *Protagoras* (Siedlecki); późniejsze od nich: *Menon* (Świdorski)

<sup>86</sup> Tamże, s. XXIII.

<sup>87</sup> Tamże, s. XXX.

<sup>88</sup> Tamże, s. XXX.

<sup>89</sup> Tamże, s. XIX–XX.

<sup>90</sup> B. Brzuska, *Filologia klasyczna w Szkole Głównej Warszawskiej*, dz. cyt., s. 148.

i *Gorgiasz* (Siedlecki); wreszcie dzieła dojrzałe – *Uczta* (Biela, Okołów) i *Fedon* (Okołów). Z dialogów późnych przełożono jedynie *Fileba* (Kąsinowski) głównie ze względu na jego treści etyczne.

Tłumacze, podejmując trud przekładów dzieł istniejących już w języku polskim, musieli zdawać sobie sprawę z niedostatków tych dostępnych. Istotne jest także wyjście w pracy translatorskiej poza obszar dialogów wczesnych, w których najważniejsze było przesłanie moralne, postać Sokratesa, ewentualnie rudymen-tarne zagadnienia logiki. Dialogi te były przez tłumaczy-nauczycieli najczęściej wykorzystywane do celów dydaktycznych, właśnie jako źródłowa pomoc w nauce języka. Na grono tłumaczy Platona w ostatnich dekadach XIX w. i na początku XX w. składali się bowiem nauczyciele gimnazjalni języków klasycznych. Pochodzili oni z zaboru austriackiego (Siedlecki, Świdorski, Biela – w sumie osiem dialogów, ponadto obszernie fragmenty u Malinowskiego) bądź rosyjskiego (pracujący w Warszawie Maszewski i Okołów, związany ze Szkołą Główną Kaszewski – cztery dialogi). Przekład *Fileba* dokonany we Wrocławiu przez Kąsinowskiego, a wydany w Warszawie we współpracy ze Struvellem zajmuje osobną pozycję. W późniejszych latach Kąsinowski, co prawda, nauczał w gimnazjach galicyjskich, ale Platonem już się nie zajmował. Jeśli zaś idzie o zabór pruski, to nie licząc próbki Sempiańskiego, obok Bronikowskiego nie było tam nikogo, kto podejmowałby trud przekładu dialogów.

Zauważenia i docenienia wymaga tutaj fakt, że na głębokiej galicyjskiej prowincji nauczyciele miejscowych gimnazjów znajdowali czas i chęci do zajęcia się Platonem, czy to pod względem filologicznym czy filozoficznym. Dzięki ich pracy kształtowały się kolejne pokolenia badaczy filozofii starożytnej, których przedstawiciele z większą śmiałością przystępowali do pracy naukowej, mieli już ukształtowany warsztat badawczy i podejmowali tematy platońskie jako autonomiczne pole studiów, a nie jedynie dodatek do nauczycielskiego chleba powszedniego.

Tłumaczenia Platona, jak zauważono, zostały dokonane w większości przez nauczycieli z obszaru zaboru austriackiego. Nie wynika to jednak z wybitnego popierania ich twórczości przez władze, czy lepszego wykształcenia w stosunku do np. nauczycieli z obszaru zaboru rosyjskiego. Jak napisał L. T. Błaszczyk, potencjał naukowy tych ostatnich „musiał pozostać nieujawniony”<sup>91</sup> ze względu na trudności w publikowaniu w języku polskim (wyjątkiem była „Biblioteka Filozoficzna”), a także niechęć do współpracy z zaborcą, brak perspektyw i motywacji do pracy naukowej. W zaborze austriackim, a także pruskim, pewną możliwość publikacji zapewniały sprawozdania szkolne, w Galicji natomiast nauczyciele dodatkowo mieli możliwość współpracy z dwoma polskimi uczelniami wyższymi,

<sup>91</sup> L. T. Błaszczyk, *Filologia klasyczna na Uniwersytecie Warszawskim*, cz. II, dz. cyt., s. 258.



z Akademią Umiejętności, otwierały się przed nimi perspektywy awansu zawodowego, konkurowali z profesorami uniwersyteckimi i niekiedy sami się nimi stawali. To wszystko nie pozostało bez wpływu na liczbę i poziom prac naukowych nauczycieli, a więc i prac poświęconych Platonowi, w tym tłumaczeń.

Znamienny w historii polskich przekładów Platona wydaje się rok 1909, kiedy ukazują się dwa przekłady *Uczty*, Okołowa i Witwickiego. Okołów zakończył nim swoją działalność translatorską, Witwicki przeciwnie – dopiero rozpoczął. Bronikowskiemu powszechnie zarzucano zbyt dużą dosłowność przekładu, prace Witwickiego ocenia się jako niekiedy zbyt daleko idące w kolokwialności języka, czy odbiegające od brzmienia oryginału. Kiedy w historii polskich przekładów dialogów Platona należycie nie doceni się przywołanych wyżej prac, wtedy jej obraz będzie uproszczony i na plan pierwszy wysunie się przeciwstawienie wierności przekładu Bronikowskiego i przystępności pracy Witwickiego. W tym względzie podkreślenia wymaga fakt, że w dekadach oddzielających te dwie postaci, reprezentujące odmienne metody tłumaczenia dialogów, nie było pustki, a przejście od dosłowności do przystępności nie dokonało się skokowo czy dialektycznie. Był to proces, gdyż wymienieni w niniejszej pracy tłumacze zaczęli pojmować wierność przekładu jako wierność nie słowom, a myślom Platona, co podjął dalej Witwicki, wyposażony w nowoczesny warsztat psychologiczny i filozoficzny, którego zastosowanie wydatnie odróżnia jego translacje od tych dokonywanych przez filologów i nauczycieli. Wszyscy oni w omawianym okresie dostrzegali archaiczność tłumaczeń Bronikowskiego i trudności w ich recepcji przez współczesnych im czytelników. Tłumaczyli innym stylem, który znacząco odbiegał od tekstu wielkopolskiego pedagoga, ale nie udało im się jeszcze tak spopularyzować Platona, jak uczynił to Witwicki. Współcześnie natomiast, mimo podkreślenia niewątpliwych zasług Witwickiego, podnosi się nawet wyższość Okołowa przekładu *Fedona* nad jego spolszczeniem dokonany przez Witwickiego<sup>92</sup>.

Nie można więc zapominać o obfitości polskich przekładów Platona, które były dokonywane w epoce między Bronikowskim a Witwickim, co niestety czasem ma dzisiaj miejsce. Współcześni tłumacze dialogów nie są już bowiem pionierami, ale raczej kolejnymi ogniwami w łańcuchu polskich twórców kultury, których zafascynował Platon na tyle, że podjęli trud przełożenia jego dzieł na język polski. Wpisując się w polską tradycję przekładania dialogów Platona – co jest zawsze zadaniem ważnym i trudnym, a więc godnym pochwały – warto znać i pamiętać prace tych, którzy tę tradycję tworzyli wiek temu i wcześniej.

<sup>92</sup> Juliusz Domański, *Platon Witwickiego. Uwagi o przekładzie*, „Studia Filozoficzne” 10/1984, s. 6–8; tenże, *Władysław Witwicki (1878–1948) jako tłumacz Platona*, „Heksis” 3–4/1999, s. 36–38.

## **Between Bronikowski and Witwicki. A gallery of Plato's forgotten Polish translators**

A record of Plato's Polish translations history in the period of the last two decades of 19th century, and the turn of the centuries is all the more well-grounded as the subsequent generations of translators sometimes are not aware of their predecessors' achievements. The aim of the following paper is informative first of all. The idea is to outline the bibliographical data related to Plato's less popular translators, who were overshadowed by Witwicki's activities. They did not manage to become the pioneers in this field in contrast with Kozłowski or Bronikowski.

ZBIGNIEW WOLAK

---

## **Kilka uwag krytycznych o terminologii filozoficznej ks. Kazimierza Kłósaka**

### **Wstęp**

W filozofii od samego początku ważną rolę odgrywały język i metoda. Zdanie to, zwłaszcza termin „odgrywać”, brzmi jak zwrot frazeologiczny, ale może mieć też dosłowne znaczenie, bo i język, i metoda mogą stać się elementem dyskursu, który tylko udaje poznanie i rozważania filozoficzne, a w rzeczywistości konstruuje reguły jakichś gier, które niewiele mają wspólnego z rzeczywistością będącą przedmiotem zainteresowania filozofii. Rzadko jednak widać to od razu, a jeszcze rzadziej tego rodzaju gry są wykonywane celowo. Doskonalenie języka i metod filozofii, podobnie jak innych dziedzin, jest procesem wielowątkowym i pełnym różnego rodzaju sprzężeń zwrotnych oraz interdyscyplinarnych interakcji. Język i metoda filozofii stały się podstawowymi przedmiotami zainteresowania dla ks. Kazimierza Kłósaka. W nawiązaniu do klasycznej filozofii oraz do najnowszych osiągnięć w dziedzinie logiki i nauk przyrodniczych chciał on uwspółcześnić filozofię chrześcijańską i wyposażyć ją w najlepszą metodologię. Zamiar taki był bez wątpienia godny pochwały, jednak jego realizacja nie zawsze wypadła najlepiej. Nie chcę jednak twierdzić, że popełnił błędy, które czynią jego osiągnięcia ślepyimi uliczkami. Raczej chciałbym postawić pewne pytania, na które jak sądzę, trzeba odpowiedzieć, aby jego idee mogły być uznane za trafne, albo chociaż przydatne. Jestem ponadto przekonany, że odpowiedzi na większość z tych pytań jest ważna nie tylko dla zrozumienia myśli ks. Kłósaka, ale także dla analizy i może częściowej korekty współczesnego języka filozoficznego, z którym terminologia Kłósaka ma wiele wspólnych obszarów.

Temat tego artykułu jest trochę ryzykowny dla piszącego, gdyż łatwiej jest zgadzać się z omawianym autorem i powtarzać w innym układzie jego poglądy, wtedy trudno się pomylić, bo można nawet czegoś nie rozumieć, aby wystar-

czająco wiernie to powtórzyć. Ocena może być w tym przypadku szczątkowa, bo z natury będzie pozytywna. Natomiast krytyka wymaga dobrego zrozumienia i podjęcia ryzyka oceny, a w przypadku oceny poglądów Kłósaka rodzą się też specyficzne trudności. Posługuje się on terminologią, w której pojawiają się różne neologizmy składniowe. W znaczeniu literalnym nierzadko zawierają sprzeczność, natomiast w znaczeniu nadanym mu przez ich twórcę utożsamiają się z jakimiś znanymi terminami. Taka praktyka jest bardzo uciążliwa dla czytelnika, który chce zrozumieć poglądy autora, i może prowadzić do nieporozumień. Nierzadko można mieć podejrzenie, że znaczna część filozoficznych i metodologicznych pomysłów pochodzi ze wzbogacania nie metody filozoficznej czy samej filozofii, ale z nowych terminów. Uwagi zawarte w tym artykule mogą być tylko wstępem do bardziej dokładnej analizy tekstów tego myśliciela i nie jest to zwrot retoryczny, gdyż wiele wypowiedzi tego myśliciela domagałoby się swego rodzaju egzegezy filozoficzno-logicznej. Z tego powodu wybiórczość uwag zamieszczonych w tym artykule jest nieunikniona.

## Rozumowania redukcyjne w filozofii

Ks. Kłósak tak opisuje drogę do ogólnej teorii bytu:

Nie wchodzę na razie w analizę epistemologiczną i metodologiczną nie opracowanej dotąd nauki o istnieniu w jakikolwiek sposób jako przedmiot, która to nauka, wyodrębniając obiektywne implikacje typu redukcyjnego jednej z tradycyjnych teorii filozofii w znaczeniu ścisłym, prowadzi na swym gruncie do sformułowań wyprzedzających stwierdzenie jakiegokolwiek istnienia realnego<sup>1</sup>.

Deklaracja autora wypowiedzi nie jest zbyt dokładnie spełniona, bo stwierdzenie o „wyodrębnianiu implikacji typu redukcyjnego” dotyczy właśnie metodologii. Użycie tego terminu usprawiedliwia logiczne podejście do przytoczonego cytatu. Pojęcie tłumaczenia czy też implikacji typu redukcyjnego będą wielokrotnie powracać, ale zawsze trzeba pamiętać, że wszelkie rozumowania, którymi zajmowali się logicy wykorzystywani przez Kłósaka, oparte są na związku wynikania: A B. Jeśli ten związek nie zachodzi, nie możemy mówić o rozumowaniu w sensie logiki, a w takim sensie pojęcia rozumowania używał Kłósak, przynajmniej według jego deklaracji.

Najpierw należy zwrócić uwagę na to, że rozumowanie redukcyjne jest bardziej skomplikowane niż schemat, który ma je obrazować. Schemat rozumowania redukcyjnego jest przedstawiany następująco:

---

<sup>1</sup> K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, s. 29.

$$\begin{array}{l}
 A \rightarrow B \\
 B \\
 \text{---} \\
 A
 \end{array}$$

W rzeczywistości jest to jednak schemat tylko wybranej klasy rozumowań redukcyjnych. Przede wszystkim jest on schematem rozumowań, w których implikacja ( $A \rightarrow B$ ) oznacza wynikanie logiczne, czyli takie, w którym  $B$  można logicznie wyprowadzić z  $A$ . Podobnie schemat ten byłby podstawą rozumowania, w którym za symbole  $A$  i  $B$  byłyby podstawione zdania. Jednak żadne z takich rozumowań<sup>2</sup> raczej nie jest stosowane ani w nauce, ani w życiu. Jeśli na przykład wiem, że  $p$  jest fałszywe, to po co miałbym zakładać prawdziwość, powiedzmy, wyrażenia:  $[(\sim q \vee \sim r)(p \rightarrow q) \wedge (p \rightarrow r)]$  tylko dlatego, że z niego wynika nieprawda, że  $p$ ? Podobnie w przypadku realnych zdań. Jeśli wiem, że Wisła płynie przez Kraków, to raczej nie ma sensu na tej podstawie przypuszczać, że we Wszechświecie istnieje życie, ponieważ implikacja: „jeżeli istnieje życie we Wszechświecie, to Wisła płynie przez Kraków” jest prawdziwa z racji prawdziwości następnika<sup>3</sup>.

Rzeczywiste rozumowania przebiegają według nieco innego schematu, dla którego schemat wyżej przytoczony może być dopuszczalnym uproszczeniem, o ile rozumie się, że przedstawia on tylko ogólny zarys rozumowań redukcyjnych, a nie schemat nadający się do podstawiania. Weźmy pod uwagę prosty przykład: widzę, że trawa jest mokra i dochodzę do wniosku, czyli w tym przypadku do wysoce prawdopodobnego przypuszczenia, że padał deszcz. Schemat takiego rozumowania, choć przypomina ten podany wyżej, jest jednak inny, mianowicie<sup>4</sup>:

$$\begin{array}{l}
 \forall x (Px \rightarrow Qx) \\
 Qa \\
 \text{---} \\
 Pa
 \end{array}$$

<sup>2</sup> Pod ten schemat można podstawić rozumowanie indukcyjne, ale o nim będzie mowa później.

<sup>3</sup> Rozumowania traktowane jako związki między zdaniami prostymi często prowadziłyby do paradoksu implikacji materialnej, który jak sądzę jest sztuczną konstrukcją wynikającą z niewłaściwie użytego rachunku logicznego, a nie realnym problemem relacji między językiem logiki i językiem potocznym.

<sup>4</sup> Pojawia się tutaj tylko jedna zmienna  $x$ , choć w rzeczywistości występują co najmniej dwie: deszcz pada gdzieś i kiedyś. Schemat jest zatem nadal nieco uproszczony, ale chodzi o to, by pokazać, iż w rzeczywistych rozumowaniach posługujemy się nie wynikaniem logicznym ani implikacją materialną, lecz implikacją formalną.

Ten schemat nie jest podstawieniem poprzedniego schematu, choć oczywiście jest do niego podobny<sup>5</sup>. W sytuacji, gdy posługujemy się rozumowaniem redukcyjnym w celu konstruowania teorii naukowych, na przykład w fizyce, schemat komplikuje się jeszcze bardziej, ponieważ jeśli od teorii chcemy dojść do konkretnych przedmiotów opisywanych tymi teoriami, musimy wprowadzić procedury pomiarowe, które są częścią reguł pomostowych łączących matematyczną strukturę teorii z jej dziedziną<sup>6</sup>. Fizyka oparta jest na równaniach, których logicznym odpowiednikiem są równoważności. Natomiast w naukach, gdzie posługujemy się implikacjami, sytuacja może być pod pewnym względem jeszcze ciekawsza. Jednak sięgnijmy nie do nauki, ale do klasycznego – tutaj nieco wzbogaconego o formalną interpretację – przykładu Peirce’a, który przedstawił następujący schemat dla indukcji<sup>7</sup>:

<i>Te fasolki są z tego worka.</i>	<i>Pa</i>
<i>Te fasolki są białe.</i>	<i>Qa</i>
-----	
<i>Wszystkie fasolki z tego worka są białe.</i>	$\forall xPx \quad Qx$

Wprawdzie Peirce, moim zdaniem błędnie, odróżnił indukcję od abdukcji<sup>8</sup>, ale tutaj na pewno mamy przykład rozumowania redukcyjnego, a może bezpiecznej będzie powiedzieć: „prawie na pewno”. Rozważnie przykładu podanego przez Peirce’a pozwoli odkryć w zastosowaniach logiki pewnego rodzaju nieliniowe myślenie, które rzadko wiąże się z logiką klasyczną. Oczywiście sama logika jest liniowa, ale kontekst jej zastosowania może wykraczać poza tę własność<sup>9</sup>. Najpierw zwróćmy uwagę na to, że powyższy schemat nie jest dokładnym schematem indukcji enumeracyjnej, która ma postać:  $S_1$  jest  $P$ ,  $S_2$  jest  $P$ , ...,  $S_n$  jest  $P$ , zatem każde  $S$  jest  $P$ . Tutaj ze zdania: każde  $S$  jest  $P$  wynika każde ze zdań:  $S_1$  jest  $P$ ,  $S_2$  jest  $P$  itd. W symbolice rachunku predykatów wynikanie to miałyby postać:

$$(\forall xPx \rightarrow Pa) \wedge (\forall xPx \rightarrow Pb) \text{ itd.}$$

<sup>5</sup> Zawsze jednak, o czym nie wolno zapominać, musi być możliwość odtworzenia związku wynikania będącego podstawą rozumowania.

<sup>6</sup> Por. M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992, s. 36.

<sup>7</sup> Por. M. Urbański, *Rozumowania abdukcyjne. Modele i procedury*, Poznań 2009, s. 17–19. Symbole logiczne są dołączone przeze mnie.

<sup>8</sup> Można to łatwo wykazać, ale pod warunkiem, że abdukcję potraktujemy jak tłumaczenie w terminologii Łukasiewicza, co z kolei nie jest oczywiste, gdyż pojęcia abdukcji Peirce używał w sposób raczej wieloznaczny.

<sup>9</sup> Nie będę tutaj szerzej rozwijał tej idei tylko wspomnę, że chodzi o to, iż wynik uogólnienia indukcyjnego często ma wpływ na wybór zdań będących podstawą indukcji. Czasami odbywamy wielokrotną wędrówkę myśli między wnioskiem i przesłankami w celu korekty obu stron rozumowania.

Jednak nie zachodzi wynikanie, które spróbujemy uzyskać na podstawie schematu dołączonego do rozumowanie Peirce'a, ponieważ nie jest prawem logiki wyrażenie:  $\forall x(Px \rightarrow Qx) \rightarrow Pa \wedge Qa$ . Takim prawem jest tylko wyrażenie:  $\forall x(Px \rightarrow Qx) \rightarrow (Pa \rightarrow Qa)$ . Jeśli zatem startujemy od koniunkcji  $(Pa \wedge Qa)$ , musimy najpierw zrezygnować z jej indukcyjnego uogólniania, bo w przykładzie Peirce'a otrzymalibyśmy na przykład, w zależności od dziedziny, twierdzenie, że wszystkie fasolki na świecie są z tego worka i są one białe. Takie twierdzenie jest jawnie fałszywe, trzeba zatem poszukiwać uogólnienia, które zawiera mniej informacji, ale będzie miało większe szanse na bycie prawdziwym. Można by jeszcze zastanowić się nad przydatnością teoretyczną lub praktyczną wybranego uogólnienia, ale worek z grochem raczej nie podsuwa dobrego przykładu do takich rozważań. Poprzestaśmy zatem przy kwestii prawdziwości, czy raczej szans na prawdziwość, tych uogólnień.

Z koniunkcji  $(Pa \wedge Qa)$  wynikają dwie implikacje:  $(Pa \rightarrow Qa)$  i  $(Qa \rightarrow Pa)$ . Uogólnienie drugiej implikacji również prowadziłoby do jawnie fałszywego twierdzenia mówiącego, że wszystkie białe fasolki są z tego worka. Jedyne sensowne uogólnienie dotyczy pierwszej implikacji i prowadzi do twierdzenia: wszystkie fasolki z tego worka są białe. Peirce zapewne opisuje bliżej zasady wyboru związków logicznych, które są uogólniane w rozumowaniach indukcyjnych. Tutaj jednak nie chcę analizować ani poglądów Peirce'a, ani tworzyć pełnej teorii rozumowań redukcyjnych, chodzi mi tylko o wskazanie niektórych komplikacji, jakie mogą się wiązać z tego rodzaju rozumowaniami. Możemy w nich wstępnie wyróżnić następujące kroki: ustalenie tego, co wiemy; wybór i uzasadnienie dziedziny, predykatów i związków logicznych, które mają podlegać uogólnieniu; przedstawienie wynikania dedukcyjnego między twierdzeniem otrzymanym redukcyjnie i wyjściową wiedzą; opisanie sposobu sprawdzania otrzymanego twierdzenia. To tylko niektóre warunki posługiwania się rozumowaniem redukcyjnym, ale już one uświadamiają nam, jak wiele elementów ono zawiera. Niektóre kroki są bez wątpienia dokonywane intuicyjnie, ale gdy chcemy tego typu rozumowanie stosować w dziedzinach, w których nie ma ono dobrze ustalonej tradycji, musimy być przygotowani, aby udzielić odpowiedzi na pytania dotyczące tych różnych kroków.

Wiele wskazuje na to, że zarówno Kłósak, jak i jego naśladowcy, lekceważą sobie wymagania, jakie stawia przed nimi uzasadnienie poprawności stosowania rozumowań redukcyjnych. Przytoczony na początku cytat z książki ks. Kłósaka na temat filozofii Boga nie mówi wiele o naturze „obiektywnych implikacji typu redukcyjnego”. Można jednak przynajmniej dwie uwagi odnieść do tej wypowiedzi. Najpierw zapytajmy, czy tego rodzaju implikacje mogą nie być obiektywne. Raczej nie, bo związki logiczne są obiektywne tak dalece, że trudno znaleźć coś

bardziej obiektywnego. Nawet gdybyśmy brali pod uwagę zupełnie subiektywne zjawiska i znaleźli – co rzadko jest możliwe – jakieś związki logiczne, to związki te będą obiektywne. W przypadku teorii, o której mówi Kłósak, nie tylko same implikacje jako związki logiczne będą obiektywne, ale również owa ogólna teoria o istnieniu, ponieważ z niej ma dedukcyjnie wynikać „jedna z tradycyjnych teorii filozofii”. Jeśli ta tradycyjna teoria jest uznawana za obiektywną, taką właściwość musi mieć i teoria uzyskana na drodze redukcji przynajmniej w tej części, z której dedukcyjnie można będzie wyprowadzić tezy teorii, od której redukcja się rozpoczęła.

W wypowiedzi Kłósaka pojawia się również ciekawe i chyba nieuniknione podobieństwo do teorii fizycznych. Stwierdza on, że rozumowanie redukcyjne „prowadzi na swym gruncie do sformułowań wyprzedzających stwierdzenie jakiegokolwiek istnienia realnego”. Na pierwszy rzut oka takie „wyprzedzanie” wyklucza redukcyjną drogę do teorii, gdyż z niej miałyby – zgodnie ze schematem redukcji – wynikać twierdzenia dotyczące bytów istniejących realnie. Jednak wystarczy zwrócić uwagę na podobieństwo wobec teorii fizycznych, których redukcyjne pochodzenie nie ulega wątpliwości. Otóż fizyka nie zakłada istnienia świata i na pewno z równań teorii fizycznej nie wyciągniemy twierdzenia mówiącego, że na przykład z wieży tarnowskiego ratusza zostanie jutro spuszczone kamień i dotrze do powierzchni ziemi w określonym czasie. Rozumowanie dedukcyjne dla teorii fizycznej wygląda nieco inaczej: jeżeli z jakiejś wieży zostanie spuszczone kamień, to – i tu dochodzi do głosu fizyka – dotrze on do powierzchni ziemi w takim a takim czasie. Jeśli w dedukcji chcemy wykorzystać teorię fizyczną, to w rozważanym zdarzeniu – w tym przypadku w spadającym kamieniu – musimy wyróżnić te cechy, którymi wykorzystana przez nas teoria fizyczna się zajmuje.

Podobna sytuacja dotyczy zapewne oczekiwanej przez Kłósaka teorii istnienia, która – jak ten autor stwierdza za Ingardenem – nie zakłada faktu istnienia świata rzeczywistego<sup>10</sup>. Z takiej teorii nie da się wydedukować twierdzeń dotyczących istnienia poszczególnych bytów. Ich istnienie musi być stwierdzone na innej drodze, a wiedza o tym istnieniu pojawi się jako element poprzednika implikacji wynikającej z tej ogólnej teorii. Kłopot może polegać na tym, że w kla-

<sup>10</sup> Por. K. Kłósak, *Z zagadnień...*, dz. cyt., s. 29. W przytoczonej przez Kłósaka wypowiedzi Ingardena pojawia się nieco kłopotliwe stwierdzenie mówiące o tym, że w tej ogólnej teorii nie zakłada się „też faktu istnienia dziedziny określonej przez pewien układ aksjomatów”. Nauka zajmująca się naturą istnienia i różnymi jego rodzajami powinna pamiętać o tym, że aksjomaty wyrażone w rachunku predykatów – a ten rachunek jest domyślnie zakładany, o ile nie wskaże się innego – muszą mieć niepustą dziedzinę. Zatem dziedzina tych aksjomatów musi istnieć, choć nie muszą do niej należeć byty realne. To raczej subtelna uwaga logiczna, ale filozofowie stosujący logikę w swoich rozważaniach muszą uświadamiać sobie również tego rodzaju subtelności. Por. J. Bocheński, *Subtelność*, w: J. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 133–149.



sycznej metafizyce istnienie jest analogiczne, czyli niejednoznaczne, ale powiązane strukturalnie z innymi elementami dziedziny badań metafizyki. Gdyby zatem powstała taka ogólna teoria istnienia, musiałyby sobie z tym problemem poradzić na przykład korzystając z formalizacji pojęcia analogii<sup>11</sup>, albo w jakiś inny sposób. W każdym razie poziom logicznego zaawansowania takiej teorii musiałby być rzeczywiście wysoki i nic dziwnego, że nie była ona „rozpracowana” za czasów Kłósaka, a i dziś chyba daleko do niej.

Trudności, na które zwróciłem uwagę nie zostały zauważone przez ks. Kłósaka, co sprawia, że jego koncepcja implikacji ontologicznych typu redukcyjnego jest trudna do zastosowania. Można tu dorzucić pewną uwagę terminologiczną. Ks. Kłósak swoje implikacje typu redukcyjnego uznał za efekt rozumowania, które w klasyfikacji rozumowań nazywa się tłumaczeniem, albo wyjaśnianiem. Wspomniany wyżej Peirce podaje schemat abdukcji zgodny ze schematem tłumaczenia. Wprawdzie jego przykłady rzadko odpowiadają temu schematowi, ale wielu autorów traktuje abdukcję jako tłumaczenie. Peirce ponadto używa zamiennie z nazwą „abdukcja” również określenia „retrodukcja”<sup>12</sup>. Nie zajmuję się analizą poglądów Peirce’a tylko popularnym ujęciem jego koncepcji w języku współczesnej (polskiej) klasyfikacji rozumowań. Uwagi powyższe służą temu, by podkreślić nierzadki w filozofii zamęt pojęciowy. Skoro twórcy różnych terminów posługują się tym samym schematem, dlaczego obmyślają nowe nazwy? Jeśli implikacje ontologiczne typu redukcyjnego, abdukcję, retrodukcję i inne terminy uzna się za jednoznaczne z tłumaczeniem czy wyjaśnianiem (tu też by wystarczył jeden termin), to dlaczego nie zrezygnują z używania starych terminów, a przede wszystkim z tworzenia nowych? Czy nie lepiej byłoby rozpracować różne, bardziej szczegółowe, schematy redukcji i im nadać różne nazwy? Oczywiście filozofowie mogą mieć wiele powodów, aby używać różnych określeń w sytuacji, gdy do znanych pojęć dołączają jakieś nowe cechy, ale warto by było to badanie zależności logicznych – bo takie zależności zakłada się w rozumowaniach redukcyjnych i dedukcyjnych – prowadzić tak daleko, jak się da, w języku logiki. Trudno pozbyć się podejrzenia, że wzbogacanie terminologii nierzadko służy temu, aby uwolnić się od obowiązku wykazania zależności logicznych, jakich domaga się pojęcie kamuflowane przy pomocy pomysłowych nazw.

<sup>11</sup> Por. J. Bocheński, *O analogii*, [w:] J. Bocheński, *Filozofia i logika*, dz. cyt., s. 50–78.

<sup>12</sup> Powstaje tutaj pewien problem z interpretacją poglądów Peirce, gdyż odróżnia on stanowczo indukcję od abdukcji, a przecież w klasyfikacji rozumowań, w której redukcja regresywna jest nazywana tłumaczeniem, indukcja jest rodzajem tłumaczenia (wyjaśniania). Problem ten dotyczy głównie tych, którzy interpretują abdukcję jako tłumaczenie.

## Racja i następstwo, przyczyna i skutek

Terminologia filozoficzna może być niebezpiecznie sugestywna, szczególnie wtedy, gdy posługujemy się określeniami bliskoznacznymi w pewnych kontekstach, podczas gdy w innych mogą być one wieloznaczne. Praktycznie cała metodologia filozofii ks. Kłósaka jest skażona błędem wieloznaczności terminów „racja” i „przyczyna”. Ten stary, już średniowieczny, błąd przez niektórych filozofów został nie tylko nie wyeliminowany, ale przeciwnie, jeszcze bardziej utwierdzony. Temu zamętowi terminologicznemu sprzyjał rozwój nauki, filozofii i logiki. Na przykład nauki przyrodnicze zajmujące się tradycyjnie poszukiwaniem przyczyn bliższych dały wiele powodów do wątplenia w prostotę związków przyczynowych. Logika formalna tak mocno oderwała się od swoich zastosowań, że dziś jej używanie jako narzędzia badań filozoficznych wymaga zapewne większej świadomości logicznej i językowej niż wtedy, gdy naturalnym narzędziem była sylogistyka. Powstały też nowe dziedziny logiki, choćby badania metajęzykowe i logiki nieklasyczne. Wspomnijmy jeszcze szeroko wykorzystywane przez filozofów pojęcie racji dostatecznej. Przecież w logice racja jest poprzednikiem prawdziwej implikacji, więc z definicji musi być warunkiem wystarczającym. W sensie logicznym termin „racja dostateczna” to pleonazm. Jeśli termin ten ma mieć jakiś sens, musi go czerpać spoza logiki. Nie bez znaczenia jest również niejednolitość słownictwa używanego przez samych logików. Na przykład dziś się mówi w metajęzyku o wynikaniu (logicznym) oraz w języku o implikacji, dawniej używało się pojęć wynikania implikacyjnego i inferencyjnego. W niektórych użyciach logiki różnica między implikacją i wynikaniem logicznym nie prowadzi do odmiennych wniosków, ale czasami pomylenie tych pojęć jest przyczyną poważnych błędów.

To tylko niektóre okoliczności sprzyjające zamieszaniu w terminologii metodologii filozoficznej. Ks. Kłósak jest jednym z wielu, którzy nie uchwycili wystarczająco dobrze różnicy między związkiem przyczynowym i logicznym. Nie zawsze zrozumienie tej różnicy jest łatwe. Nierzadko związki te przebiegają w jednym kierunku, wtedy rodzaj używanego słownictwa nie ma większego znaczenia. Jednak powstaje pokusa odnalezienia nowych zależności dzięki wykorzystaniu różnych kombinacji obu pojęć. To nie jest zła pokusa i może prowadzić do ciekawych pomysłów, o ile jednak rozumie się zarówno podobieństwa, jak i różnice między tymi pojęciami. Jednak w momencie, gdy oba związki przebiegają w różnych kierunkach, ich utożsamienie prowadzi do rozlicznych błędów. Filozofowie odruchowo dają pierwszeństwo związkom przyczynowym, a następnie przyczynę nazywają często racją i stąd już bliska droga do utożsamienia tej racji z racją logiczną, o której z zapałem rozprawiali badając schemat redukcyjny.

Różnicę między związkiem logicznym i przyczynowym można pokazać na prostym przykładzie dwóch zdań: „jeżeli śnieg topnieje, to jest ciepło”, „jeżeli jest

ciepło, to termometry wskazują wyższą temperaturę”. W pierwszym zdaniu kierunki wynikania logicznego (implikacji) i związku przyczynowego są przeciwne, a w drugim zgodne. Drugie zdanie można nawet rozszerzyć do równoważności: «jest ciepło wtedy i tylko wtedy, gdy termometry wskazują wyższą temperaturę»<sup>13</sup>. W równoważności mamy związek symetryczny między zdaniami czy funkcjami, natomiast związek przyczynowy jest z natury asymetryczny. Rozumowanie „pod prąd” związku przyczynowego, zwane tradycyjnie rozumowaniem redukcyjnym, może być rozumowaniem dedukcyjnym w sensie logicznym. Przykładem takiego rozumowania, logicznie dedukcyjnego, a metafizycznie redukcyjnego, są dowody istnienia Boga z przyczyn sprawczych<sup>14</sup>. Pomylenie obu tych rodzajów redukcji jest poważnym błędem. Ks. Kłósak chyba nigdy sobie tego nie uświadomił. Z jednej strony przyjmował takie znaczenie pojęcia rozumowania, jakie ma za podstawę związki logiczne, czego przykładem jest powołanie się na wypowiedź Tadeusza Czeżowskiego:

Mówiąc o rozumowaniach, mam na myśli nie procesy rozumowania, lecz wytwory tych procesów. Owe wytwory zaś – i to struktury logiczne, spotykane w dziełach naukowych i w życiu, gdzie poszczególne twierdzenia są powiązane ze sobą jako przesłanki i konkluzje, racje i następstwa, punkty wyjścia i cele rozumowania<sup>15</sup>.

Natomiast z drugiej strony zapominał o związkach logicznych, a powoływał się jedynie na związki przyczynowe. W sytuacji, gdy oba związki przebiegają w jednym kierunku, subtelności terminologiczne można by – jak już wspomniałem – zlekceważyć, jednak gdy są one przeciwne, błąd potraktowania redukcji metafizycznej jako redukcję logiczną jest oczywisty. Trudno wszakże liczyć na to, aby sam Kłósak przyznał, że w jakimś jego rozumowaniu te kierunki są przeciwne, bo wówczas chyba sam by się spostrzegł, że popełnił błąd utożsamiając te związki. Z tego powodu krytyka Kłósaka i jego zwolenników jest nieco utrudniona, jak również ciekawsza. Trzeba bowiem wykazywać, że kierunki rozważanych związków są przeciwne, co nie jest proste w sytuacji, gdy związek przyczynowy jest wskazany, a logiczny nie. Można również doszukiwać się wskaźników dedukcji w rozumo-

<sup>13</sup> Ta równoważność – założmy dla ułatwienia, że w termometrach wykorzystuje się rtęć – jest wynikiem związku między objętością ciała i temperaturą: im cieplejsza rtęć, tym większa jej objętość. Warto o tym pamiętać, że równoważności między funkcjami (bo w tym przykładzie mamy związek między funkcjami, choć wyrażone zostały na podobieństwo zdań) biorą się z jakichś równości opisywanych często w teoriach przyrodniczych, a czasami również z identyczności, nie zawsze jasno uświadomionej.

<sup>14</sup> Dowody te nie muszą prowadzić do pewnych wniosków z racji nie formalnych, a więc odpowiedzialnych za zaliczenie rozumowania do dedukcji albo redukcji, ale materialnych. Taka sytuacja może być kolejnym powodem niejasności rozróżnienia między racją logiczną i racją jako przyczyną.

<sup>15</sup> T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965, s. 162.

waniach, które Kłósak nazywa redukcyjnymi. Można by też, choć to mogłoby być potraktowane jako krytyka zbyt subtelna, wykazywać, że choć oba związki mają te same kierunki, to jednak związek logiczny jest czysto formalny, natomiast przyczynowy jest związkiem rzeczowym i nie wolno ich utożsamiać. Z tym zarzutem mogłaby sobie poradzić formalizacja pojęcia przyczynowości, której u Kłósaka nie znajdujemy. Jest ciekawe, że Kłósak zdawał sobie w jakiś sposób sprawę z wymienionych wyżej możliwych zarzutów, o czym świadczy następujący cytat:

Świadomie nie nawiązuję do metodologicznej charakterystyki wysuwanej przez dawnych scholastyków i wielu współczesnych neoscholastyków dla rozumowań a posteriori, rozumowań typu *quia*, że w nich kierunek rozumowania krzyżuje się z kierunkiem zależności rzeczowej. Brakiem tej charakterystyki jest mieszanie aspektu metodologicznego z aspektem z zakresu filozoficznej teorii rzeczywistości<sup>16</sup>.

Jego wypowiedzi są świadectwem tego, że odróżniał związki rzeczowe, przyczynowe od logicznych i swoją metodologię chciał oprzeć na logice. Jednak ta świadomość, choć cenna, w jego przypadku nie na wiele się zdała, bo w jego tekstach znajdujemy też wiele przykładów pomieszania tych porządków. Przede wszystkim tłumaczenie, które miało być rozumowaniem redukcyjnym i regresywnym okazuje się często dochodzeniem do poszukiwanych twierdzeń sposobami, które nie mają określonego kształtu logicznego. U Kłósaka znajdujemy wiele wypowiedzi, które wymagają pewnej egzegezy w celu określenia, w jakim stopniu tłumaczenie nosi jeszcze znamiona redukcji logicznej, a na ile pozostaje jedynie analizą związków rzeczowych, najczęściej przyczynowych. W niektórych jednak wypowiedziach rezygnacja z logiki jest bardzo wyraźna. Oto przykład:

Poszukiwane przez nas tłumaczenie moglibyśmy mieć dopiero wtedy i tylko wtedy, gdybyśmy łańcuchy uwzględnianych przez nas bytów, mających swe realne istnienie aktualne *ab alio*, jakoś genetycznie powiązali z bytem, który istnieje z siebie, do którego istoty, mówiąc językiem scholastyki, należy realne istnienie aktualne, który więc nie tylko posiada wymienione istnienie, ale również jest nim. Bo tylko przy założeniu istnienia takiego bytu fakt życia organicznego na Ziemi mógłby stać się dla nas ostatecznie i w całej pełni zrozumiałym<sup>17</sup>.

Więź, o której mówi Kłósak nie jest logiczna, ale „genetyczna”. Można zapytać, czy ten związek genetyczny nie może się wiązać z logicznym. Jest to na pewno możliwe, ale po pierwsze Kłósak stwierdza, że tłumaczenie jest możliwe wtedy i tylko wtedy, gdy dostrzeżemy ów związek genetyczny i nie wspomina nic o związku logicznym, który wedle jego deklaracji miał być podstawą tłumaczenia.

<sup>16</sup> K. Kłósak, *Z zagadnień...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>17</sup> Tamże, s. 459–460.

Zresztą jego „wtedy i tylko wtedy” wyklucza poszukiwanie innych związków poza tym genetycznym. Po drugie, gdy poszukiwany przez niego związek genetyczny zostanie stwierdzony i opisany, najprawdopodobniej droga do bytu, do którego istoty należy istnienie aktualne, będzie nie redukcyjna, ale dedukcyjna. Potwierdza to również przekonanie autora, że na tej drodze fakt życia organicznego na Ziemi stanie się „ostatecznie i w całej pełni zrozumiały”. Skoro tłumaczenie prowadzi do twierdzeń tylko prawdopodobnych, trudno z nim wiązać pojęcie ostateczność i pełnego zrozumienia.

Wybrane wypowiedzi pokazują wyraźnie, jak sędzę, pomieszanie racji logicznej z racją w znaczeniu przyczyny, a wrażenie to wzmacnia się przy lekturze dalszych tekstów. Czasami formalne własności różnego rodzaju związków utożsamianych przez Kłósaka są takie same. Trudno wtedy powiedzieć, czy wykorzystał on świadomie tę zgodność formalną, czy też – i co bardziej możliwe – i nie uświadamiał sobie różnic, a zbieżności formalne zdarzały się poza jego świadomością. Tłumaczenie prowadzi do teorii wyjaśniających najpierw wyjściowe fakty, następstwa stojące u początku rozumowania redukcyjnego, a potem inne fakty. Okazuje się, że zarówno Kłósak, jak i inni filozofowie próbujący stosować tłumaczenie w drodze do poznania Boga odrzucają możliwość sprawdzania teorii osiągniętych na drodze tłumaczenia. Jest to co najmniej podejrzane, a w istocie jest chyba dowodem tego, że stosowane przez nich rozumowanie nie jest tłumaczeniem. Sędzę, że teorie z dziedziny filozofii Boga mogłyby być sprawdzalne, choć nie w sensie testowalności empirycznej, ale na przykład w dziedzinie zakreślonej przez konkretną teorię filozoficzną, jednak tego rodzaju sprawdzalność musiałaby być wykazana. Jeśli jednak Kłósak twierdzi, że początkiem jego argumentacji redukcyjnej są niezinterpretowane fakty doświadczenia świata, kwestia testowalności jego teorii mocno się komplikuje.

Istnieje, jak sędzę, ciekawy argument teologiczny przeciwko stosowaniu redukcji w filozofii Boga. Skoro prawda o istnieniu Boga miałaby być osiągnięta na drodze redukcyjnej ze zdań opisujących nasze doświadczenie, to ze zdania „Bóg istnieje” powinno się wyprowadzić te zdania wyjściowe i wiele innych, które można sprawdzić. Nikt tego nie zrobił w filozofii, co więcej, nie robi tego nawet teologia, która ma wiedzę o Bogu o wiele bogatszą niż filozofia i dzięki temu większe są też jej możliwości dedukcyjne – z bogatszej teorii więcej wynika. Jednak teologia nie wyjaśnia wszystkiego, a nawet wyjaśnia niewiele w kwestiach naszego świata, którego doświadczamy. Jak moglibyśmy się podobnych wyjaśnień domagać od wiele uboższych teorii filozoficznych? Kłósak próbuje tworzyć metodologię dla filozofii przyrody i filozofii Boga w celu odkrycia teorii, które jeszcze nie istnieją. Jeśli uważa, że jego metodologia jest poprawna, lepiej by było, gdyby najpierw pokazał, jak ona funkcjonuje na przykładzie teorii już istniejących.

Kłósak swoje implikacje ontologiczne typu redukcyjnego chce stosować także w filozofii przyrody. Tam chyba jest mniejsze niebezpieczeństwo mieszania wynikania logicznego ze związkami przyczynowym, choćby z tego powodu, że filozofii przyrody bliska jest fizyka, nauka typowo redukcyjna<sup>18</sup>. Jeśli jednak w tej filozofii posługiwanie się rozumowaniami redukcyjnymi posiada jakieś uzasadnienie, trzeba najpierw oczyścić tę metodę z naleciałości płynących z tradycyjnej filozofii i z języka potocznego, który również wyjaśnienie czy tłumaczenie lubi wiązać raczej z podaniem przyczyny, a nie racji logicznej. Oczyszczenie to jest potrzebne również z tego powodu, że inni autorzy piszący o metodologii Kłósaka traktują ją jako wykorzystanie rozumowań redukcyjnych w sensie logicznym i nie dostrzegają uwikłania tej koncepcji w teorię rozumowań redukcyjnych w sensie metafizycznym<sup>19</sup>.

Wspomniałem wyżej o wskaźnikach dedukcji we fragmentach, gdzie Kłósak deklaruje posługiwanie się rozumowaniem redukcyjnym. Oto przykład takiego tekstu:

Ponieważ fakt zaistnienia wszechświata daje się wyłącznie zrozumieć przy założeniu istnienia i działania istoty, która może być utożsamiona tylko z Bogiem, dlatego na gruncie realistycznej teorii pojęć możemy nasze rozumowanie redukcyjne, tłumaczenie, zakończyć wnioskiem, że Bóg rzeczywiście istnieje<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Dla niektórych filozofów jest to bliskość granicząca z utożsamieniem. Ks. prof. Michał Heller zapytany, czym się różni stosowanie rozumowań redukcyjnych w fizyce i filozofii przyrody odpowiedział – jak sądzę, pół żartem, pół serio – „czy jest jakaś filozofia przyrody poza fizyką?”.

<sup>19</sup> Na przykład: J. Życiński, *Problem pewności implikacji ontologicznych typu redukcyjnego w ujęciu ks. Kazimierza Kłósaka*, w: Z. Liana, A. Michalik, red., *Filozofia a nauka w myśli Księdza Kazimierza Kłósaka*, Kraków–Tarnów 2004, s. 89–96; J. Turek, *Implikacje ontologiczne typu redukcyjnego jako metoda uprawiania filozofii przez księdza profesora Kazimierza Kłósaka*, w: tamże, s. 63–85; A. Olszewski, *Uwagi filozoficzno-logiczne na temat Kłósakowskich implikacji ontologicznych typu redukcyjnego*, [w:] tamże, s. 97–99; S. Wszolek, *Teodycea i metoda. Spór księdza Kazimierza Kłósaka z przedstawicielami Szkoły Lubelskiej*, w: tamże, s. 117–122. Ten ostatni autor przywołuje ks. Stanisława Kamińskiego jako tego, który „na poziomie słownym” był zgodny z Kłósakiem. Okazuje się, że Kamiński we wskazanym fragmencie rozumowanie intuicyjno-redukcyjne rozumie jako sposób „tłumaczenia przyczynowego”, a dodatkowe wyjaśnienia każą w tym rozumowaniu widzieć logiczną dedukcję, a nie redukcję. Por. S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 85. Pozwolę sobie na jedną jeszcze uwagę. Kamiński stwierdza: „I tak, aby wyjaśnić ostatecznie rzeczywistość ujętą jako przygodne istnienie analogicznych (partycypujących) bytów, trzeba przyjąć (jako jedyną rację ontyczną) istnienie Absolutu, czyli bytu koniecznie istniejącego” (tamże). Gdyby to rozumowanie traktować jako redukcję logiczną, z prawdy o istnieniu Absolutu musiałyby wynikać – i zgodnie z wymogiem wynikania jako koniecznym warunkiem rozumowania dedukcyjnego czy redukcyjnego – i istnienie bytów przygodnych. Wówczas nie miałyby one nawet prawa nazywać się przygodnymi, skoro ich istnienie wynikałoby dedukcyjnie, koniecznie, z koniecznego istnienia Absolutu. Nie twierdzę, że jest to bardzo poważny zarzut, ale uważam, że domaga się on przemyślanej odpowiedzi.

<sup>20</sup> K. Kłósak, *Z zagadnień...*, dz. cyt., s. 137. Wszystkie podkreślenia są oryginalne.

Stwierdzenie, że fakt zaistnienia wszechświata można zrozumieć „wyłączenie” przy założeniu istnienia Boga wskazuje na przymus właściwy dedukcji, a nie redukcji. Ponadto pojawia się tu jeszcze trudność dotycząca wynikania. Sformułowanie Kłósaka wskazuje na to, że wynikanie to ma postać: „jeżeli Bóg istnieje i działa, to wszechświat zaistniał”. Poprzednik tej implikacji musiałby mieć nawet bogatszą strukturę w rodzaju: Bóg istnieje, działa i to działa w ten sposób, że zamierza stwarzać wszechświat<sup>21</sup>. Nie jest to jednak koncepcja Boga chrześcijańskiego, który nie musi stwarzać niczego, bo jeśli stwarza, czyni to z własnej woli. Gdzie zatem zwolennik redukcyjnej drogi do Boga umieści tę wolę działania? Czy połączy ją z istotą Boga, czy potraktuje jako rodzaj „reguły pomostowej”<sup>22</sup>, czy umieści ją w poprzedniku implikacji na innej zasadzie? A przede wszystkim, czy całe to rozumowanie nie jest zakamuflowaną dedukcją, która dowodzi, że byt przygodny musi mieć przyczynę w bycie absolutnym? Sądzę, że zwolennicy Kłósaka powinni umieć na te pytania odpowiedzieć, jeśli chcą potrzymać jego koncepcję metodologiczną w filozofii Boga<sup>23</sup>.

Błędy Kłósaka nie były jego specjalnością, bo znajdujemy je nie tylko u niego czy u jego następców, ale też u jego współczesnych. Tak pisze on o pewnym rozumowaniu ks. Ignacego Różyckiego:

Różycki ma tu na uwadze tę formę rozumowania redukcyjnego, jaką jest tłumaczenie fizyczne, przyrodnicze, które przy sprowadzaniu skutku do odpowiedniej przyczyny nie opiera się na własnościach istotowych rzeczy<sup>24</sup>.

W tym krótkim cytacie mamy co najmniej dwa błędy. Najpierw tłumaczenie, jak już wiemy, nie jest „sprowadzaniem skutku do odpowiedniej przyczyny” tylko poszukiwaniem racji dla następstwa<sup>25</sup>. Następnie rozumowanie redukcyjne stosowane w fizyce też nie ma wiele wspólnego z szukaniem przyczyn, raczej szuka się struktur, w których główną rolę odgrywają równania opisujące zależności funk-

---

<sup>21</sup> Nie zaszkodzi zwrócić uwagi na to, że nawet gdy przyjmiemy, iż doszliśmy drogą redukcyjną do tej koniunkcji, to od niej do tezy o istnieniu Boga istnieje droga dedukcyjna – z koniunkcji wynika dowolny jej argument, a w naszym przypadku interesujące nas zdanie: „Bóg istnieje”. Zatem nawet w tak sztucznej strukturze rozumowania redukcyjnego nie uwolnimy się od dedukcyjnych elementów.

<sup>22</sup> Na możliwość istnienia elementów spełniających zapewne rolę tych reguł wskazuje Kłósak, gdy pisze o „mediacji ze strony jakiejś ogólnej wizji filozoficznej”. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 40.

<sup>23</sup> Nasuwa się jeszcze jedno pytanie: dlaczego w rozumowaniu redukcyjnym wychodzącym od faktu istnienia wszechświata dla uzasadnienia wniosku o istnieniu Boga potrzebne jest założenie realistycznej teorii pojęć?

<sup>24</sup> Tamże, s. 307.

<sup>25</sup> Dla przypomnienia: racja może opisywać przyczynę, a skutek następstwo i wtedy tłumaczenie będzie „sprowadzaniem skutku do odpowiedniej przyczyny”, jednak trzeba wcześniej wykazać ten związek racji z przyczyną i skutku z następstwem. Dopóki się tego nie uczyni, nie wolno tłumaczenia, w sensie logicznym, traktować jako drogi od skutku do przyczyny.

cjonalne, a nie przyczynowe. W takim strukturalnym ujęciu przyczynowość nie jest pojęciem pierwotnym, ale wtórnym, opartym na czasowej ewolucji struktur. To zapewne kwestia do szerszej dyskusji, ale traktowanie nauk przyrodniczych jako wiedzy o sprowadzaniu skutków do przyczyn z pewnością nie oddaje ich istoty. Na zakończenie uwag dotyczących struktury implikacji redukcyjnych u ks. Kłósaka jeszcze jedna jego wypowiedź:

Pojęcie tych implikacji utworzyłem poszerzając koncepcję implikacji testowych, jaką przyjmuje Hempel. Metodolog ten zna tylko implikacje testowe typu dedukcyjnego. Ponieważ jednak obok rozumowania dedukcyjnego mamy rozumowanie redukcyjne, dlatego można jeszcze wyróżnić implikacje testowe typu redukcyjnego, do których dochodzi się w trakcie tłumaczenia, wyjaśniania. Te implikacje nie muszą należeć w swej treści do dziedziny poznania naukowego w znaczeniu węższym. Jeżeli jest możliwe poznanie z zakresu filozofii ściśle rozumianej, poznanie ontologiczne, można wyodrębnić implikacje testowe typu redukcyjnego, które byłyby wyrazem poznania ontologicznego. W naszym przypadku chodzi o ontologiczne w znaczeniu szerszym implikacje testowe typu redukcyjnego<sup>26</sup>.

Najpierw zwrócę uwagę na pewne własne przeoczenie, które przydarzyło się też innym czytelnikom Kłósaka. Otóż pojęcie implikacji typu redukcyjnego odnosi on nie do implikacji, w powszechnie przyjętym znaczeniu, jako związku między dwoma zdaniem lub funkcjami, ale jako jedno z tych zdań będących zatem poprzednikiem albo następnikiem implikacji. Ta terminologiczna innowacja raczej nie prowadzi do poważniejszych błędów w odczytaniu propozycji metodologicznych Kłósaka, bo związek jego implikacji typu redukcyjnego z implikacjami w logicznym znaczeniu nadal jest ścisły. Jednak wydaje się ono nieuzasadnione i chyba za mało uwydatnione, skoro czytelnicy biegli w filozofii i logice potrafili to przeoczyć<sup>27</sup>. Na to nowe znaczenie implikacji u Kłósaka zwrócił uwagę Kazimierz Mikucki<sup>28</sup>. Jak wyżej stwierdziłem, zmiana znaczenia nie jest wielka, jednak trudno znaleźć uzasadnienie dla takiego słowotwórstwa, które wprowadza tylko większy zamęt, a nie prowadzi do żadnej nowej wiedzy. Można ponadto przypuszczać, że to nowe znaczenie miało niebezpieczny wpływ na błędy, o których tutaj się zajmujemy. Kłósak mówiąc o implikacjach, ma na myśli zdania, a najczęściej zapomina o wynikaniu czy o implikacjach w sensie związku logicznego. Prowadzi to do sytuacji, w których umyka mu to, co w rozumowaniach najważniejsze, czyli ich podstawa, jaką jest wynikanie albo implikacja, najczęściej formalna. Dla mnie

<sup>26</sup> K. Kłósak, *Z teorii i metodologii...*, dz. cyt., s. 150. Por. tamże, s. 48.

<sup>27</sup> Por. np. J. Turek, art. cyt., s. 67 (pisze o „metodzie implikacji redukcyjnych”); J. Życiński, art. cyt., s. 90–91; A. Olszewski, art. cyt., s. 99–100.

<sup>28</sup> Por. K. Mikucki, *Odkrywanie implikacji ontologicznych w koncepcji filozoficznej ks. prof. Kazimierza Kłósaka*, [w:] A. Latawiec, G. Bugajak, red., *Mysł filozoficzna Księdza Profesora Kazimierza w dwudziestą rocznicę śmierci*, Warszawa 2004, s. 119–120.



to kolejny przykład zaczarowania przez język, który miał przecież służyć temu, by lepiej opisywać rzeczywistość, a tymczasem stworzył dla niej zasłonę.

W przytoczonym cytacie pojawia się jeszcze inna, tym razem poważna, trudność. Implikacje testowe typu dedukcyjnego to po prostu zdania, które wynikają z jakiejś teorii czy hipotezy i są potwierdzane lub obalane doświadczalnie. Tak dokonuje się na przykład sprawdzanie teorii naukowych. Czym jednak mogą być «implikacje testowe typu redukcyjnego»? Przecież drogą redukcyjną wychodząc od faktów dochodzimy do teorii, a teorie nie są «implikacjami testowymi». Przeciwnie, to z nich te «implikacje testowe» się dedukuje. W przytoczonym cytacie Kłósak pojęcia implikacji testowych typu redukcyjnego używa aż trzy razy, nie jest to więc przypadkowe niedopatrzenie, ale utwierdzony termin. Jest to albo wyraźny błąd, albo jakaś kolejny neologizm składniowy, którego znaczenie pozostanie tajemnicze dopóki czytelnik nie trafi na odpowiednie objaśnienie, jakie być może odsłoni jego trywialność i możliwość znalezienia znanego synonimu. Prawdopodobnie jednak rozważany termin jest kolejnym przykładem oksymoronu, który próbuje godzić przeciwstawne pojęcia. Być może da się go zinterpretować niesprzecznie, ale wtedy zapewne będzie oznaczał coś dobrze znanego pod inną nazwą. Kłopot z terminologią Kłósaka polega między innymi na tym, że nie wiadomo z góry, których terminów używa on konsekwentnie jednoznacznie, a którym zmienia znaczenia w zależności od kontekstu i potrzeby. Taka niekonsekwencja nie jest niczym dziwnym, zdarza się, choć raczej rzadko, nawet dobrym filozofom analitycznym, którzy posługują się słownikowym językiem filozofii i logiki, zaś własne pojęcia wprowadzają przy pomocy definicji syntetycznych. U filozofa, który jak Kłósak nie rozumie zbyt dobrze logiki, takiej niekonsekwencji nie należy się dziwić, ale raczej jej oczekiwać. Kolejnym przejawem tej niekonsekwencji jest wypowiedź Kłósaka na temat redukcyjnej drogi do tezy o istnieniu Boga:

[...] z przesłanki, która wyraża określone następstwo (np. występowanie ruchu w świecie), nie wynika, ściśle mówiąc, wniosek podający rację, jaką jest twierdzenie o istnieniu Boga. Wynikanie zachodzi od racji do następstwa, a nie odwrotnie. Tezę o istnieniu Boga wprowadzamy dlatego tylko, że jedynie jej przyjęcie pozwala nam na ostateczne wytłumaczenie tego, co twierdzimy w przesłankach. Musimy również zauważyć, że z wniosku o istnieniu Boga nie wynika stan rzeczy uwzględniony w przesłankach. Wszak ten stan rzeczy nie przedstawia się nam ani bezpośrednio, ani pośrednio jako konieczny korelat istnienia Boga, o którym jest mowa we wniosku wyrażającym rację rozumowania. Skoro nie ma w nim obustronnego wynikania, dlatego w dalszej konsekwencji odpada w jego przypadku możliwość równoważności z przyjętą racją wszystkich (nierównoważnych) jej następstw, jakie dają się przewidzieć<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> K. Kłósak, *Z zagadnień...*, dz. cyt., s. 84.

Ujawnienie wszystkich niekonsekwencji tego fragmentu wymagałoby dłuższych wywodów, spróbuję zatem uchwycić najważniejsze. Wyodrębnijmy elementy związku logicznego, czyli rację i następstwo. Są to: racja – „istnieje Bóg”, następstwo – „w świecie występuje ruch”. Teraz przepisemy dwa zdania z cytatu podstawiając w odpowiednich miejscach informację o racji i następstwie. (1) „Wynikanie zachodzi od racji do następstwa, a nie odwrotnie”. (2) „Musimy również zauważyć, że z wniosku o istnieniu Boga nie wynika stan rzeczy uwzględniony w przesłankach”. (2a) (po podstawieniu za termin „wniosek” terminu „racja” a za „przesłanki” – „następstwo”) „Musimy również zauważyć, że z racji nie wynika następstwo”. Między zdaniami (1) i (2a) zachodzi sprzeczność. Nie jest to raczej sprzeczność przypadkowa, ale taka, która jest u podstawy metodologii ks. Kłósaka, tutaj jedynie została, zapewne nieświadomie, wypowiedziana wyraźnie.

Takie stwierdzenie w zasadzie powinno kończyć ocenę zastosowania logiki klasycznej – bo o takiej tylko Kłósak mówi – w metodologii naszego autora, ale może warto skorzystać z intuicji św. Tomasza, który uważał, że największym błędem, jaki może się pojawić w filozofii lub teologii jest herezja, natomiast sprzeczność jest mniej groźna. Z punktu widzenia logiki, im więcej zdań, twierdzeń, tym większa groźba pojawienia się sprzeczności i tym łatwiej ją wyeliminować, oczywiście pod warunkiem, że wiemy, gdzie ta sprzeczność się pojawiła i że jej przyczyną stało się mało istotne zdanie, które łatwo wycofać z dyskursu. Z Kłósakiem jest trudniejsza sprawa, bo u niego sprzeczności pojawiają się w wielu miejscach i dotyczą zasadniczych aspektów jego myśli. Tym niemniej warto się zastanowić, jak można uratować choć niektóre rozumowanie tego filozofa przed sprzecznością. Najpierw zwróćmy uwagę na to, że jego stwierdzenia są w zasadzie słuszne, gdyż ani ze zdania «istnieje Bóg» nie wynika zdanie «w świecie występuje ruch», ani nie zachodzi wynikanie odwrotne. A jednak istnieje dowód<sup>30</sup>, albo droga, z ruchu – *ex motu*. W takim razie niektórzy filozofowie są przekonani, że jednak można dojść, i to drogą dedukcyjną, od stwierdzenia ruchu do stwierdzenia istnienia Boga. W tym celu przyjmują oczywiście inne przesłanki, ontologiczne, na przykład mówiące o konieczności istnienia czynnika poruszającego i o skończoności łańcucha poruszających i poruszanych<sup>31</sup>. Tym sposobem dochodzą do twierdzenia o istnieniu nieporuszonego poruszcyciela, którego utożsamienie z Bogiem jest przedmiotem innego rozumowania.

<sup>30</sup> Po formalizacjach tego argumentu, możemy go formalnie uznać za dowód, choć pod względem materialnym na pewno nie spotyka się on z powszechnym uznaniem.

<sup>31</sup> Między tymi przesłankami też zachodzi sprzeczność, która jest eliminowana przy pomocy kolejnych założeń ograniczających dziedzinę zastosowania tych przesłanek. Por. J. Bocheński, *Pięć dróg*, [w:] J. Bocheński, *Logika i filozofia*, dz. cyt., s. 479.

Teraz powstaje pytanie, czy w podobny sposób można odtworzyć wynikanie w odwrotnym kierunku. Gdyby przyjąć koncepcję Kłósaka i jego zwolenników, byłoby to konieczne. Wtedy jednak, przy uznaniu również wyżej opisanego wynikania, otrzymalibyśmy albo bezpośrednią równoważność, albo można by ją było łatwo skonstruować. Wystarczy wykorzystać następujące prawo logiki:

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

Formułę tę zinterpretujemy następująco:  $p$  – w świecie występuje ruch,  $q$  – istnieje Bóg,  $r$  – pozostałe założenia w dowodzie *ex motu*,  $s$  – pozostałe założenia pozwalające z istnienia Boga wnioskować o występowaniu ruchu. Po spełnieniu założeń ujętych w poprzedniku otrzymujemy wniosek, że jeśli uznamy dodatkowe założenia wnioskowań w obu kierunkach, to między rozważanymi zdaniami, zwanymi przez Kłósaka raczej na wyrost, racją i następstwem, pojawi się równoważność. Jednak, co już wcześniej stwierdziłem, trudno sobie wyobrazić jakieś sensowne założenia, które by mogły umożliwić wnioskowanie od zdania  $q$  do  $p$ . Ponadto nawet przy mocnych, albo dziwnych, założeniach trudno się zgodzić na równoważność twierdzeń dotyczących istnienia Boga i występowania ruchu w świecie. Chyba by to prowadziło do jakiejś skrajnej postaci panteizmu, ale niech to pozostanie jako domysł, skoro zwolennicy tłumaczenia jako drogi do prawdy o istnieniu Boga nie podają przesłanek oznaczonych tu symbolem  $s$ .

W obecnej sytuacji jestem skłonny, i to zdecydowanie, do przyjęcia stwierdzenia, że w argumentacji za istnieniem Boga dowód eliminuje tłumaczenie, a tłumaczenie eliminuje dowód, czyli albo uznamy, że dobrym argumentem jest dowód, albo że jest nim tłumaczenie, nie zaś oba jednocześnie. Kłósak jest o tyle konsekwentny, że odrzuca dowód, a przyjmuje tłumaczenie, są jednak autorzy, którzy obie drogi chcą uznać za poprawne. Ci ostatni powinni zdać sprawę z tego, jak udaje się im unikać pułapki panteizmu<sup>32</sup>. Dla mnie dowody istnienia Boga nie są całkowicie przekonujące, ale mimo tego jestem przekonany o ich wyższości wobec tłumaczenia. Dla jasności przypomnę, że wiele rozumowań, nazywanych przez Kłósaka redukcyjnymi uważam za dedukcyjne, choć nie zawsze w sensie klasycznym. Nigdy też autor ten nie wskazuje zbioru przesłanek oznaczonych tutaj literką  $s$ . W tej sytuacji próbę opracowania tego zbioru przesłanek pozostawię zwolennikom tłumaczenia, gdyż osobiście nie wierzę w ich istnienie. Po prostu ze

<sup>32</sup> Wprawdzie Jan Franciszek Drewnowski uważał, że ludzki umysł może się wznieść najwyżej do panteistycznej wizji Boga, dopóki nie wspomogą go teologia, która wskaże mu transcendencję, ale mimo tego nie znajdujemy u niego śladów równoważności, które grożą zwolennikom „syntetycznej”, jeśli tak można powiedzieć, koncepcji argumentacji za istnieniem Boga, czyli takiej, która łączy dedukcję i redukcję. Por. Z. Wolak, *Koncepcje analogii w Kole Krakowskim*, Tarnów 2005, s. 206–209.

zdania: „Bóg istnieje” nie wynika nic poza samym tym zdaniem. Wszystkie przesłanki pozwalające na wnioskowanie, będą jak podejrzewam sztuczne czy nawet fałszywe, a nawet gdyby były prawdziwe i łatwe do przyjęcia, sprawią, że droga do twierdzenia o istnieniu Boga nie będzie czysto redukcyjna, ale będzie zawierać elementy dedukcji, jak to wyjaśniłem w przypisie zamieszczonym kilka stron wcześniej.

### **Jak zyskać pewność? Prawdy uniesprzeczniające**

Prezentacja metody rozumowań redukcyjnych w filozofii przez ks. Kłósaka jest, można powiedzieć, „niemonotoniczna”. Każda nowa informacja może prowadzić do nowych wniosków i anulować te, które mogliśmy otrzymać na podstawie wcześniejszych informacji. Jeśli zatem czytelnik uzna, że mimo niedoskonałości filozoficzne propozycje ks. Kłósaka pozostają wystarczająco ważne, przy lekturze prac tego myśliciela czeka go wiele niespodzianek. Biorą się one z możliwości analizy różnych fragmentów metodologii filozofii prowadzącej do przeciwnych sobie wniosków. Te analizy łatwo uwydatniają niespójności, które wcześniej mogły być trudniejsze do dostrzeżenia. Przykładem tego jest szukanie przez Kłósaka sposobu uczynienia pewnymi wniosków osiągniętych przy zastosowaniu tłumaczenia. Już taki zamiar jest mocno podejrzany, bo w jakim celu mielibyśmy posługiwać się redukcją w celu otrzymania twierdzeń tylko prawdopodobnych, gdybyśmy posiadali sposoby na uczynienie tych twierdzeń pewnymi. Rozważanie takiej możliwości właściwie wskazuje na to, że drogą do twierdzeń otrzymanych jakoby redukcyjnie nie było jednak tłumaczenie, ale jakieś inne rozumowanie.

Kłósak rozważa możliwość uzasadnienia swoich implikacji redukcyjnych na drodze dowodu nie wprost, czyli apagogicznego<sup>33</sup>. W rzeczywistości dowód ten jest przez niego i przez wielu filozofów używany niemal bezustannie, tyle że nie w sensie formalnym. Przejawem tego jest stwierdzenie, że należy przyjąć jakąś tezę, która „uniesprzecznia” pewną teorię filozoficzną. Kłósak tak pisze o ks. Różyckim, solidaryzując się z jego argumentem:

Z przedstawionych przezeń wywodów wynika, że założenie o istnieniu Boga jest (...) jedynym założeniem, które może nam dać ostateczne wytłumaczenie obiektywne dla istnienia znanych nam z doświadczenia bytów, rozpatrywanych w tym, co jest dla nich najbardziej charakterystyczne, zasadnicze, i może nas uchronić w filozoficznych wypowiedziach o nich przed uwikłaniem się (zawsze pośrednim i w zrelatywizowaniu do określonego systemu) w sprzeczność logiczną. Ta druga właściwość rozpatrywanego założenia

<sup>33</sup> Por. K. Kłósak, *Słowo wstępne*, „Z zagadnień Filozofii Przyrodznawstwa i Filozofii Przyrody” 1 (1976), s. 12–13.

usuwa wszelkie wątpliwości, jakie mogłyby jeszcze narzucać się w jego przedmiocie<sup>34</sup>.

W tym cytacie Kłósak zupełnie poprawnie wyjaśnia naturę dowodu apagogicznego, czyli przez sprowadzenie do sprzeczności (*reductio ad absurdum*). Można tę ideę bliżej wyjaśnić przy pomocy prawa:

$$(p \wedge \sim q \equiv p \wedge \sim p) \rightarrow (p \rightarrow q)$$

Prawo to stwierdza, że jeśli po dołączeniu do teorii *p* zaprzeczonego założenia *q* otrzymamy sprzeczność, to z teorii wynika to założenie. W przytoczonym cytacie podano jeden z licznych przykładów takiego ujęcia „założenia” o istnieniu Boga czy innych tez filozoficznych. Rozumowanie, które prowadzi do prawdziwości takich tez jest dedukcyjne, a nie redukcyjne, mimo że Kłósak i inni używają pojęć związanych z tym dowodem także w kontekście wypowiedzi o rozumowaniach redukcyjnych. Również posłużenie się terminem „założenie” jest w tym kontekście trochę mylące. Zwykle założenie staje się częścią teorii i w oczywisty sposób z niej wynika, czyli dołączenie zdania sprzecznego z tym założeniem prowadzi też do sprzeczności w teorii. Natomiast tutaj teza nazwana przez Kłósaka „założeniem” jest dodatkowym zdaniem spoza teorii. Przedmiotem badania są relacje tego zdania z teorią, która jest uznana za niesprzeczną.

Ostatnie zdanie poprzedniego akapitu przedstawia zwykłą sytuację związaną z dołączaniem nowych tez do teorii. Nasuwa się jednak nieodparte podejrzenie, nie tylko na podstawie przytoczonego cytatu, że Kłósak rozumie swój argument nieco inaczej niż zostało to ujęte w ostatniej formule opisującej zasadę dowodu apagogicznego. Wydaje się, że uważa on, iż w rozważanych przez niego teoriach filozoficznych pojawi się sprzeczność dopóki nie przyjmiemy tezy o istnieniu Boga, czyli sprzeczność ta zniknie po uznaniu istnienia Boga, mimo że wcześniej nie była przyjmowana teza o Jego nieistnieniu. Taka sytuacja jest jednak niemożliwa, o czym przypomina następujące prawo logiki wynikające z jej monotoniczności:

$$(p \equiv p \wedge \sim p) \rightarrow (p \wedge q \equiv p \wedge \sim p)$$

Prawo to przypomina o tym, że jeśli jakaś teoria jest spreczna, to po dołączeniu do niej dowolnego zdania, sprzeczność pozostaje. Jakaś teza może uniesprzeczniać teorię tylko w ten sposób, że usuniemy z tej teorii zdanie sprzeczne, albo przeciwne, z tą tezą, nie można zaś tego dokonać tylko przez dołączenie jakiegokolwiek „założenia”. Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną wypowiedź Kłósaka dotyczącą sprzeczności logicznej:

<sup>34</sup> K. Kłósak, *Z zagadnień...*, dz. cyt., s. 81.

Jest to argumentacja, w której dochodzi się do założenia istnienia pierwszej przyczyny, jaka jest niezbędna dla ostatecznego wytłumaczenia istnienia znanych nam z doświadczenia bytów – tej pierwszej przyczyny, której zaprzeczenie w jej istnieniu implikuje zaprzeczenie istnienia owych bytów, czyli sprzeczność logiczną. Po linii takiej argumentacji, prowadzącej do założenia istnienia Boga jako jedynej racji uniesprzeczniającej nasze filozoficzne wypowiedzi egzystencjalne o świecie empirycznym, staram się iść w niniejszych studiach<sup>35</sup>.

Jeśli zaprzeczenie istnienia Boga implikuje zaprzeczenie istnienia bytów znanych nam z doświadczenia, to mamy tu zwykłe rozumowanie dedukcyjne prowadzące do tezy mówiącej o istnieniu Boga: skoro (jeżeli nie ma Boga, to nie ma znanym nam bytów), to (skoro znane nam byty istnieją, istnieje Bóg). Jest to zastosowanie znanego prawa transpozycji. Ponadto implikacja podana przez Kłósaka raczej nie zachodzi: z istnienia znanych nam bytów nie wynika istnienie Boga, wystarczy spojrzeć na którąkolwiek analizę logiczną argumentu z przyczyn sprawczych, aby sobie uświadomić konieczność innych przesłanek, m.in. metafizycznych. Sprzeczność pojawi się wtedy, gdy do tego całego zbioru przesłanek dołączymy zaprzeczenie wynikające z tego zbioru zdania mówiącego o istnieniu Boga. Będzie to sprzeczność dotycząca całego tego zbioru, do którego należą: prawda o istnieniu znanych nam bytów, dodatkowe przesłanki dowodu, zdanie przeczące istnieniu Boga. Nie będzie to natomiast sprzeczność między zdaniami wyróżnionymi przez Kłósaka. Kłósak chyba zdawał sobie sprawę z tego, o czym tutaj piszę i dlatego mój zarzut dotyczy nie tyle błędu rzeczowego, czyli braku zrozumienia istoty dowodu nie wprost, ale braku umiejętności posługiwania się językiem logiki, z której chciał uczynić główne narzędzie swojej metodologii.

Podsumowując ostatni cytat można powiedzieć, że ks. Kłósak deklaruje posługiwanie się metodą dedukcyjną, którą będzie nazywał tłumaczeniem, czyli metodą redukcijną. Ta sprzeczność w terminologii logicznej będzie jeszcze wzmocniana pojęciem „ostatecznego wytłumaczenia”, które nie ma odpowiednika ani w logice, ani w klasyfikacji rozumowań. W logice w pewnym sensie aksjomaty mogłyby zasługiwać na takie miano, ale Kłósak nie szuka przecież aksjomatów, tylko racji dla stwierdzeń egzystencjalnych.

Nie jestem przeciwnikiem życzliwej interpretacji prac filozoficznych, o ile taka interpretacja służy temu, by na podstawie wypowiedzi autora, nierzadko rozproszonych, złożyć spójny zestaw twierdzeń dotyczących jakiegoś zagadnienia. Jeśli jednak troska o taką spójność wymagałaby wycofania wielu wypowiedzi danego filozofa, albo wyraźnej zmiany ich sensu, zmiany tak daleko idącej, że jej zgodność z intencją autora byłaby już nie tyle domniemana, co naciągana, to

<sup>35</sup> Tamże, s. 85.

wówczas życzliwość mogłaby się zmienić w oszukiwanie. Moja krytyka poglądów metodologicznych ks. Kłósaka może być miejscami uznana chyba za zbyt docieklivą, ale trudno mi nie dostrzegać dystansu, jaki dzieli wiedzę i umiejętności logiczne ks. Kłósaka od tych, którą posiadało Koło Krakowskie.

### Szukanie równoważności

Innym sposobem utwierdzenia tez otrzymanych w efekcie tłumaczenia może być, zdaniem Kłósaka, stwierdzenie równoważności między racją i jej następstwem. Pisz o tym następująco powołując się na Hempła:

W terminologii Karola G. Hempła powiedzielibyśmy, że o równoważności między racją a jej następstwem może być mowa dopiero wtedy, gdy okaże się, że iloczyn logiczny wszystkich możliwych, potwierdzonych empirycznie lub teoretycznie, implikacji testowych owej racji jest jej równoważny<sup>36</sup>.

Trudno sobie wyobrazić inne zastosowanie tej zasady niż w indukcji zupełnej, której wykorzystanie trudno sobie z kolei wyobrazić w filozofii Boga. Trzeba przyznać, że uzyskać jasność w różnorodnych zastosowaniach logiki nie zawsze jest łatwo, bo i sami logicy mogą popełniać różnie nieścisłości. Na przykład Kłósak cytuje następujący fragment z *Logiki* Tadeusza Czeżowskiego: „(...) koniunkcja bowiem wszystkich (nierównoważnych) następstw pewnej racji jest jej równoważna”. W przypadku indukcji zupełnej takie ujęcie równoważności byłoby zrozumiałe, choć nie do końca poprawne, o czym za chwilę. W rachunku zdań trudniej stwierdzić, jaka byłaby zasada poszukiwania takiej koniunkcji, choć na pierwszy rzut oka nasuwa się postać normalna koniunkcyjno-alternatywna. Jednak w obu przypadkach nieścisłością jest wykluczenie następstw równoważnych, o czym przypomina prawo:  $(p \equiv q) \rightarrow (p \equiv p \wedge q)$ . Jest zrozumiałe, że w praktycznych zastosowaniach logiki nie będziemy się w rozważanym zagadnieniu zajmować równoważnymi następstwami racji, ale ich formalne wykluczenie byłoby błędem. Tekst Czeżowskiego zwraca uwagę na aspekty pragmatyczne, ale Kłósak zdaje się to wykluczenie traktować jako zakaz formalny. Jednak na tym etapie analizy jego poglądów to zbyt drobna kwestia, żeby się nią dłużej zajmować.

### Kilka uwag o krytykach i zwolennikach ks. Kłósaka

W tym krótkim artykule i przy raczej pobieżnych studiach nad myślą ks. Kłósaka trudno szerzej rozprawiać na temat odbioru jego filozofii i metodologii przez innych. Dodatkową trudnością jest niespójność poglądów ks. Kłósaka, co może

<sup>36</sup> Tamże, s. 84.

prowadzić do dwojakiemu odbioru. Pierwszy będzie polegał na akceptacji tych poglądów i ich kontynuacji, która z racji tej niespójności będzie mogła przebiegać w różnych kierunkach i zaprowadzi także do sprzecznych poglądów. W przypadku kontynuatorów ks. Kłósaka należy podejrzewać, że z racji błędów przez niego popełnionych, sprzeczności będą się pojawiać także wewnątrz poglądów poszczególnych autorów. Groźba takiej sytuacji jest dodatkową zachętą do podjęcia drugiego sposobu odbioru twórczości naszego autora, mianowicie krytyki błędów i nieścisłości w jego pracach i poglądach. Taką głównie przyjąłem postawę w tym artykule i sądzę, że jest ona nie tylko dopuszczalna, ale wręcz konieczna, bo jeśli z poglądów Kłósaka można wyciągnąć jakieś wartościowe elementy, to najpierw trzeba je oczyścić z błędów. Józef Turek pisze<sup>37</sup>, że jedną z najbardziej skrajnych opinii negatywnych na temat koncepcji filozofii Kłósaka wyraził ks. Michał Heller, który stwierdził:

(...) wielka słabość tych badań ks. Kłósaka polega m.in. na tym, że nie wszedł on w nich poza pewną receptę, nie pokazał, jak teoria ta w rzeczywistości funkcjonuje. I dlatego osobiście uważam, że była ona pewną – z góry skazaną na niepowodzenie – próbą połączenia tradycyjnego tomizmu z pewnymi implikacjami wynikającymi z nauk przyrodniczych. Wszelkie tego rodzaju próby są, moim zdaniem, niewykonalne<sup>38</sup>.

Moim zdaniem, również ta recepta była niewłaściwa, choć zarzut Hellera dotyczący braku jej zastosowania nadal pozostaje słuszny, bo próby zastosowania nawet błędnej metody mogłyby doprowadzić do jakichś wyników, a przy okazji posłużyłyby do naprawienia metodologii. Wprawdzie u Kłósaka znajdujemy próby zastosowania implikacji typu redukcyjnego, ale moim zdaniem są to przykłady dedukcji, a nie redukcji.

Prawdopodobnie metody redukcyjne można by wykorzystywać w filozofii, ale wymagają one dobrego opracowania i zrozumienia. Na przykład Anna Lemańska, zwolenniczka metodologii ks. Kłósaka, pisze o nim: „zwrócił uwagę, że (...) uzasadnienie na terenie filozofii odbywa się głównie za pomocą rozumowań redukcyjnych. Rozumowania dedukcyjne spełniają nieco mniejszą rolę, gdyż teorie filozoficzne nie są systemami dedukcyjno-aksjomatycznymi”<sup>39</sup>. Takie stwierdzenie można uznać za słuszne, ale jest ono trochę niebezpieczne. Częściej stosowaną metodą może być rzeczywiście redukcja niż dedukcja, ale przecież owocem stosowania redukcji jest racja, z której dedukcyjnie wynikają zdania wyjściowe

<sup>37</sup> Por. J. Turek, art. cyt., s. 81.

<sup>38</sup> M. Heller, *Filozofia jest przygodą człowieka będącego w drodze*, [w:] A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtyśiak, red., *Rozmowy o filozofii*, Lublin 1996, s. 231.

<sup>39</sup> A. Lemańska, *Głos w dyskusji*, w: Z. Liana, A. Michalik, red., *Filozofia a nauka...*, dz. cyt., s. 41.



i powinno wynikać wiele innych. Innymi słowy, rezultatem stosowania uzasadnienia redukcyjnego jest wynikanie dedukcyjne. Do tego dorzucmy, że praktycznie nieodłącznym uzupełnieniem tłumaczenia jest sprawdzanie, o którym ks. Kłósak niejasno mówił choćby przy poszukiwaniu implikacji testowych w celu określenia formuły równoważnej z racją. W tej sytuacji metodologia Kłósaka powinna być właśnie drogą do teorii filozoficznych jako systemów dedukcyjnych.

Istnieje pewna grupa zwolenników myśli ks. Kłósaka, która interpretuje jego filozofię nie tyle życzliwie, co entuzjastycznie. Sądzę, że ich entuzjazm domaga się pewnego zrównoważenia w postaci krytyki błędów, jakie się mu przydarzyły. Wiemy bowiem, jak łatwo takie błędy bywają dziedziczone przez następców.

\* \* \*

Ks. Kazimierz Kłósak był bez wątpienia ważnym myślicielem w powojennej polskiej filozofii chrześcijańskiej. Miał ambicję wzbogacenia tradycyjnego tożsamości przez współczesną naukę i logikę. Twierdzi się, że „jako jeden z pierwszych filozofów chrześcijańskich w Polsce zapoznał się z dorobkiem metodologicznym Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i starał się jej osiągnięcia, zwłaszcza wypracowaną w Szkole klasyfikację rozumowań, zastosować do teodycei”<sup>40</sup>. Mam nadzieję, że udało mi się w tym raczej pobieżnym – i z punktu widzenia obfityści i wielostronności dorobku naukowego ks. Kłósaka – i artykule wykazać, że jego znajomość logiki, a przede wszystkim umiejętność jej stosowania, była niewystarczająca. Świadomość logiczna ks. Kłósaka wypada szczególnie blado w porównaniu z Kołem Krakowskim, które tworzyli myśliciele chrześcijańscy należący do wspomnianej Szkoły. Wystarczy przeczytać uwagi Kłósaka na temat klasyfikacji rozumowań przedstawionej przez ks. Jana Salamuchę i porównać je z tym, co napisał sam Salamucha, aby dostrzec przepaść, jaka dzieliła tych uczonych z punktu widzenia znajomości logiki<sup>41</sup>. Z tego, co dotychczas się dowiedziałem na temat ks. Kłósaka wynika, że wielu czytelników uznaje jego autorytet logiczny. Mam nadzieję, że spostrzeżenia, jakie udało mi się zmieścić niniejszym artykule będą pewną zachętą do bardziej krytycznej lektury prac tego filozofa.

<sup>40</sup> S. Wszółek, art. cyt., s. 118.

<sup>41</sup> Por. K. Kłósak, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, Warszawa 1955, s. 7; J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, [w:] J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Lublin 1997, s. 232–235.

## A few critical remarks on Kazimierz Kłósak's philosophical terminology

Kazimierz Kłósak's priest has been definitely an important philosopher in the post-war Polish Christian philosophy. His aim was to enrich the traditional Thomism with the contemporary science and logic. It is stated that "as one of the first Christian philosophers in Poland he was acquainted with the methodological works of Lvov-Warsaw School. He wanted to implement its achievements, first of all the classification of reasoning developed in this School, in the context of theodicy"<sup>42</sup>. It is hoped, from the point of Kłósak's amount and many-sidedness of his achievements, this article depicts that his knowledge of logic and first of all his skills in its implementation, were insufficient. Kłósak's logical consciousness seems to be not really good in comparison with the Cracow Circle involving Christian philosophers who were the members of the School previously mentioned. It is enough to read Kłósak's remarks on the classification of reasoning presented by Jan Salamucha and compare it with the works written by priest Salamucha himself. Then, there is a gap noticeable dividing these scientists in regard to the knowledge of logic<sup>43</sup>. As far as I know, many readers consider Kłósak as an authority in logic. I hope that the reflections presented in this paper will encourage other to read critically the works of this philosopher.

---

<sup>42</sup> S. Wszolek, art. cyt., p. 118.

<sup>43</sup> Compare with K. Kłósak, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny (In the search of the first reason)*, Warszawa 1955, p. 7; J. Salamuch, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu (Aristoteles' and Thomas' from Aquinas concept of deduction)*, In: J. Salamuch, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne (Knowledge and faith. A selected philosophical papers)*, Lublin 1997, p. 232–235.

LESZEK ŁYSIEN

---

## Władysława Tatarkiewicza myślenie uładzone

Za mój obowiązek pisarza mam przede wszystkim: wyłożyć rzecz prosto i jasno. Uważam za ciężki zarzut, gdy ktoś mi powie, że mnie nie zrozumiał. Bo raz jeszcze to powtórzę: aby twierdzenie czy pojęcie przeszło z umysłu piszącego (czy mówiącego) do umysłu czytającego (czy słuchającego), musi być dokonana pewna praca, a sądzę, że jest lepiej, gdy ją wykona piszący (czy mówiący). W myśl tego sam postępowałem. [...] Nie trzeba oczekiwać od uczonego genialnych pomysłów, ale można i trzeba oczekiwać i domagać się ładu. Ładu w myśleniu i pisaniu. Ładu i jasności. Inteligencja i smak są dezyderatami, ale ład jest obowiązkiem uczonego” (W. Tatarkiewicz, *Zapiski do autobiografii*).

Przypisuje się Tomaszowi z Akwinu aforyzm następujący: *Multum affirma, pauca nega, frequenter distingue* (wiele potwierdzaj, mało zaprzeczaj, często rozróżniaj). Profesor W. Tatarkiewicz (historyk filozofii, teoretyk i historyk estetyki, sztuki, etyki) z pewnością podpisałby się pod tą myślą, jako że obecna jest wyraziście w całym jego dziele filozoficznym. Uprawiał filozofię w duchu pluralizmu, ale nie postmodernistycznej gmatwaniny (wyrażonej w metaforze „kłacza”) ludzkiego myślenia nigdy niewyczerpanego, bez wyjścia, bez wyraźnie zaznaczonych granic. Świat jest wieloraki, postawy ludzkie, wartości, różnorodne. Stąd też ogarnięcie umysłem owego świata, ludzi, wartości, domaga się spojrzenia uważnego, żywego, elastycznego, wyzbytego ślepoty dogmatycznej, ale też zorientowanego na ład i przejrzystość. Omawiając okresy filozofii europejskiej, kierunki myślenia, podkreślał będzie istnienie wielości rozwiązań spraw ludzkich, pośród których są również filozoficzne, ale nie ich bezgraniczną wielość. Raczej liczba tych rozwiązań jest niewielka. Nie ma jednej filozofii, ale nie ma też nieskończenie wiele możliwych filozofii. Owszem, jest kilka zasadniczych poglądów, z których to je-

den, to znów inny ma przewagę, i które, gdy nawet chwilowo zaginą, to jednak prędzej czy później powrócą<sup>1</sup>. We *Wspomnieniach* zanotuje:

Wielkimi zaletami umysłu jest zarówno dar odrębnego, nowego patrzenia na rzeczy, jak dar ładu. Myślę, że zasłużyli się dla nauki i pchnęli ją na nowe tory nie tylko geniusze, ale też sumienni pracownicy. Historia myśli ludzkiej nauczyła mnie, że wiele przełomowych twierdzeń było nie tworem geniusza, lecz szczęśliwego ukształtowania umysłu, a także szczęśliwej sytuacji, która dojrzała do odkryć i przejścia na nową drogę myślenia<sup>2</sup>.

Tatarkiewicz zrzeka się jednak zbudowania obejmującego całość rzeczywistości systemu (na miarę systemów Spinozy, Leibniza, Hegla), pochylając się jednak z uwagą i niekłamana sympatią nad rozproszonymi okruciami prawdy zawartymi w myślach poszczególnych filozofów. Wyznaje:

Rozważania nad bytem i wszechświatem napełniają mnie zarówno lękiem jak nieufnością. Zajmowałem się – jako historyk – tym, co wielcy myśliciele sądzili o bycie i wszechświecie, ale to co innego, niż wypowiadać się samemu. Jeżeli sam się wypowiadałem o świecie, to tylko o jego niektórych własnościach i wartościach: moralnych i estetycznych, usiłując je uprościć i rozwikłać; jednakże myśli mych nigdy nie rozwijałem w system. Pisząc o najogólniejszych kategoriach etyki i estetyki, dawałem ich przykłady, ale w system ich nie zebrałem<sup>3</sup>.

W wypowiedzi tej pobrzmiwa skromność intelektualna Profesora, a jednocześnie wierność zdrowemu rozsądkowi. Tym razem, z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać należy, podejrzliwie odniósłby się do innej wypowiedzi Tomasza z Akwinu (któremu nie mniej niż Tatarkiewiczowi o ład, przejrzystość, systematyczność i prostotę chodziło), a który podkreślał: „*Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*” (Celem studiowania filozofii nie jest wiedza o tym, co ludzie myśleli, lecz raczej wiedza o tym, jak rzeczy się mają naprawdę). Tatarkiewicz – historyk filozofii zmierza konsekwentnie do wyjaśnienia na podstawie dziejów myśli ludzkiej możliwości świata, myśli, twórczości: „W historii zaś stwierdzanie faktów pociągało mnie więcej niż ich wyjaśnianie; chciałem najpierw wiedzieć, jaka była dana epoka, dana szkoła, dany myśliciel, a potem dopiero tłumaczyć, dlaczego był taki a nie inny”<sup>4</sup>. Myśli raczej o rzeczy samej (dlaczego takie a nie inne) a nie „prawda rzeczy” interesowały Profesora. Zaś myślenie składające się na daną epokę, stanowiące jej specyficzny zespół cech, odróżniający ją od okresu innego, pojawianie

<sup>1</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Okresy filozofii europejskiej*, [w:] W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, Warszawa 1986, s. 65.

<sup>2</sup> Teresa i Władysław Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, Poznań 2011, s. 241.

<sup>3</sup> Tamże, s. 245.

<sup>4</sup> Tamże, s. 211.

się zbliżeń, podobieństw, powtórzeń, objaśniał realizując postulat prostoty. Jak zaznacza J. Jadacki, prostota owa przejawiała się w używaniu pojęć określonych i jasnych, budowaniu zdań przejrzystych i zrozumiałych, upraszczaniu myśli cudzych i własnych – w wypadku, gdy podejrzewał, że sprawią trudność odbiorcy. Stosownie do postulatu prostoty tępił nadużywanie abstrakcji, ezoterycznych zwrotów, zawodowo – naukowego żargonu<sup>5</sup>. Nad imponujące swoim ogromem, budzące podziw zamierzeniem ujęcia wszystkiego systemu myślowe (w językowy uwikłane galimatias, ezoterykę pojęć) przedkładał krótkie, synoptyczne, trafiające w sedno, rozjaśniające traktaty filozoficzne, pełne smaku językowego i zarazem dogłębnego i rozumiejącego wejrzenia w zagadnienie omawiane (patrz *O doskonalości*, *Parerga*, *Dzieje sześciu pojęć*), a jeśli to były swoiste summy (np. *O szczęściu*), to ujmujące przejrzystością i znakomitymi syntezami<sup>6</sup>. Jadacki podkreśla:

Poczucie smaku językowego powstrzymywać powinno przed wprowadzaniem do dzieł naukowych wypowiedzi rozwlekłych – i zbyt oschłych; wyrażen przenośnych – i przewzniosłych. Jednym z najbardziej uchwytnych objawów smaku językowego jest zwięzłość. Pod względem zwięzłości prace Tatarkiewicza nie miały sobie równych<sup>7</sup>.

## W. Tatarkiewicz i neokantyzm marburski

O filozofii, rozpoczynając studia, Tatarkiewicz nie myślał. W 1904 roku znajdujemy go studiującego matematykę i prawo na Carskim Uniwersytecie Warszawskim. Za udział w studenckim wiecu 28 stycznia 1905 roku (który dotyczył wprowadzenia języka polskiego jako języka wykładowego) zostaje relegowany z uczelni i obłożony zakazem wstępu na wszelkie wyższe uczelnie ówczesnej Rosji. Wprawdzie już w Warszawie uczył się na wykłady z filozofii i psychologii A. Mahrburga i S. Brzozowskiego, ale epizod ten nie był decydujący w wyborze jego dalszej drogi naukowej. Wszak A. Mahrburg (najznakomitszy umysł filozoficzny tych czasów w Królestwie) pozostał dla niego na zawsze wzorem dyscypliny myślowej. Zaś Mahrburg zetknął się z myślą arystotelesowską w Krakowie, gdzie tradycja perypatetycka była ciągle żywa. Czyżby ten fakt zetknięcia się z wybit-

<sup>5</sup> Por. J. J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 1998, s. 266.

<sup>6</sup> W tej perspektywie dzieło filozoficzne Tatarkiewicza postrzegać należy jako wyzwanie krytyczne dla wszelkich ekscesów mentalnych i werbalnych w twórczości filozoficznej. Z całą pewnością przejrzystość myślenia i językową precyzję zawdzięcza myśliciel między innymi zetknięciu się z twórcą Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, K. Twardowskim oraz metodom, wedle których tam uprawiano filozofię.

<sup>7</sup> Tamże, s. 266–267.

nym polskim myślicielem (w jakiejś mierze arystotelikiem) wpłynął potem w Marburgu, w nie do końca uświadomiony sposób, na akceptację tezy doktorskiej dotyczącej Arystotelesa, a zaproponowanej przez tamtejszego filozofa P. Natorpa?

Następnie w Zurychu (do Szwajcarii przenosi się z Warszawy) semestr jeden wiąże się z Wydziałem Przyrodniczym tamtejszego Uniwersytetu. Potem (po wakacjach spędzonych w Polsce) przenosi się do Berlina. Wykładali tam jeszcze znani filozofowie W. Dilthey, F. Paulsen, a z młodszych G. Simmel, E. Cassirer. Z perspektywy czasu Tatarkiewicz wyznaje:

Nie przesłuchałem nigdy porządnego kursu historii filozofii ani logiki, ani estetyki (wykładał ją wówczas Dessoir). Chodziłem raczej na pasjonujące monograficzne wykłady Simmla. I jednocześnie uczęszczałem na wykłady z historii politycznej, archeologii klasycznej, historii sztuki, socjologii, psychologii eksperymentalnej, przeszedłem sumiennie kurs chemii, chodziłem nawet na wykłady wydziału medycznego: anatomii i psychiatrii. Było w tym znacznie więcej ciekawości niż programu, sensu konsekwentnego studiowania<sup>8</sup>.

Ciekawość intelektualna (ogromna, jak wskazuje liczba dyscyplin objętych zainteresowaniem) nie przesądza jeszcze o predylekcji zasadniczej. Ów zwrot ku filozofii dokonał się niezauważalnie (bez podjętych uprzednio w tym kierunku starań). Zapisze:

Nie umiem sobie już dziś przypomnieć, kiedy i jak to się stało, że zdecydowałem się skoncentrować swe studia na filozofii. Chyba stało się to jeszcze w Berlinie. W Marburgu zaś nie było wyboru, jego siłą była tylko filozofia, i to szczególna filozofia „szkoły marburskiej”<sup>9</sup>.

Berlin nie spełnia oczekiwań ówczesnego studenta (głośny, z nadmiarem filozofii różnej), dlatego zapragnął środowiska spokojniejszego, pozwalającego na koncentrację większą. Po Wielkanocy 1907 roku wyjeżdża do heskiego Marburga nad Lahną<sup>10</sup>. We *Wspomnieniach z Marburga* napisze:

Marburg był przeciwieństwem Berlina: miasto czy raczej miasteczko miało uniwersytet dobry, ale niewielki, poza tym żadnych atrakcji umysłowych. Przepiękna okolica, górzysta i lesista, czarowne położenie miasta na stokach wzgórz, ze stromymi średniowiecznymi ulicami, z gotyckim zamkiem na szczycie, a u stóp z gotyckim klasztorem, siedzibą uniwersytetu<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 165.

<sup>9</sup> Tamże, s. 167.

<sup>10</sup> O tym fragmencie biografii intelektualnej Profesora pisze również Cz. Głombik: *Obecność filozofa. Studia historyczno filozoficzne o W. Tatarkiewiczu*, Katowice 2005.

<sup>11</sup> W. Tatarkiewicz, *Wspomnienia z Marburga*, [w:] W. Tatarkiewicz, *Szkoła marburska i jej idealizm*, red. P. Parszutowicz, Kęty 2010, s. 25.

Marburg z całą pewnością był jednym z *miejsc na świecie*, które pozostały bliskie Profesorowi, pomimo wyznania: „Warszawa była i jest *moim miejscem na świecie*”<sup>12</sup>. Pozostanie tutaj trzy lata, do napisania i obrony dysertacji doktorskiej. Studiuje zatem w duchu neokantowskiej szkoły marburskiej. Twórcami tej szkoły są H. Cohen oraz P. Natorp (pod kierunkiem którego pisze rozprawę doktorską). Pierwszy należał do prekursorów neokantyzmu niemieckiego, znakomity mówca, autor oryginalnych dzieł: *Logika czystego poznania*, *Etyka czystej woli*, oraz *Estetyka czystego uczucia*. Była to filozofia abstrakcyjna, wprawdzie programowo wywodząca się z Kanta, ale zmierzająca w kierunku skrajnego idealizmu. Drugi był z wykształcenia filologiem klasycznym, autorem znanej książki o Platonie, zatytułowanej *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. W dziele tym pojawiła się jedna z centralnych tez marburskiej szkoły filozoficznej: *Platos Ideenlehre das ist die Geburt des Idealismus in der Geschichte der Menschheit*<sup>13</sup>. Należałoby zapytać, z jaką (w bliższych szczegółach) filozofią związał swoje pierwsze, decydujące kroki filozoficzne Tatarkiewicz? Oddajmy raz jeszcze głos *Wspomnieniom z Marburga*:

Rzecz istotna: jaką była ta filozofia, którą głosili profesorowie marburscy? Wyszli z Kanta, ale daleko odeń odeszli. Kant posługiwał się przeciwieństwem przedmiotu i podmiotu, oni zaś sądzili, że przedmioty mają istnienie tylko w ramach podmiotu. On pojęcie „rzeczy w sobie” uważał za pojęcie graniczne, dla nich zaś już wcale nie było miejsca dla tego pojęcia; świat mieści się w granicach myśli. Dane zmysłów informują nas jedynie o naszej reakcji na świat; doświadczenie dostarcza wiedzy raczej o nas niż o świecie. Naturalny pogląd na świat jest subiektywny i nietrafny. Materia, konkretne rzeczy i zdarzenia, widzialny i słyszalny świat – to tylko zbiór subiektywnych danych. Chyba od eleatów nie było tak abstrakcyjnego poglądu na świat. Powtarzano: jedynie nauka ścisła, matematyczna fizyka poucza nas o naturze świata. I to jest jedyna prawda, bo teorie metafizyczne są próżnymi spekulacjami. Wiedza nasza o świecie nigdy nie jest gotowa, rozwija się wraz z nauką ścisłą. Mamy tyle wiedzy o świecie, ile jej zdobyła fizyka matematyczna<sup>14</sup>.

Szkoła marburska w najświetniejszym okresie swego rozkwitu (był to również okres pobytu Tatarkiewicza w Marburgu) charakteryzowała się postawą specyficznego doktrynalnego zamknięcia, swoich własnych tez nie poddawała żadnej dyskusji, odizolowana szczelnie od zewnętrznych wydarzeń filozoficznych.

<sup>12</sup> W. Tatarkiewicz, *Zapiski do autobiografii*, cyt. za: *O filozofii i sztuce*, dz. cyt. s. 9.

<sup>13</sup> P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903, Vorwort s. V.

<sup>14</sup> W. Tatarkiewicz, *Wspomnienia z Marburga*, [w:] *Szkoła marburska i jej idealizm*, pod red. P. Parszutowicza, Kęty 2010, s. 28–29. Na temat szkoły marburskiej szerzej wypowiada się w III tomie *Historii filozofii (Szkoła marburska i jej idealizm)*, s. 242–248, Warszawa 1981).

Ugrzęzła w czystym idealizmie, odrzucając wszelką postać realizmu. Zerwała z doświadczeniem w jakiegokolwiek postaci. Istnieje tylko myśl, zaś poznaniu dostępne są wyłącznie jej twory. Owo przekonanie o wyłączności i samowystarczalności myśli bliższe jednak było Fichtego i Hegla niż Kanta.

Paul Natorp zaproponował Tatarkiewiczowi jako temat dysertacji doktorskiej filozofię Arystotelesa. Myśliciel ten nie cieszył się zbyt dużą estymą w szkole marburskiej. W swojej koncepcji świata jej założyciele i przedstawiciele bliscy byli Platonowi, jeszcze bardziej Parmenidesowi. Brytyjskich inicjatorów empiryzmu, J. Locke'a i D. Hume'a wręcz nie znosili, uważając ich za wielkich szkodników, którzy sprowadzili filozofię na manowce. Już Arystotelesa obwiniali o sprowadzenie myśli filozoficznej na złą drogę. Ostatecznie jednak myślicielem ze Stagiry zająć się miał młody adept myśli filozoficznej. Wspomina: „(...) przez pierwszy rok czytałem Platona, przez drugi Kanta, w trzecim profesor zaproponował mi Arystotelesa jako temat rozprawy doktorskiej”<sup>15</sup>. Doktorat napisał w przeciągu roku zaledwie, zaś tytuł jego brzmiał: *Die Disposition der aristotelischen Prinzipien*. Ogłosił go drukiem najpierw w języku niemieckim, zaś wiele lat potem (1978) już w przekładzie I. Dąbskiej ukazał się w języku ojczystym Profesora jako *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Praca ta została powszechnie uznana za znakomite wprowadzenie do systemu metafizycznego Arystotelesa. Dla samego myśliciela Arystoteles stał się filozofem zdrowego rozsądku, oraz konstruktorem wielopiętrowego systemu pojęć, myślicielem pluralistycznym, a jednak uładowanym. Ponadto przyznaje się do jego systemu jako sobie najbliższego. Wydaje się, iż dzięki tej rzadkiej zdolności syntezy przy zachowaniu złotego środka Stagiryta wyrzył trwale piętno na myśli Tatarkiewicza. Jak sam zaznacza, dwa narysował w swoim życiu twórczym portrety Arystotelesa. Pierwszy przed rokiem 1910, kiedy postrzega go jeszcze jako filozofa z linii Platona i Plotyna, konstruktora wielkiego systemu pojęć, który stanowił właściwie wielość koncentrycznych systemów, rodzaj budowli wielopiętrowej. Znać w tym portrecie wpływ szkoły marburskiej. Drugi konterfekt rysuje wiele lat później, po roku 1925. Tym razem Arystoteles postrzegany jest jako najrozsądniejszy z myślicieli, jako ten, który znalazł złoty środek i był ostrożniejszy od wszystkich klasyków ostrożności. Obraz ten utrzymał się w nim chyba do końca życia. Píše:

Uwypuklił mi się jeszcze, gdy w latach trzydziestych zajmowałem się etyką Arystotelesa, etyką umiaru i przyjaźni. Jeszcze bardziej wzmocnił się w latach pięćdziesiątych, gdy studiowałem jego estetykę, gdy znalazłem (w *Polityce*) określenie sztuki jako szlachetnej rozrywki, a także gdy znalazłem (w *Etyce Eudemej-*

<sup>15</sup> T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 167.



skiej) analizę przeżycia estetycznego w całej jego złożoności i (w *Retoryce*) teorię piękna jako uchwytności zjawisk<sup>16</sup>.

W wywiadzie udzielonym S. Kisielewskiemu jeszcze raz potwierdza swoją zażyłość ze Stagirytą: „Jeślibym miał się przyznać do jakiegoś systemu, to do arystotelesowskiego. Raczej mogę powiedzieć, jakie stanowisko odpowiada mi w filozofii najbardziej – analityczna filozofia Brytyjczyków”. W spotkaniu z Kisielem indagowany o swoje największe osiągnięcia z właściwą sobie skromnością jeszcze raz nawiąże do konieczności ładu i porządku w myśleniu: „największego osiągnięcia nie umiem wymienić, ale były moje pewne osiągnięcia w paru dziedzinach. Były one zawsze podobne: polegały na uporządkowaniu faktów czy pojęć”<sup>17</sup>.

W wywiadzie fragmentarycznie wspomnianym powyżej wyznaje Tatarkiewicz swoje sympatie filozoficzne, które kierują się w stronę filozofii analitycznej. Myśliciele pokolenia Tatarkiewiczza w znacznej mierze byli zwolennikami tego stylu uprawiania filozofii. Nie buduje ona – jak określał ją autor *Historii filozofii* – poglądu na świat. Raczej zadowala się skrupulatnymi analizami oraz ustalaniem tego, co wiemy naprawdę. Myśliciele z kręgu analitycznej filozofii językowej są mistrzami subtelnych rozróżnień i odcieni, mistrzami w tropieniu błędów oraz odślanianiu fałszywych rozumowań. Nie należy jednak zapominać, iż analityczna filozofia języka, podobnie jak średniowieczna scholastyka, mogą zdegenerować się w mnożenie dystynkcji językowych dla nich samych, w pustą retorykę, czy procedury formalizowania języka, spoza których wyzierają już tylko same procedury. Jednak minimalistyczne raczej tendencje filozoficzne aniżeli maksymalistyczne Profesora pociągały. Uważał, że Polacy, i nie tylko Polacy, potrzebują filozofii rozsądku i porządku myślowego. „Po doktoracie pojechałem jeszcze do Lwowa; chciałem się dowiedzieć, jak pracują Polacy. Od razu przekonałem się, że pracują inaczej i lepiej: szkoła Twardowskiego uczyła właśnie, jak pracować naukowo”<sup>18</sup> – pisał. Był rok 1910. Wskazówkom K. Twardowskiego, twórcy słynnej w świecie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, bezpośredniej jego pomocy, zawdzięcza w jakiejś mierze Tatarkiewicz pracą habilitacyjną (wrzesień 1918 rok) o pierwszym tytule *O dobrach bezwzględnych* (potem *O bezwzględności dobra*). A twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, nie należy o tym zapominać, wywodził się z myśli arystotelesowskiej. Nieprzypadkowo zatem filozofowie – minimaliści z pokolenia Tatarkiewiczza byli w większości uczniami Twardowskiego<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> W. Tatarkiewicz, *Wspomnienia z Marburga*, dz. cyt., s. 32.

<sup>17</sup> S. Kisielewski, *Spotkanie z W. Tatarkiewiczem*, „Tygodnik Powszechny” XXVIII (1974) nr 38, 1–2, z dnia 22 IX.

<sup>18</sup> T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 168.

<sup>19</sup> Zob. J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne*, dz. cyt., s. 265.

Jednak Profesor nie byłby sobą, umysłem szerokim, otwartym, niedogmatycznym, szukającym syntezy, nastawionym na swoistą filozoficzną zbieżność przeciwieństw, gdyby obok Arystotelesa nie cenił myśliciela tak odeń różnego, jakim był Pascal. Pisał: „Arystoteles jest mi bliski przez swą dążność do porządkowania wiedzy i oddzielania porządku rzeczy i porządku ludzkich wyobrażeń. Także przez uznanie kresu naszej wiedzy: jest to kres definiowania, tak samo jak rozumowania. Również przez uznanie prawd pierwszych i uznanie pierwszej przyczyny: świat przypadkowy wskazuje na konieczny. Przez uznanie wielości ludzkich postaw i poczynąń: teoretycznych, praktycznych, poetycznych. Przez uznanie wielu zasad wyjaśniania: forma, materia, przyczyna, cel. Przez uznanie wielości w sztuce, uznanie wielu jej równie uprawnionych postaci. Przez uznanie, że nie to samo jest słuszne w polityce i poezji. Przez uznanie wielu zasad dobrze moralnie życia: zasada eudajmonii, zasad życzliwości, zasada żywych wzorów.

U Pascala jest mi bliskie stwierdzenie bezradności racjonalnych metod wobec życiowo doniosłych zagadnień. I bliskie uznanie „porządku serca” obok porządku rozumu. Bliskie to, że „człowiek jest podzielony i sam sobie przeciwny”, że „serce ma swe racje, których rozum nie zna”, że „trzeba być geometrą, pirronistą i pokornym chrześcijaninem”. (...) <sup>20</sup>.

Stosownie do spojrzenia zdolnego objąć i pojednać myślicieli tak odmiennych (na pierwszy rzut oka) jak Arystoteles i Pascal, Tatarkiewicz jest przekonany, że poza filozofią uładowanej myśli, zdrowego rozsądku, Polacy potrzebują i potrzebowali (proporcjonalnie do czasów i ich wymogów) filozofii innej, mistycznej, mesjanistycznej, metafizycznej, choćby tej z wieku XIX (A. Cieszkowski, K. Libelt, B. Trentowski, E. Dembowski), żeby tylko niektórych z tego okresu myślicieli wspomnieć.

Od swoich mistrzów marburskich wzięł Tatarkiewicz ogólne ramy filozoficzne, także sposób wyrażania się. Nade wszystko jednak, (co było niezbędne w przypadku zajęcia się historią filozofii) odwagę analizowania wielkich myślicieli oraz szukania istoty ich poglądów.

Zanim przyjrzymy się warsztatowi historyka filozofii (tak znakomitego, jak Profesor) sięgnijmy po wyznanie, jakie uczynił demaskując swój brak systematyczności, który o dziwo zaowocował dziełem o takiej wyrazistości i konsekwencji przedstawienia dziejów myślenia ludzkiego (wskazywaniu antecedensów sposobów postrzegania i wyjaśniania świata i wiązaniu ich z kolejnymi sekwencjami myślenia) a zarazem umiejętności niuansowania tych obrazów (wskazywania, co było w nich nowego, innego, odkrywczego). Wyznaje autor *Historii filozofii*: „Przez długi czas nie używałem nawet zeszytów, tylko luźne kartki, i to różnych

<sup>20</sup> W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 135–136.

formatów, jakie właśnie miałem pod ręką. Tak zbierały się materiały do *Historii filozofii* czy do książki *O szczęściu*. Jakiejś ważnej notaty do Arystotelesa czy Kartezjusza nie pamiętałem dokładnie, ale (dzięki szczególnej pamięci wzrokowej) pamiętałem, że była zanotowana na przykład na małej stroniczce liniowanego papieru, i to cokolwiek pomagało w odnalezieniu w stercie papieru potrzebnej cytaty<sup>21</sup>. Dzięki takim szczęśliwym zbiegom okoliczności, a także ogromnej pracy Profesora i niewiarygodnej intuicji filozoficznej, łączącej zdawałoby się style myślenia oddalone o lata świetlne od siebie, powstaje słynna *Historia Filozofii*, pisana w latach 1931–1950.

## W. Tatarkiewicz – historyk filozofii

Wspomnieliśmy już wyżej, iż ambicji tworzenia systemu filozoficznego Profesor nie miał. W otchłanie tego, co naprawdę jest, sięgać się lękał, a i dekretowania (zawsze arbitralnego), co jest, a co za takowe jedynie się wydaje, też się wystrzegał. Chciał za to dociekać, jak myśleli inni, szukać w myśleniu tym pewnych prawidłowości (z zachowaniem specyfiki myślenia różnicowanego przez czas, warunki życia i politycznego i ekonomicznego), zatem periodyczności, niczego nie przesądzając, nie narzucając schematów gotowych, gorsetów myślowych. Wsłuchiwał się uważnie w bieg myśli co bardziej znamienitych myślicieli. Ze słuchania tego powstała znakomita *Historia filozofii*, na której uczyli i uczą się wszyscy, którzy chcą posłyszeć rozmowę filozoficzną, spór o Boga, świat i człowieka, toczący się od dwu i pół tysiąca lat. Sprawozdawca tej rozmowy – sporu jest wiarygodny, jak chyba nikt inny z polskich historyków filozofii ( a nie tylko polskich). Pisze M. Gogacz:

Profesor W. Tatarkiewicz akcentuje, stawia sobie za cel i formułuje takie właśnie całościowe ujęcie dziejów filozofii. Różni to jego podręcznik historii filozofii od innych podręczników, np. Heinricha, Lutosławskiego, Pawlickiego, Twardowskiego, Kirchnera, Euckena, znanych w Polsce w okresie, w którym Profesor W. Tatarkiewicz pisał swoje dzieło. Uzyskał ujęcie kompletne tego, co najważniejsze w filozofii, trwałe i prawdziwe. Ukształtował to w obraz, pozwalający zrozumieć rolę filozofii w kulturze, jej wartość dla człowieka i wynikające z tego dostojność historii filozofii<sup>22</sup>.

Gwoli uładzenia meandrów myśli ludzkiej, poglądów na Boga (bogów), świat i człowieka kolejne tomy dzielą się na rozdziały, poszczególnych myślicieli, ich

<sup>21</sup> T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 185.

<sup>22</sup> M. Gogacz, *Dostojność filozofii (Historia filozofii w wersji W. Tatarkiewicza)*, „Studia Philosophiae Christianae”, Warszawa 1977, rok XIII, nr 1, s. 14–15.

życie, dzieło, poprzedników etc. Profesor w przedmowie do pierwszego wydania pyta i na pytanie przez siebie zadane odpowiada:

Dlaczego książka została rozbita na mnóstwo drobnych rozdziałów, dlaczego pedantycznie przy każdym autorze oddzielono jego „życie”, jego „pisma”, jego „poprzedników”, „rozwój”, różne działy jego „poglądów”, jego „następców” i „opozycję” przeciw niemu? Dla tego samego powodu: aby wprowadzić przejrzystość do ogromnego materiału<sup>23</sup>.

Historia filozofii, jak sam autor podkreślał, jest również „możliwą lekturą dla nie – filozofów”. To z punktu widzenia dydaktyki wartość wprost nieoceniona. Zatem zrozumiała jest jej niezwykła przejrzystość, zwięzłość i jasność, ale również, jak wspomina w swojej recenzji, której nie sposób tutaj nie wspomnieć, H. Elzenberg, jej znakomity styl literacki<sup>24</sup>.

Wbrew sugestiom A. Schopenhauera, który przekonany był, iż historia filozofii nie ma najmniejszego sensu (jako że wydarzenia filozoficzne pozostały w postaci czy to rękopisów czy książek), dlatego historyk filozofii kopiuje i tak to, co już jest, podczas gdy historia polityczna czy gospodarcza, zajmuje się rzeczywiście tym, czego nie ma (dlatego ma sens), Profesor pokazuje mocne racje uzasadniające uprawianie historii filozofii. A zatem historyk filozofii musi dokonać segregacji i selekcji materiału, a wcześniej ustalenia źródła, z którego poglądy danego filozofa czerpie. Dalej niezbędna jest interpretacja faktów wobec, jak powiada W. Dilthey, „bezgranicznej wieloznaczności materiału filozoficznego”. Tatarkiewicz podkreśla: „Nie ma ani jednego wielkiego filozofa, którego poglądy nie byłyby rozmaicie interpretowane przez historyków, a poglądy wielu z nich otrzymywały interpretacje

<sup>23</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1981, s. 10–11.

<sup>24</sup> H. Elzenberg, *Historia filozofii prof. Tatarkiewicza*, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 231–237. Elzenberg do pochwał tych dodaje znakomicie opracowaną bibliografię, która w wypadku prac polskich zbliża się do kompletności, zaś bibliografia prac zagranicznych stanowi staranny wybór na którym można polegać. Zwraca uwagę na taktyki Tatarkiewicza, jeśli chodzi o ustosunkowanie się do problemu interpretacji systemów filozoficznych. Czasem w tekście samym stara się on utrzymać równowagę pomiędzy interpretacjami, a gdy to jest niemożliwe, w tekście daje zobiektywizowaną wykładnię, zaś w rubryce „kwestii spornych” wymienia interpretacje odmienne, bądź lapidarnie zaznacza problem. W kwestii obiektywizmu (który tak trudno zachować w wypadku pisania historii filozofii) recenzent jest pełen podziwu, podkreślając, iż stopień obiektywizmu jest w tej książce wprost wyjątkowy. Pisze: „Obiektywizm prof. Tatarkiewicza, choć się do niego przyczyniła i erudycja, i wszechstronne poznanie przedmiotu, i długie z nim obcowanie, nie jest jednak wyłącznym i typowym obiektywizmem erudyty – badacza. Jest to obiektywizm o zabarwieniu estetycznym, podyktowany równomiernym upodobaniem do systemów jako do tworców pięknych, niezależnie od ich doktryny, o ile są harmonijnie zbudowane, imponują bogactwem perspektyw, dają wielki i wspinały obraz świata” (s. 236).

nawet biegunowo przeciwne”<sup>25</sup>. W dalszej kolejności ma miejsce scalanie faktów, ich porządkowanie, wiązanie i korygowanie. W tych kierunkach idzie praca historyka filozofii, a jak zaznacza autor *Historii filozofii*, kierunków tych jest znacznie więcej, bo historyk nie stwierdza faktów, ale je opracowuje, nie odtwarza faktów, lecz je przetwarza, potęguje, by je uwyraźnić, podkreślić, zaznaczyć.

Sięga Tatarkiewicz po znaną zasadę hermeneutyczną, która głosi, iż autora należy rozumieć lepiej, niż on sam siebie rozumiał. Pisze:

Hasło to wypowiedziano specjalnie w stosunku do Kanta, ale on sam je znał i nie widział w nim „nic nadzwyczajnego”. Boć historyk – już przez to samo, że żyje później – jest bardziej zaawansowany od badanego przez się filozofa. Ważne jest, co filozof myślał o swych tezach, ale jeszcze ważniejsze, co te tezy rzeczywiście zawierają; a mógł nie wypowiedzieć ich jasno, nie wyciągnąć z nich wszystkich konsekwencji<sup>26</sup>.

Historyk filozofii nie tylko zdaje sprawę z minionego sposobu czytania Boga, świata i człowieka, z poglądów, twierdzeń, które wypowiadali filozofowie minionych wieków. Sam dokonuje korekty, czy obalania tradycyjnych interpretacji. Tę pracę historyka filozofii nazywał Profesor „postulatem interwencjonizmu historycznego”. Dawał takiej aktywności historyka przykłady: historycy z przełomu XIX i XX wieku zakwestionowali utrzymującą się przez stulecia metafizyczną interpretację platońskich idei. Sam pisał o rewolucji w odczytaniu Platona w rozprawie zatytułowanej *Spór o Platona*<sup>27</sup>. Zachwiali też psychologiczną interpretacją kantyzmu, ukazali Kartezjusza bez dualizmu, Berkeleya bez idealizmu, Condillaca bez sensualizmu, Comte’a bez pozytywizmu (więcej miał upodobania do systemu niż do faktów).

Możliwy jest postęp historii filozofii, polegający na skorygowaniu i obalaniu dawnej segregacji systemów, na obalaniu uogólnień, na skorygowaniu utartych typologii i periodyzacji, korygowaniu genealogii filozoficznych. Oddajmy głos au-

<sup>25</sup> W. Tatarkiewicz, *O pisaniu historii filozofii*, [w:] tenże, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 42.

<sup>26</sup> Tamże, s. 45.

<sup>27</sup> Odczyt pod tym tytułem wygłosił Tatarkiewicz na posiedzeniu Towarzystwa Psychologicznego w Warszawie 5 V 1910 roku (patrz: *Spór o Platona*, [w:] *Szkoła marburska i jej idealizm*, dz. cyt., s. 46–58). Spór zawiązuje się wokół pytania, czym jest platońska Idea. Tradycyjna interpretacja opowiada się za przeświadczeniem, iż idea jest to byt transcendentny, rzeczywistość samoistna, bytująca gdzieś w zaświatach. Tymczasem idea to kategoria wiedzy, podstawowe pojęcie kierujące badaniem i poznawaniem rzeczywistości. Platon nie neguje roli zmysłów w zdobywaniu wiedzy. To one budzą rozum, by wniósł jasność, „zmuszają rozum do wstąpienia w czynność”. Same zmysły niejako wskazują na myśl, jako odmienny od nich, decydujący pierwiastek wiedzy, czyli idee. Idea zatem stanowi podstawę logiczną i metodę szukania logicznych podstaw dla wiedzy. Jest to w przeważającej części logiczna interpretacja teorii idei, zaś w mniejszym jej interpretacja metafizyczna. Stąd też stosowne rozumienie platońskiej dialektyki. Jest ona nauką o założeniach, czyli zasadach, czyli ideach. Każda nauka posługuje się ideami, ale dialektyka jest specjalną nauką o nich.

torowi *Historii filozofii*: „Podczas gdy niegdyś Platona wyprowadzano z dawnych pitagorejczyków, to dziś w dużej mierze dzieje się odwrotnie. Pozytywistom, którzy widzieli przodków Kanta w Locku i Humie, idealisci przeciwstawiali jego genealogię zupełnie inną, wiodącą od Platona i Kartezjusza”<sup>28</sup>. Postęp historii filozofii zasadza się także na korygowaniu i odrzucaniu jednostronnych tłumaczeń, przedwczesnych syntez, nieusprawiedliwionych ocen, korekt i krytyk, dokonanych przez dawniejszych historyków.

Historię każdej nauki można uprawiać na dwa sposoby: bądź jako historię ludzi, którzy ją tworzyli, bądź jako historię zagadnień, jakie były w niej stawiane i rozwiązywane. Sam Tatarkiewicz wyżej cenił sposób drugi. Aby właściwie kształtować obraz przeszłości, należy zająć się tym, co twierdzili sami filozofowie, a nie nimi samymi (twierdzenia o nich samych mają charakter jedynie pomocniczy). Niemniej jednak w *Historii filozofii* znajdują się twierdzenia i jedne i drugie, a to dlatego, iż jak uzasadniał taki sposób ujęcia swojego dzieła, w polskiej literaturze naukowej nie było dotychczas pracy, która by taki materiał zawierała.

Nie wystarczy w przypadku prawdziwego historyka filozofii znać filozofię (jej zagadnienia, problematykę), ale trzeba samemu być filozofem. Zgadza się z takim przeświadczeniem Tatarkiewicz. Dwa stanowiska można zająć w historiografii filozoficznej, biegunowo przeciwne: jedno polega na utożsamieniu się z określoną prawdą filozoficzną i wedle niej przeprowadza selekcję, interpretację i krytykę całej przeszłości filozoficznej, natomiast drugie usiłuje każdą teorię zrozumieć i oceniać wedle jej własnych założeń. Na poparcie tego stanowiska cytuje Profesor wypowiedź Robina w czasie dyskusji odbytej w 1936 roku w Societe Francaise de Philosophie: „Gdy się bada Epikura, trzeba zdecydować się na to, aby być materialistą. I jakkolwiek filozofię się bada, trzeba się zdecydować, wejść w jej ducha, żyć jej życiem”. Dodaje Tatarkiewicz: „Nikt bezstronny nie zaprzeczy, że ten drugi typ pracy historycznej dobrze się zasłużył dla historii filozofii”<sup>29</sup>.

W sprawie periodyzacji dziejów filozofii europejskiej zajmuje Tatarkiewicz do pewnego stopnia stanowisko tradycyjne (wyróżniające w myśli europejskiej trzy epoki: starożytną, średniowieczną i nowożytną<sup>30</sup>), będąc zarazem świadom zróżnicowanych poglądów na ów tradycyjny podział, oraz radykalnie je korygując. Wspomina przekonanie długi czas obecne, o jedności filozofii europejskiej, które choć przyjmowało tradycyjny podział na filozofię starożytną, średniowieczną i nowożytną, to jednak filozofię nowożytną uważało za proste odrodzenie i kontynuację starożytnej, zaś filozofię średniowieczną wiązało z teologią raczej, bez

<sup>28</sup> Tamże, s. 46.

<sup>29</sup> Por. *O pisaniu historii filozofii*, dz. cyt., s. 54–55.

<sup>30</sup> *Historia filozofii* Tatarkiewicza dzieli się na historię filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej do roku 1830, filozofię XIX wieku i współczesną.

większej wartości dla zagadnień filozoficznych. Pogląd ten (wytworzony przede wszystkim przez Oświecenie) nie daje się jednak utrzymać, gdyż pomija okres tysiąca pięciuset lat w historii ludzkiej myśli. Ten poddany pewnej ideologii obraz dziejów skrytykował też wybitny francuski historyk filozofii E. Gilson, który podkreślał i uzasadniał istnienie filozofii chrześcijańskiej w ramach filozofii średniowiecznej. Jej istnienie opiera się na założeniu, że Augustyn nie jest jedynie powtórką z Platona, zaś Tomasz z Akwinu czy Duns Szkot nie są jedynie wybitnymi przykładami źle zrozumianego Arystotelesa. Dlatego też filozofia wieków średnich posiada swoją oryginalność i własny zakres tematyczny. Tatariewicz znakomicie odsłonił specyfikę myśli średniowiecznej. Ale o tym za chwilę.

Inne przekonanie również głosi jedność filozofii europejskiej, łącząc tym razem w ramach *Philosophia perennis* starożytność ze średniowieczem, a pomijając erę nowożytną. Choć przyniosła ona pewne nowe prądy, nie uznaje ich za prawdziwą filozofię.

Trzeci pogląd zbliża z kolei średniowiecze z nowożytnością, a wyszedł podobnie jak drugi od myślicieli chrześcijańskich. Znajduje już swój wyraz w istnieniu w średniowieczu dwóch szkół filozoficznych: dominikańskiej i franciszkańskiej. Jedna kładła nacisk na powszechność doktryny chrześcijańskiej, druga zaś na jej odrębność. Pierwsza uznaje jedność antyku i średniowiecza (wspólność filozofii), druga twierdzi, że chrześcijaństwo wniosło radykalną nowość do filozofii, a zatem zerwało ciągłość jej rozwoju. Pierwsza znalazła uznanie wraz z systemem tomistycznym w Kościele, druga została przyswojona przez protestantyzm. Koncepcja ta uznaje w filozofii europejskiej wyłącznie dwie epoki: starożytną i średniowieczną. Filozofia nowożytna wprawdzie wyróżnia się metodą (nie jest to już metoda scholastyczna), ale w osnowie swej w stosunku do Boga i świata pozostaje chrześcijańska.

Koncepcja czwarta, której hołduje Tatariewicz, neguje jedność filozofii europejskiej, dopatrując się w niej nie tylko przemian, ale i przewrotów. Dzieli filozofię europejską na trzy epoki, które odpowiadają epokom tradycyjnym: starożytność, średniowiecze i erę nowożytną. Starożytność opisuje Profesor wskazując cztery jej właściwości: (1) Obiektywizm: myśl starożytna jest nastawiona na przedmioty zewnętrzne, rzeczywistość wewnętrzna traktowana jest podrzędnie, jedynie jako odbicie rzeczywistości zewnętrznej w umysłach ludzkich. (2) Intelktualizm: na pierwszym planie istnieje myśl, wola bądź uczucia są składnikami wtórnymi ludzkiego życia duchowego. (3) Uniwersalizm: jednostka zawiera w sobie mniej realności niż gatunek, wiedza ogólna jest wyższa od jednostkowej, dobro wspólne wyższe od indywidualnego. (4) Finityzm: wszyscy Grecy byli przekonani, że świat jest skończony, a tym samym, że jest doskonały, gdyż skończoność jest doskonalsza od nieskończoności, która dla Greków jawiła się jako chaos.

Średniowieczny przewrót związany z pojawieniem się chrześcijaństwa dokonał przewartościowania stanowiska starożytnego w myśli filozoficznej. Właściwie cały przewrót zawiera się już w myśli św. Augustyna. Oddajmy głos Profesorowi:

Myśl nasza jest najpewniejszym z faktów; to nowa zasada Augustyna, obca myśli starożytnej. Jej konsekwencją jest: *Noli foras ire, in te redi, in interiori homine habitat veritas*. Ta zasada znana jako Kartezjańska, ale na przeszło tysiąc lat przed Kartezjuszem sformułowana przez Augustyna, zawierała rewolucję w teorii poznania. Myśl, dotychczas zeksterioryzowana, została zwrócona w swym kierunku. Dusza, którą starożytni wyobrażali sobie na wzór rzeczy zewnętrznych, sama stała się teraz wzorem, wedle którego zaczęto ujmować naturę rzeczy. W tym przeciwstawieniu widać dwa różne okresy myśli.

Tym bardziej musiała się przemienić metafizyczna koncepcja świata. Trzy tezy wyrażają istotę filozofii Augustyna: przewaga Boga nad światem, duszy nad ciałem i woli nad rozumem. I to przewaga potrójna: metafizyczna, logiczna, moralna. Wola stanowi istotę człowieka, bo natura jego wypowiada się wtedy, gdy jest czynna, a przeto w woli, a nie w intelekcie.

Przyjąwszy ten pogląd, nowa filozofia zerwała z intelektualizmem starożytnym, tak samo jak zerwała z obiektywizmem. Nie może ulegać wątpliwości, że nastąpił przewrót w sposobie myślenia. A to tym bardziej, że skończył się uniwersalizm starożytny. Indywidualna dusza ludzka stała się najważniejszą sprawą życia i filozofii. Skończył się też finityzm, bo Bóg w koncepcji chrześcijańskiej jest nieskończony. Świat nieskończony wyrósł obok skończonego, świat łaski obok świata natury<sup>31</sup>.

Drugi przewrót dokonuje się w czasach nowożytnych. Ma on jednak zupełnie inny charakter. W średniowieczu jedna koncepcja świata zderzyła się z inną koncepcją, jedna metafizyka z drugą. Tymczasem nowa epoka nie posiada żadnej koncepcji świata i takowej nie wytworzy, wstrzymując się od tego rodzaju przedsięwzięcia. Postawę odważnego wnikania w strukturę rzeczywistości zastąpi postawą ostrożną, badania samych ludzkich władz poznawczych (co mogą wiedzieć?). Nowożytni myśliciele ograniczą się do koncepcji nauki, poznania, metody. Pisze Tatarkiewicz:

Kierowała nimi idea wstrzeźliwości teoretycznej, samoograniczenia myśli dla ulepszenia jej wyników. Hasłem nowego okresu było: lepiej twierdzić mniej, byle twierdzić z większą pewnością i odpowiedzialnością. Wydało to nie zmianę metafizyki, lecz jej ograniczenie i wręcz negację. Miejsce jej zajęła teoria poznania i metodologia<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> W. Tatarkiewicz, *Okresy filozofii europejskiej*, [w:] tenże, *O filozofii i sztuce*, dz. cyt., s. 59–60.

<sup>32</sup> Tamże, s. 61.



Typowymi przedstawicielami tej nowej epoki, epoki w zamierzeniach swoich minimalistycznej (w przeciwieństwie do maksymalistycznego nastawienia myślicieli wieków minionych) są chociażby D. Hume, z wcześniejszych F. Bacon, J. Locke, czy młody G. Berkeley. Typową postawą nowożytnego okresu (choć nie wyłącznie) jest pozytywizm.

Nowożytny jest racjonalista Descartes z racji swej metody i apriorysta Kant z racji epistemologicznego nastawienia swej filozofii. Przynajmniej w pewnych granicach tendencja minimalistyczna wzięła w nich górę nad maksymalistyczną, ostrożność nad ryzykiem, krytyka nad konstrukcją, teoria poznania nad metafizyką<sup>33</sup>.

Wyraźnie widać, iż Profesora wizja periodyzacji dziejów filozofii europejskiej pozwala lepiej (nade wszystko od strony merytorycznej) od innych, powyżej wspomnianych, rozumieć meandry myśli europejskiej.

### Czy Profesor Tatarkiewicz był szczęśliwy?

Nikt z tych, co status jedynie obserwatora zewnętrznego posiadają, na tak postawione pytanie odpowiedzi dać nie może. Ponadto odpowiedź (jeżeli już ma być udzielona), bądź pozytywna bądź negatywna, czy może zniuansowana, zależy będzie od rozumienia szczęścia<sup>34</sup>. A jeżeli przyjmiemy, że w życiu tak naprawdę nie o szczęście chodzi, ale o coś zgoła innego, wówczas samo pytanie jest bez znaczenia. Pytanie takie jednak stawiamy z tej racji, iż Profesor jest autorem jedynej w swoim rodzaju summy *O szczęściu*, która nie znalazła w europejskiej twórczości filozoficznej odpowiednika. Sam we *Wspomnieniach* napisze:

Życie moje – jak chyba większości ludzi – składało się z przeciętnych przyjemności i przykrości, ale przykrości przemijały dość szybko, a przyjemności okazywały się dostateczne, by ogólny bilans był dodatni. Miałem dzięki temu pewną kompetencję do zabierania głosu o szczęściu. (...). W szczególności określenie szczęścia jako dodatniego bilansu życia i jako zadowolenia z życia w całości<sup>35</sup>.

Wraz z problematyką szczęścia, podjętą z ogromną kompetencją i dociekliwością przez Tatarkiewicza, odsłania się jeszcze jedna dziedzina jego aktywności filozoficznej, mianowicie dziedzina zagadnień etycznych, które nieustannie prze-

<sup>33</sup> Tamże, s. 61.

<sup>34</sup> Cały traktat *O szczęściu* pisany jest z tym zamysłem. Rzeczywistość szczęścia jest uwarunkowana wieloma czynnikami. Zatem uwaga czytelnika zostaje skierowana na rolę przyjemności w przestrzeni szczęścia, rolę cierpienia (które niekoniecznie jest przeciwne szczęściu, może być jego składnikiem integralnym). Szczęście uwarunkowane też jest charakterem człowieka, wiarą w osiągalność szczęścia, bądź niewiarą weń itp.

<sup>35</sup> T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 213.

cież w jego twórczości są obecne. Spośród nich zaś przede wszystkim dobro (praca *O bezwzględności dobra*<sup>36</sup>) i szczęście stanowią dwa równoległe i przeplatające się nawzajem wątki jego filozoficzno-etycznych przemyśleń. Podkreśla T. Ślipko:

(...) przy całym zainteresowaniu się Profesora problematyką estetyczną czy historią filozofii nie wygasła w nim nigdy iskra zainteresowania się samym człowiekiem widzianym nie w takich czy innych wytworach jego geniuszu, ale wprost w jego własnych egzystencjalnych przeżyciach i wyłaniających się stąd niepokojach i pytaniach<sup>37</sup>.

Nie sposób wyczerpać zagadnień, które składają się na unikalny traktat *O szczęściu*. Najważniejszymi tylko zajmiemy się sprawami, które na kartach tego dzieła zostały poruszone. Jak zaznacza Profesor w przedmowie, jako że nie została napisana pełna książka o szczęściu (co jest zadziwiające, gdyż zagadnienia mniej doniosłe znalazły swoje obszernie monografie):

Chciałbym, aby taką książką była niniejsza: aby przynajmniej w zarysie zebrała to wszystko, co obiektywnie można powiedzieć o szczęściu, aby nie ograniczała się do jednego zagadnienia, choćby było najważniejsze, ani do jednej koncepcji, choćby wydawała się ze wszystkich najtrafniejsza, ani do jednego sposobu na szczęście, choćby się wydawał najskuteczniejszy. Chciałbym, aby to była *Summa de beatitudine*, jak by taką książkę nazwano w średniowieczu, ale jakiej i wówczas nie napisano<sup>38</sup>.

Już u samych początków systematycznej refleksji nad szczęściem natykamy się na trudność, zdawałoby się, nie do przewyciężenia: przez szczęście różni ludzie (wśród nich nie stanowią wyjątku również wielkiej klasy myśliciele) rozmaite rozumieli sprawy. Szczęście należy do pojęć wieloznacznych. Jedni za szczęście mieli to, inni tamto. Różni się potoczne pojmowanie szczęścia (nawet jedna chwila, byle była pomyślna lub radosna) od filozoficznego (szczęście rozumiane jest tutaj jako coś trwałego, bądź względnie trwałego). Pojęcia używane w filozofii, a służące do opisu szczęścia, mają charakter bądź obiektywny, bądź subiektywny. Obiektywnie rozumiał szczęście Arystoteles, ale również Boecjusz, który pisał: *Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum* („Jasne jest zatem, że szczęśliwość jest stanem doskonałym, bo są w niej nagro-

<sup>36</sup> Dobro posiada charakter absolutny, jest obiektywne. W kwestii dobra Tatarkiewicz zbliża się do stanowiska brytyjskiej szkoły etycznej G. E. Moore'a. Dobro jest cechą obiektywną, a zarazem daną a priori, prostą i niedefiniowalną. O tym, co to jest dobro, dowiadujemy się w akcie zetknięcia się naszego intelektu z samym dobrem. Mamy zatem w sprawie poznania dobra do czynienia z rodzajem intuicji intelektualnej.

<sup>37</sup> T. Ślipko, *Bezwzględność i względność w aksjologii etycznej prof. Władysława Tatarkiewicza*, „Studia Philosophiae Christianae”, dz. cyt., s. 22.

<sup>38</sup> W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 8.

madzone wszystkie dobra”<sup>39</sup>. Píše Tatarkiewicz: „Rozumieli oni wszyscy przez szczęście fakt, że ktoś posiada największą miarę dóbr dostępną człowiekowi.

Tak rozumieli szczęście – po grecku nazywane *eudajmonią* – wszyscy bez mała filozofowie starożytni: szczęście było dla nich posiadaniem największych dóbr dostępnych człowiekowi<sup>40</sup>. Jakie to były dobra, to zależało od poglądu, jakie z dóbr dostępnych człowiekowi są najwyższe, czy moralne, czy hedoniczne, czy też równomierny zespół wszystkich dóbr. Píše dalej myśliciel:

To samo pojęcie szczęścia zachowali myśliciele średniowieczni: *beatitudo* (tak nazywali po łacinie szczęście) określali podobnie jak starożytni eudajmonię. Byli dalecy od pojmowania szczęścia jako pomyślności, czy przyjemności. Istota jego jest w posiadaniu dóbr, a radość (*felicitas*) jest tylko naturalnym skutkiem posiadania dóbr<sup>41</sup>.

Czasy współczesne przynoszą wszakże inne rozumienie szczęścia. Jest ono „zadowoleniem z życia wziętego w całości”. W przeciwieństwie do eudajmonii, pojęcie to posiada charakter subiektywny. Stopniowo wyłania się z wielości pojęć szczęścia systematyczna konkluzja:

Są tedy cztery przynajmniej zasadnicze pojęcia szczęścia; szczęśliwy jest, po pierwsze, ten, komu sprzyja pomyślny los, po drugie – kto zaznał najintensywniejszych radości, po trzecie – kto posiada najwyższe dobra lub przynajmniej dodatni bilans życia i po czwarte – kto jest zadowolony z życia<sup>42</sup>.

Następuje teraz próba zbudowania definicji szczęścia. Stajemy wobec szeregu trudności, chcąc podać jego definicję. Wymienia je też Tatarkiewicz: z racji wieloznaczności wyrazu, z powodu tego, że definiuje się szczęście idealne, a tylko pośrednio i w przybliżeniu stosuje się definicję do realnego, wreszcie trzecia trudność polega na tym, że jest ono pojęciem dwoistym zawierającym element obiektywny obok subiektywnego.

Wobec dwoistości pojęcia definicja może ostatecznie brzmieć dwojako: Szczęściem jest trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie z życia. Albo: jest nim życie dające trwałe, pełne i uzasadnione zadowolenie. Są dwie definicje, bo szczęście jest zjawiskiem dwustronnym<sup>43</sup>.

Kolejny rozdział poświęcony jest drobiazgowemu wyliczeniu odmian pojęcia szczęścia. Zatem mamy najpierw: szczęście w znaczeniu konkretnym i w znacze-

<sup>39</sup> A. M. S. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. G. Kurylewicz, M. Antczak, Kęty 2006, ks. III, 2, s. 61.

<sup>40</sup> Tatarkiewicz, *O szczęściu*, dz. cyt., s. 20.

<sup>41</sup> Tamże, s. 20.

<sup>42</sup> Tamże, s. 24.

<sup>43</sup> Tamże, s. 40.

niu abstrakcyjnym; dalej szczęście w znaczeniu podmiotowym (jako intensywna radość) i przedmiotowym (jako pomyślność). Odwołując się do wypowiedzi kilku myślicieli omawia Tatarkiewicz zagadnienie, czy do bycia szczęśliwym niezbędna jest świadomość tego stanu, usilne staranie się o zdobycie tego przekonania, czy też właśnie niewiedza co do bycia szczęśliwym jest warunkiem prawdziwego szczęścia, zaś stałe zastanawianie się nad własnym szczęściem może działać destrukcyjnie. „Ten stan rzeczy prowadzi do dwóch różnych pojęć szczęścia: wedle jednego jest ono pewnym stanem świadomości człowieka (niezależnie od tego, czy stan ten ma podstawę w układzie jego życia); wedle drugiego jest pewnym układem życia człowieka (niezależnie od tego, czy ma on jego świadomość)”<sup>44</sup>; szczęście jako moment i jako stan trwałe; szczęście realne i szczęście idealne; szczęście odpowiadające wszystkim potrzebom i odpowiadające potrzebom tylko materialnym; szczęście polegające na zwykłym i głębszym zadowoleniu; szczęście, które przychodzi samo i szczęście wymagające wysiłku; szczęście w spokoju i beztrudzie. Znowu widać, jak wielka jest różnorodność pojęć szczęścia. Wobec takiego stanu rzeczy umysł zorientowany na ład i porządek doznaje zawodu. Czego jednak tak naprawdę owa rozbieżność dotyczy? Píše Tatarkiewicz:

Rozbieżność w poglądach na szczęście jest wielka. Jedni na przykład widzą szczęście we władzy, inni w życiu z dala od ludzi; jedni w majątku, inni w wyrzeczeniu się dóbr doczesnych. Ale ta rozbieżność dotyczy nie pojęcia szczęścia, lecz teorii, jak je znaleźć. Ci co znajdują szczęście we władzy lub w gromadzeniu bogactw, mają inną teorię szczęścia, inny pogląd na sposób osiągania go niż ci, co znajdują je w klasztorze, ale nie znaczy to, by mieli różne pojęcia szczęścia; tak samo rozumieją je jako zadowolenie z życia, tylko w czym innym dopatrują się przyczyn tego zadowolenia<sup>45</sup>.

Zająć się teraz wypada zagadnieniem, jak mają się przyjemności do szczęścia. Czy szczęście polega wyłącznie nas doznawaniu intensywnych przyjemności (są to wszelkie uczucia dodatnie, a więc zarówno silne jak słabe, trwałe czy przelotne, na tle fizycznym czy czysto psychicznym. Przykrością zaś jest wszelkie uczucie ujemne) czy też przyjemność jest tylko składową szczęścia? Czy do szczęścia wystarczy nieustanne potęgowanie kolejnych chwil przynoszących przyjemności o największej intensywności? Napisze Tatarkiewicz: „Marzy się o szczęściu jako o paśmie stanów przyjemnych – ale ono nim zazwyczaj nie jest. Zazwyczaj nie brakuje w nim też przykrości. Życie złożone z samych przyjemności nie jest do szczęścia niezbędne. Ilość ich nie decyduje o tym, czy życie jest szczęśliwe”<sup>46</sup>. Zazwyczaj tak jest, że szczęście może się przyczyniać do wzmagania przyjemno-

<sup>44</sup> Tamże, s. 47.

<sup>45</sup> Tamże, s. 55–56.

<sup>46</sup> Tamże, s. 88–89.

ści, jak i przyjemności mogą się przyczyniać do potęgowania szczęścia. Człowiek szczęśliwy jest bardziej predestynowany niż nieszczęśliwy do przeżywania przyjemności. W zgrabnej metaforze oddał Tatarkiewicz wzajemny stosunek przyjemności i szczęścia: „Przyjemność ma się do szczęścia mniej więcej tak, jak drzewo do ogrodu: nie ma ogrodu bez drzew, ale drzewa, nawet w wielkiej ilości, nie stanowią jeszcze ogrodu”<sup>47</sup>. Odwołując się do wielu obserwacji stwierdza, iż ci sami ludzie, którzy doznają wielkich cierpień doznają też wielkich radości, i odwrotnie. Czy rzeczywiście jest tak, jak sądzą niektórzy, że ludzie całkowicie wolni od cierpień (o ile tacy istnieją) znajdują się wśród ascetów? Oni ograniczyli swe kontakty ze światem, zatem zerwali łączność z tym wszystkim, co ludziom przynosi radość, ale także i cierpienia. Jak trzeźwo zaznacza Tatarkiewicz:

A jednak ich życie, mimo zmniejszenia płaszczyzny kontaktów ze światem i skoncentrowania świadomości na rzeczach dalekich, nie składało się z samych radości. Doznawali stanów błogości, ale stany te miały zbyt wielkie napięcie, aby mogły trwać długo. Nie mieli trosk doczesnych, ale za to mieli inne: poczucie niedoskonałości i grzechu. A ich cierpienia, wówczas doznawane, nie były mniejsze od tych, jakie znoszą zwykli ludzie z powodu zwykłych spraw, przeciwnie, miały natężenie równie wielkie, jak ich radości.

Życie w celi klasztornej także nie składa się z nieustannych radości; takiego życia nie ma, nie jest zgodne z psychiką ludzką. I kto określa szczęście jako nieustanne pasmo niezmięszanych przyjemności, ten z konieczności przygotowuje sobie tezę, że szczęścia nie ma<sup>48</sup>.

W dalszej części traktatu pyta Profesor o szczęścia osiągalność, o prawdopodobieństwo jego osiągnięcia. Z całą pewnością nie ma dla ludzi szczęścia „idealnego”, zupełnego, nieprzerwanego. Podobnie ma się sprawa z zupełnym nieszczęściem.

Rozdział *Szczęście w utopiach* rozprawia się z potocznym myśleniem, jakoby myślenie utopijne, w przeszłość bądź przyszłość skierowane, budowało obrazy ludzi wyłącznie szczęśliwych, szczęściem bydlęcym, zadowolonych z siebie. Wielkie utopie życie ludzkie chciały uczynić wspaniałym czy racjonalnym, a nie tylko szczęśliwym. I tak utopia opisana w *Państwie* Platona zbudowana została wedle idei dobra a nie idei szczęścia.

Miał w niej panować ład powszechny i niezmienny; obywatelom jej nie wolno było kierować się w życiu własnym usposobieniem i chęciami, choćby to było potrzebne do ich przyjemności i szczęścia. (...) Rządy mieli w niej sprawować filozofowie; nie po to, aby życie uczynić w niej przyjemniejszym, lecz aby je uczynić rozumnym. Nie zapewniała ona swym obywatelom rozkoszy ani korzyści, ani

<sup>47</sup> Tamże, s. 95.

<sup>48</sup> Tamże, s. 96.

dóbr materialnych; przeciwnie, domagała się od nich ascezy, wyrzeczenia się osobistych korzyści i dóbr materialnych<sup>49</sup>.

Podobne nastawienie znajdziemy w *Utopii* T. Morusa: „Ustrój tego państwa ma głównie to na celu, ażeby obywatele cały swój czas, pozostały im do pracy dla potrzeb ogółu, mogli poświęcić wyzwoleniu się z niewoli ciała i wykształceniu swobodnego ducha”. I tak różnorodne urządzenia, jakie wprowadzał Morus do swojego idealnego państwa, służyły innym celom niż uszczęśliwianie, a zwłaszcza uprzyjemnianie życia. Również liczne utopie XVII i XVIII wieku „przeważnie chciały z ludzi zrobić posągi, nie pytając, czy będą zadowoleni z posągowego życia”<sup>50</sup>.

W XIX wieku dopiero pojawiły się utopie zorientowane wyraźnie na ideę uszczęśliwiania ludzi. Profesor sumuje rozdział:

Utopie jako programy najlepszego ustroju świata, do którego ludzkość miała być podciągnięta, były nawet poniekąd w kolizji ze szczęściem. Podciągając bowiem ludzi do jedyne go najlepszego typu życia, odbierały im ważny czynnik szczęścia: swobodę i różnorodność życia. A poza tym jeszcze, utopiom trudno było zapewnić szczęście ludziom, bo chodziło w nich o szczęście w przyszłości, a przyszłości nie znały. Utopie chciały usunąć te dolegliwości, które dotąd dokuczają ludziom; ale natura ludzka jest taka, że gdy jedne dolegliwości zostaną usunięte, to łatwo mogą wystąpić nowe. Liczyły się ze stałymi składnikami ludzkiej natury, ale nie liczyły się z jej zmiennością<sup>51</sup>.

Wiele jeszcze innych zagadnień poruszonych zostaje w tym niezwykłym traktacie: choćby niewiara w szczęście (frapujące zagadnienie pesymizmu) dążenie do szczęścia, hedonizm i eudajmonizm (...). Zatrzymujemy się w tym miejscu. Szczęście jest rzeczą pożądaną, a nawet jedną z najbardziej poświadczanych, jakie mogą być udziałem człowieka. Wszak pośród dóbr są też pożądane i inne: jedne ze względu na osiągnięcie innych (np. pieniądź), inne dla nich samych (do nich należą dobro moralne, prawda i piękno). Wśród dóbr pierwotnych wartościowe są również doznawane przez ludzi uczucia przyjemności. Jednak dobra te różnią się między sobą. Posiadanie prawdy czy piękna, twórczości czy dobroci jest zaletą. Zalety stanowią wartości obiektywne, zaś przyjemność jest wartością subiektywną. Stanowią one dwa bieguny dóbr. Zarówno zalety jak i przyjemności – w różnych proporcjach wchodzi w skład każdego życia. Ze szczęściem mamy do czynienia w wypadku dodatniego bilansu życia, zaś ten może być osiągnięty bądź przez przewagę zalet, bądź przyjemności. Jeżeli zalety są jednego rodzaju (prawda

<sup>49</sup> Tamże, s. 457.

<sup>50</sup> Tamże, s. 458, 460.

<sup>51</sup> Tamże, s. 471.

lub twórczość) mamy do czynienia z życiem mędrca lub geniusza. Jeżeli są różnorodne, poprzez ich zestrój czy wielość, dają życiu pełnię czy harmonię. Z połączenia pełni i harmonii życia wyłania się idea doskonałości. Zaś idea, która daje dodatni bilans życia, nie na zasadzie zalet, lecz zadowolenia, jakie wzbudziło, jest ideą szczęścia. Tatarkiewicz konkluduje: „Doskonałym byłby ten, kto by posiadał nie tylko jakieś pojedyncze dobra, lecz komplet dóbr. A tak samo szczęśliwym ten, kto by doznał w życiu nie tylko takich czy innych zadowoleń, lecz był z życia w pełni, kompletnie zadowolony”<sup>52</sup>. Nie spotykamy w naszym świecie takich stanów – są ideałami. Mierzymy nimi życie rzeczywiste, zaś to, które do takiego ideału się zbliża, obejmujemy wspólną nazwą szczęścia.

Pytamy raz jeszcze: czy Tatarkiewicz był szczęśliwy? Przy pewnym, nakreślonym wyżej pojmowaniu szczęścia (pełne trwałe i uzasadnione zadowolenie z życia wziętego we całości), a także dzięki pewnym właściwościom usposobienia danym i wypracowanym, można powiedzieć o szczęśliwym życiu Profesora, wszakże tylko dlatego, że on sam tak wyznaje:

W sumie: czy byłem szczęśliwy? Nie w sensie upojenia życiem, lecz – zadowolenia z życia. Raczej tak; a przyczyniły się do tego dwie moje właściwości: słaba pamięć i słaba zdolność przewidywania. Dzięki temu krótko pamiętałem zło jakie mię spotkało. A także nie oczekiwałem zła, jakie mię czekało, i przeto nie cierpiałem przedwcześnie<sup>53</sup>.

Inne (z pewnością uboższe i bardziej chaotyczne) byłoby nasze pojmowanie zagadnień związanych z historią filozofii, estetyki, zagadnień moralnych (dobra i szczęścia), gdyby nie rozumiejący i porządkujący w nie wgląd Profesora Tatarkiewiczza. Być może szczęśliwsi dzięki jego pracom nie jesteśmy, ale jesteśmy rozumniejsi, a to także jest przyczynek (poważny) do szczęścia.

<sup>52</sup> Tamże, s. 536.

<sup>53</sup> T. i W. Tatarkiewiczowie, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 244.

## Tatarkiewicz geordnete Denken

Der erste entscheidende Schritt im Philosophiegebiet hat Tatarkiewicz im neukanthianischer Schule im Marburg gemacht. Unter der Leitung einer von Begründern dieser Schule, P. Natorp, hat Doktorarbeit unter Titel *Die Disposition der aristotelischen Prinzipien* geschrieben. Denker von Stagira für Tatarkiewicz Vorbild des Denkens bleibt für immer. Denker für Vielstimmigkeit, die Gewandheit des Verbindens Widersprüchlichkeiten in einige System würdigt. Auf diesselbe Weise andere Denker Pascal wird Musterdenker sein. Aus Marburgerschule hat unter anderen Mut im Analiesieren großen Denkern und Systemen genommen. Infolgedessen konnte er sich Geschichte der Philosophie annehmen, dessen Begebenheiten hat im ausgezeichnete Werk dargestellt. Meister der Knappheit, Vortrefflichkeit der Beweisgründe, breite Synthesen. Zweite groß angelegte Werk Geschichte der Ästhetik representiert. Endlich im eigenartige Summe Vom Glück Überblick allen wichtigsten Einstellungen gibt, die sich mit diese Frage haben besorgten.



**Piotr Gugała**

Katastrofizm Stanisława Ignacego Witkiewicza. Wizja niespełniona,  
spełniająca się, czy spełniona?  
Stanisław Ignacy Witkiewicz's catastrophic vision.  
The vision unfulfilled, fulfilling or fulfilled?

**Bartłomiej Żywczak**

Determinizm statystyczny w pracach Mariana Smoluchowskiego  
Statistical determinism in the works of Marian Smoluchowski

**Aleksandra Bulaczek**

Koncepcja metabolizmu energetyczno-informacyjnego  
jako przesłanka antropologii filozoficznej Antoniego Kępińskiego  
The theory of energy-information metabolism as a premise of  
Antoni Kępiński's philosophical anthropology



PIOTR GUGAŁA

---

## **Katastrofizm Stanisława Ignacego Witkiewicza. Wizja niespełniona, spełniająca się, czy spełniona?**

Stanisław Ignacy Witkiewicz powszechnie znany pod pseudonimem Witkacy, to persona wyróżniająca się na wielu płaszczyznach działalności twórczej. Był synem sławnego malarza Stanisława Witkiewicza i rówieśnikiem Franza Kafki oraz Jamesa Joyce'a. Ze względu na swoją aktywność często bywa określany mianem polskiego Leonarda da Vinci. Kultowy jako dramaturg i powieściopisarz, modny ze względu na malarstwo, był również – często niedocenianym – filozofem. W zasadzie to był nim przede wszystkim. Poza jego licznymi pracami teoretycznymi świadczą o tym również dzieła literackie, wręcz nasycone filozofią. Był osobą nietuzinkową; eksperymentował z narkotykami i nie stronił od kobiet, na co często przytaczanym dowodem jest posiadanie przez niego „legalnej” metresy obok żony. Bez wątplenia to właśnie całokształt jego twórczego życia zakończonogo samobójstwem uczyniły z Witkacego jedną z najbardziej interesujących postaci minionego stulecia.

Zainteresowanie Witkiewiczem, zarówno w Polsce jak i w świecie doprowadziło do tego, że utworzony został nawet ogólny termin służący określaniu prowadzonych badań nad jego różnorodnością twórczą – witkacologia. Największa ilość prac witkacologów koncentruje się głównie na jego działalności literackiej. Nie ma w tym nic dziwnego, biorąc pod uwagę, że był on twórcą licznych dzieł teatralnych i kilku powieści, wokół których sam tworzył aurę skandalu. Co więcej, jego nietypowy, awangardowy styl, pełen niejednoznaczności kusi wielu badaczy do głębszej analizy jego dzieł. Do witkacologów zaliczają się przede wszystkim filozofowie, historycy filozofii, sztuki, literatury, dramatu i fotografii. Wśród nich znajdują się takie postaci jak Jan Błoński, autor książki pod tytułem *Witkacy. Sztukmistrz. Filozof. Estetyk*, Janusz Degler, twórca wielu opracowań i wstępów do literackich wydań dzieł Witkiewicza, Irena Jakimowicz, która dokonała mię-

dzy innymi opracowania katalogu prac malarskich Witkacego – *Stanisław Ignacy Witkiewicz: 1885–1939: katalog dzieł malarskich*, Anna Micińska, autorka książki *Istnienie Poszczególne – Stanisław Ignacy Witkiewicz*, Konstanty Puzyna, znany teatrolog, edytor i eseista, który edytował po wojnie *Dramaty Witkacego*, czy Józef Tarnowski, sprawca licznej ilości artykułów poświęconych twórczości autora *Pożegnania Jesieni*, w tym na przykład *Wartości filozoficzne powieści Jedyny wyjście Witkacego*.

Jak daje się zatem zauważyć, równie sporo prac naukowych zostało poświęconych jego innej działalności artystycznej, czyli malarstwu i fotografii, które to dziedziny w bezpośredni sposób łączą się z jego koncepcjami i teoriami estetycznymi. Na tym zagadnieniu i w kontekście jego teorii ontologicznych opiera się sporo badań nad myślą Witkiewicza. Należy jednak pamiętać, że wśród filozofów jest on znany również jeszcze z jednego względu, a mianowicie z powodu historiozofii.

Teoria katastrofizmu Witkiewicza bywa najczęściej podnoszona w kontekście omawiania zjawiska katastrofizmu jako jeden z jego przykładów. Celem tej pracy jest natomiast rekonstrukcja witkiewiczowskiej historiozofii wraz z jej punktem centralnym. Nie chodzi tu jednak tylko o jej zreferowanie, ale przede wszystkim o próbę odpowiedzi na pytanie o aktualność koncepcji autora *Wariata i zakonnicy*, sensowność i spełnienie, bądź też nie, jego wizji i prognoz. To, co skłania do ciągłego stawiania tego problemu, to chociażby nieustannie pojawiające się teorie końca świata i historii oraz kondycja współczesnego społeczeństwa.

W jednej z prac poświęconych tej kwestii czytamy:

Z metodologicznego punktu widzenia istotna jest odpowiedź na pytanie jaką wartość poznawczą ma historiozofia Witkacego? W jakim stopniu przepowiadany przez dramaturga w 1917 roku upadek kultury realizuje się w rzeczywistości społecznej?<sup>1</sup>

Moim zdaniem przychodzi po prostu taki moment kiedy konfrontacja teorii z rzeczywistością staje się nieunikniona. Nawet więcej, kiedy teorię trzeba zeryfikować pod kątem własnych przemyśleń. Tym chętniej czyni się to wówczas, gdy pod lupę trafiają dawne prognozy i analizy. Jeszcze trudniej jest się oprzeć tej pokusie, kiedy temat ten już był podejmowany. Pytanie zatem, czy witkiewiczowska wizja katastrofizmu spełnia się? Czy *homo metaphysicus trepidus* to już tylko przeszłość, a po kulturze nie zostało już ani śladu?

Witkacy twierdził, że odżegnuje się od tworzenia konkretnych teorii w zakresie swych przemyśleń historiozoficznych, jednak paradoksalnie dążył do stwo-

---

<sup>1</sup> R. Mołdysz, *Historiozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Folia philosophica” 25(2006), s. 303.

rzenia *systemu* zamkniętego, będącego zarazem obiektywnym i odnoszącym się do całości opisywanych zjawisk. Tym samym przysporzył późniejszym badaczom nie lada kłopotu w ocenianiu prawdziwości jego wizji. Najrozsądniejszym rozwiązaniem jest w tym przypadku potraktowanie odpowiedzi na postawione pytania, w podobny sposób, jak Witkacy potraktował własną teorię. Udzielona odpowiedź nie będzie zatem jakąś jednolitą koncepcją, a jedynie wyrazem pewnych wątpliwości, przy jednoczesnej próbie całościowego ujęcia zagadnienia i jej poszczególnych aspektów.

Czy zatem przepowiednia katastrofy autora *Matki* spełniła się? Z całą pewnością nie, co widać zresztą gołym okiem i bez potrzeby zastanawiania się. Nie było bowiem jak dotychczas rewolucji, która miałaby w pełni zniwelować społeczeństwo, lub doprowadzić do stanu, w którym zostają zaspokojone wszystkie potrzeby ludzkości. Nie oznacza to jednak, że Witkacy mylił się całkowicie, a żaden z aspektów jego teorii nie miał miejsca. Wręcz przeciwnie, o aktualności „partykularnej apokalipsy” Witkacego możemy mówić w trzech przypadkach. Pierwszym z nich był okres od mniej więcej lat 30 XX wieku do końca II Wojny Światowej. Mogliśmy wówczas oglądać przykłady umasowionego społeczeństwa i dążeń do niwelacji ludzkości w oparciu o nazistowskie Niemcy i komunistyczny Związek Radziecki. Chociaż sam Witkiewicz pisał o Hitlerze jako o „bezsprzecznie jedynym w Europie facecie z jajami”<sup>2</sup>, ostatnim indywiduum potrafiącym pociągnąć za sobą tłumy, to w rzeczywistości Hitler był przykładem przywódczej jednostki realizującej marzenia mas. Ponadto zarówno III Rzeszy jak i Związkowi Sowieckiemu towarzyszyła idea osiągnięcia stanu dostatku i szczęśliwości, ze względu na posiadanie dóbr – czyli pełnej konsumpcji. Eksperyment Radziecki to również przykład organizowania szarych mas pod hasłami rodem z Rewolucji Francuskiej. W obu tych przypadkach mieliśmy do czynienia z odejściem od religii i jej podporządkowaniem ideologii, co zresztą stało się również ze sztuką i filozofią. Umasowieniu uległa kultura, w której to, podobnie jak u Witkacego główną rolę zaczęły odgrywać gazety, radio i kino. W związku z tym, w ramach tych dwóch państw ideologicznych można mówić o zniszczeniu się proroczej wizji autora *Szewców*. Nie było to, co prawda, zniszczenie się w pełni i dla ogółu ludzkości, jednakże w znacznej mierze.

Drugim okresem, w którym dostrzegano spełnianie się, czy też spełnienie katastroficznej wizji Witkiewicza to okres od zakończenia II Wojny Światowej do momentu przemian społeczno-politycznych w Europie Środkowo-Wschodniej w latach 1989–1991.

W latach 50. XX wieku Czesław Miłosz pisał:

---

<sup>2</sup> Zob. L. Gawor, *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918–1939*, Lublin 1999, s. 75.

Wizja Witkiewicza spełnia się dzisiaj w najdrobniejszych szczegółach na wielkich obszarach europejskiego kontynentu. Być może światło słońca, zapach ziemi, drobne uciechy codziennego życia, zapomnienie, jakie daje praca mogą zmniejszyć nieco napięcie dramatu rzadko spotykanego w historii. Ale pod powierzchnią codziennych krzątań się i zabiegów trwa świadomość nieodwołalnego wyboru. Człowiek musi albo umrzeć – fizycznie czy duchowo – albo odrodzić się w sposób jeden, z góry zdefiniowany, przez zażycie pigułek Murti-Binga<sup>3</sup>.

Jest to czas kiedy Związek Radziecki rozciągnął swe wpływy na Europę Środkową i Wschodnią, tworząc tzw. Blok Krajów Socjalistycznych. W ten oto sposób uspołeczniona kultura, masowość oraz automatyzacja społeczeństwa rozprzestrzeniły się na pokaźny obszar. Regulacja zdecydowanej większości dziedzin życia ludzkiego stała się faktem, a wszelkie doświadczenie metafizyczności, mogło nastąpić wyłącznie w skutek dostarczania sobie sztucznych doznań<sup>4</sup>. Chociaż okres ten jest zbliżony do opisu „nowego świata” u Witkacego, to mimo wszystko nie realizuje on w pełni jego wizji. Nieprawdą jest bowiem, aby socjalizm przyniósł społeczeństwu równość, nie mówiąc już o jakimkolwiek dobrobycie. Co więcej, trudno mówić o całkowitym wymarciu indywidualności. Mamy tu raczej do czynienia z sytuacją identyczną do opisywanej w *Pożegnaniu jesieni*, gdzie jednostki wybitne jeszcze są, lecz na wyginieciu.

Okres trzeci pokatastroficznego społeczeństwa Witkacego to czasy obecne, zaczynając od momentu przemian politycznych w dawnych „demoludach”. Jednocześnie jest to okres, który najlepiej i najpełniej porównać z witkiewiczowskim katastrofizmem. Obecnie bowiem coraz częściej spotykamy się z postawą tzw. nihilizmu banalnego, czy też codziennego, charakterystycznego dla ludzi prostych, negujących sens i poczucie wartości od tak, bez przyczyny, lub w wyniku ogólnej społecznej degradacji moralnej, powstałej w wyniku tworzenia się wspólnej tożsamości, będącej przejawem powszechnego umasowienia<sup>5</sup>. Co więcej owa wspólna tożsamość ludzkości, czy też świadomość, w bezpośredni sposób wiąże się z powszechnym konsumpcjonizmem. Konsumpcja stała się podstawą społeczeństw, a w szczególności w tzw. krajach Zachodu. Konsumpcjonizm zawładnęła świadomością ludzi, doprowadzając do podporządkowania sobie stylu życia człowieka, którego istnienie coraz bardziej zaczyna przypominać człowieka z wizji Witkiewicza. Pracujemy, by jeść i jemy, by pracować. Wolny czas spędzamy na oglądaniu telewizji, słuchaniu radia i czytaniu gazet. Tzw. kultura wysoka już dawno przestała cieszyć się powszechnym poważaniem. Teatr zastąpiono kinem, a raczej telewizją, książki gazetami, operę muzyką popularną, współczesne malarstwo, rzeź-

<sup>3</sup> Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Kraków 2009, s. 32.

<sup>4</sup> Zob. R. Mołdysz, *Historiozofia...*, dz. cyt., s. 302.

<sup>5</sup> Zob. M. Werner, *Wobec nihilizmu: Gombrowicz, Witkacy*, Warszawa 2009.

ba, rysunek etc. stanowią jedynie powielenie dotychczasowych stylów, a dzieła sztuki są towarem służącym jako ozdoba, ornament. Do pozostałych rozrywek należy picie piwa, taniec i uciechy cielesne. Nauka zabiła religię, religia zajęła się polityką i ekonomią. Filozofia, chociaż samobójstwa nie popełniła, boryka się z licznymi problemami i przeciwieństwami. Mamy do czynienia z nieustannym umasowaniem i ujednoczeniem nie tylko społeczeństwa, ale i otaczającej nas rzeczywistości. Globalizacja zabija różnorodność i wyjątkowość. Obok globalizacji, mamy również glokalizację<sup>6</sup>, która w gruncie rzeczy jeszcze bardziej ujednolica społeczeństwa, poprzez dostosowywanie globalnych produktów do wymogów rynków lokalnych. Niegdyś człowiek, ze względu na specyficzny, świadomy sposób bycia w świecie był zarazem tym elementem istnienia, który ma nie tylko poczucie swojej odrębności od innych, ale również ma świadomość siebie i racjonalizuje swą sytuację oraz relacje wobec innych ludzi i zbiorowości<sup>7</sup>.

Relacje interpersonalne ulegają niwelacji. Emocje zastąpiły tzw. emotikony, których celem jest graficzne ukazywanie naszego stanu emocjonalnego. Komunikacja międzyludzka została sprowadzona do minimum i praktycznie zastąpiona komunikacją wirtualną. Temu wszystkiemu towarzyszą procesy integracyjne, które tylko wzmacniają unifikację społeczną i kulturową. Chociaż przy każdej możliwej okazji podkreśla się zachowanie różnorodności i wielokulturowości, to – przykładowo Unia Europejska – prowadzi do unifikacji społecznej i kulturowej, z jaką mieliśmy do czynienia w średniowieczu. Swobodnie, tak jak i wówczas możemy podróżować po całej Europie, dziś samochodem, niegdyś pieszo lub konno. Zatrzymując się w jednym kraju, bez problemu możemy dostać taki sam posiłek i napój jak w innym, jak w średniowiecznych karczmach i zajazdach. Znaki drogowe we wszystkich państwach znaczą to samo, identycznie jak bicie dzwonów kościelnych w wiekach średnich. Wówczas wszędzie można było znaleźć kogoś i dogadać się w języku łacińskim, dziś w angielskim. Jedyną różnicą poza roz-

<sup>6</sup> Pojęcie glokalizacji funkcjonowało na początku w ekonomii i oznaczało dostosowywanie globalnych strategii marketingowych do wymogów rynków lokalnych. Do filozofii, a właściwie do nauk społecznych i humanistycznych, pojęcie to przeniósł Roland Robertson. Na polskim gruncie, zjawisko glokalizacji omawia między innymi Waldemar Kuligowski (zob. W. Kuligowski, *Gdzie coca-cola ożywia zmarłych*, „Polityka” 2006, nr 39) Jak już zostało powiedziane w tekście, glokalizacja polega na dopasowywaniu produktów i usług do konkretnych wymogów kulturowych. Za przykład glokalizacji może posłużyć sytuacja znanej sieci restauracji McDonald’s, która otworzyła swoje lokale w Indiach. Kraj ten ze względu na panującą w nim religię hinduistyczną, objęty jest pewnymi restrykcjami żywieniowymi. Jedną z nich jest zakaz spożywania wołowiny, która stanowi główny składnik produktów McDonald’s. Z tego też względu restauracja ta zastąpiła mięso wołowe różnego rodzaju ptactwem, przede wszystkim mięsem z kurczaka oraz szeroką gamą warzyw i innych produktów wegetariańskich, w celu dostosowania swojej oferty do wymogów kulturowych Indii.

<sup>7</sup> Por. A. L. Zachariasz, *Antropotelizm. Człowieka sens istnienia*, Lublin 1996.

wojem technologicznym pomiędzy tymi okresami wydaje się poziom duchowości i brak niepokoju metafizycznego oraz liczba prawdziwych indywidualów. Jedyne wyjściem, które pozwala na to, aby nie zwariować, stał się konformizm.

Wszystko to przemawia za tym, że katastrofa zapowiedziana przez Witkiewicza już nastąpiła, a świat w którym przyszło nam żyć, jest tym, którego wizję autor budował w swych powieściach i dramatach. Na początku zostało jednak powiedziane, że ludzie nadal nie są sobie równi, a powszechny dostatek to tylko mrzonka. Należy jednak pamiętać o tym, że jeżeli sprawdza się część teorii, a nie jej całość, to nie oznacza, że nie ma ona sensu. Witkiewicz mógł się bowiem mylić w pewnych kwestiach, wyobrażać sobie taki, a nie inny stan rzeczy po katastrofie. Wszak czasy, w których przyszło mu żyć były przełomowe pod każdym względem.

Leszek Kołakowski, choć twierdzi, że rozważania nad wizjami historiozoficznymi są tylko wynikiem naszych fantazji, to sam przyznaje, że konsumpcjonizm – który, bądź co bądź, stanowi jedną ze sztandarowych cech społeczeństwa postkatastroficznego – jest wszechobecny.

Nieposkromiona żarłoczność – twierdzi Kołakowski – jest fatalną skazą naszej cywilizacji. Konsumpcjonizm prawdopodobnie przeszkadza pojawieniu się w naszym umyśle rzeczy, których nie można pożreć. A mimo to te rzeczy wracają w tej czy innej formie – wiary albo ciekawości metafizycznej [„dziwności metafizycznej” – R.M.]. Te impulsy wciąż nie są zniszczone, tkwią w naszej naturze od początku świata. Wszystko, co pobudza wiarę religijną [sztukę, filozofię – R.M.], jest przeciwne konsumpcyjnej żarłoczności. Ale pytanie czy wygra instynkt metafizyczny, czy żądza konsumpcji, jest nierozstrzygalne. Takie spekulacje to wyraz naszej nieposkromionej fantazji<sup>8</sup>.

Kołakowski nie zauważył jednak, że to, co wraca, pojawia się w formie godnej pożałowania, będącej wyrazem kultury masowej i jej upowszechnienia.

Mimo przytoczonych powyżej przykładów zgodności pomiędzy współczesną rzeczywistością a obrazem „nowego, wspaniałego świata” Witkacego, wciąż pozostaje jeszcze jeden aspekt, na który trudno się zgodzić. Jest to kwestia wchłonięcia indywidualów przez masę. Jednostki wybitne, nonkonformistyczne, o wysokich cechach przywódczych i silniejszym odczuciu, a może raczej przywiązaniu metafizycznym nadal są obecne w społeczeństwie. Fakt, że jest ich coraz mniej i zagłuszane są przez „zbydlęcone” zbiorowości, jednak w żaden sposób nie można odmówić im istnienia.

Można rzec, że witkacowska wizja katastrofy uległa spełnieniu, chociaż w wymiarze częściowym. Może to jednak być to wizja, która wciąż się spełnia, a ów bliski koniec kultury, który wieścił Witkacy, znajduje się nieco dalej w przy-

<sup>8</sup> R. Mołdzy, *Historiozofia...*, dz. cyt., s. 303.



szłości. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Wśród witkacologów są osoby, które nie dopuszczają myśli, jakoby przewidywania Witkiewicza mogły się kiedykolwiek spełnić. Jan Błoński, – na przykład – który pisze: „Człowiekowi przyszłości nie grozi kierat, ale kalejdoskop, nie brak, ale nadmiar wolności, nie upodobnienie, ale rozproszenie w tysiącach potrzeb, możliwości i upodobań”<sup>9</sup>. Autor nie zwraca jednak uwagi, iż nadmiar wolności, który posiadamy i tak staje się ograniczony przez czynniki ekonomiczne, a przede wszystkim przez pracę. Tysiące potrzeb są natomiast ze sobą praktycznie zbieżne u wszystkich, zmieniają się jedynie wraz z ich zaspokojeniem. Nieograniczone możliwości i upodobania w zdecydowanej większości i tak sprowadzają się do takiej samej formy spędzania czasu.

Natomiast Mateusz Werner za wszelką cenę stara się wpoić czytelnikom, iż katastrofizm Witkiewicza jest tylko wynikiem jego strachu, powstałego na skutek braku zrozumienia i docenienia go jako artysty i filozofa. Pisze on: „(...) i bardziej do mnie przemawia wykładnia, w której Witkacy-katastrofista okazuje się raczej artystą przerażonym brakiem odpowiedniego audytorium dla swej sztuki niż przejętym losem przyszytych pokoleń moralistą”<sup>10</sup>.

Z kolei Józef Tarnowski skłania się ku temu jakoby cała filozofia Witkiewicza była swego rodzaju intelektualnym żartem literata bawiącego się z czytelnikiem. Co prawda wywód jaki przeprowadza, dotyczy przede wszystkim ontologicznych koncepcji autora *Jedynego wyjścia*, jednakże samo użycie przez niego pojęcia „filozofia” skłania do tego, aby przenieść je i na inne płaszczyzny jego rozważań<sup>11</sup>.

Sądzę, że tak właśnie z filozofią Witkacego mogło być. Że Witkacy, pisząc prace o znamionach profesjonalnej roboty filozoficznej, w istocie usiłował prowadzić z odbiorcami grę interakcyjną, polegającą na substytucji kodów odbiorczych z czysto filozoficznych na artystyczne. Gratyfikacją dla autora mogła być przewrotna radość z takiego pisania (wyrażając to po Witkiewiczowsku: *No, Kotku, czy zorientujesz się, w co się z tobą bawię?!)*<sup>12</sup>.

Mając na uwadze to, jak często i mocno podkreślał Witkacy znaczenie filozofii w swoim życiu, zarówno w swej korespondencji jak i pracach, wyżej przytoczona teza Tarnowskiego nie jest moim zdaniem do zaakceptowania. Witkacy traktował filozofię bardzo poważnie, a jeszcze poważniej cierpiał wówczas, gdy niedoceniało go środowisko akademickie. Zresztą to, jak bardzo cenił filozofię, wyraził w liście do swego przyjaciela Hansa Corneliusa, pisząc: „Wszystko jest

<sup>9</sup> J. Błoński, *Witkacy: sztukmistrz, filozof, estetyk*, Kraków 2000, s. 343–344.

<sup>10</sup> M. Werner, *Wobec...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>11</sup> Por. J. Tarnowski, *Filozofia Witkacego – intelektualny żart?*, [w:] M. Skwara (red.), *Witkacy w Polsce i na świecie*, Szczecin 2001.

<sup>12</sup> Tamże, s. 145.

gównem – to znaczy wszystko poza filozofią. Bez niej byłbym zwykłym gówniarzem”. Gdyby Witkiewicz miał zatem być zwykłym figlarzem, musiałby nim być nie tylko jako artysta, ale i prywatnie, a co więcej musiałby świetnie udawać i to bez przerwy, w każdym momencie swojego życia.

Katastrofizm Witkiewicza jest zagadnieniem niebanalnym i ciekawym. Dostarcza licznych pytań, ale co ważniejsze nie pozostawia ich wszystkich bez odpowiedzi. Wszystko to sprawia, iż Stanisław Ignacy Witkiewicz jawi się jako bezkompromisowa interesująca postać, której filozofia, a w szczególności myśl katastroficzna zasługują na uwagę. Założenia i tezy stawiane przez Witkiewicza sprawiają, że pozostaje on twórcą nad wyraz aktualnym, zarówno w kontekście literackim jak i filozoficznym. W obecnym czasie, kiedy codziennie mamy do czynienia z coraz to nowszymi głosami wieszczącymi koniec lub degradację świata, społeczeństw i kultury, prognoza z ubiegłego wieku, wypracowana przez Witkiewicza wydaje się być najbardziej zajmująca. Momentem, który mógłby doprowadzić do zaniku zainteresowania jego osobą, mogłoby być jedynie moment spełnienia się jego katastroficznej wizji – rewolucja niwelistyczna.

### **Stanisław Ignacy Witkiewicz's catastrophic vision. The vision unfulfilled, fulfilling or fulfilled?**

Witkiewicz's catastrophic vision is a remarkable and interesting issue. It evokes numerous questions. Still, which is more important, it answers them all. Taking the whole into consideration, Stanisław Ignacy Witkiewicz appears to be an uncompromising and interesting figure, whose philosophy and first of all the catastrophic ideas are worth considering. The assumptions and theses offered by Witkiewicz make him a very modern author in both the literal and philosophical context. Currently, listening to more and more recent voices about the end and degradation of the world, societies and cultures, the prophetic vision from the previous century worked by Witkiewicz seems to more and more engaging. The moment, which may lead to the lack of interest into his person, may be only the moment of fulfilling his catastrophic vision – the levelling revolution.

BARTEŁOMIEJ ŻYWCZAK

---

## Determinizm statystyczny w pracach Mariana Smoluchowskiego

Początek XX wieku przyniósł Polsce niepodległość, a wraz z nią pojawiła się konieczność zasygnalizowania obecności odrodzonego państwa na różnych polach areny międzynarodowej. Kraj potrzebował manifestu swojej jedności i legitymacji również w środowisku naukowym. Impulsem do rozpoczęcia intensywnej działalności w zakresie matematyki stała się odpowiedź profesora Uniwersytetu Warszawskiego Zygmunta Janiszewskiego na ankietę *O potrzebach nauki w Polsce*<sup>1</sup> przesłaną polskim naukowcom przez Kasę im. Mianowskiego<sup>2</sup>. Idea periodyku naukowego poświęconego wybranej gałęzi matematyki opisana w tym tekście stała się początkiem wydawania „Fundamenta Mathematicae”<sup>3</sup>. Ukazanie się czasopisma obejmującego jedynie zagadnienia teorii mnogości i dziedzin pokrewnych oraz logiki matematycznej było ewenementem na skalę światową. Autorzy opublikowanych w kolejnych numerach artykułów to m. in. wybitni warszawscy i lwowscy matematycy lat międzywojennych: Stanisław Banach, Zygmunt Janiszewski, Kazimierz Kuratowski, Stefan Mazurkiewicz, Waław Sierpiński i Hugo Steinhaus, którzy stworzyli Polską Szkołę Matematyczną<sup>4</sup>.

Badając przyczyny sukcesów Polskiej Szkoły Matematycznej, która wniosła istotny wkład w światową matematykę, warto przyjrzeć się szerszemu kontekstowi polskiej myśli naukowej, poprzedzającej jej narodziny. Jednym ze znakomitych polskich naukowców pracujących na uniwersytetach zaboru austriac-

---

<sup>1</sup> Z. Janiszewski, *O potrzebach nauki w Polsce* (1917), „Nauka polska, jej potrzeby, organizacja i rozwój” 1(1918), s. 11–18. Przedruk: „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego”, Seria II: „Wiadomości Matematyczne” 7(1963), s. 3–8.

<sup>2</sup> Kasa im. Józefa Mianowskiego, Fundacja Popierania Nauki, <http://www.mianowski.waw.pl/>

<sup>3</sup> *Fundamenta Mathematicae – pierwsze polskie czasopismo o matematyczne o wąskiej specjalizacji* (1920–1939), „Nauka” 2(2006), s. 167–184.

<sup>4</sup> M. Kordos, *Wykłady z historii matematyki*, Warszawa 2005, s. 284–290.

kiego był Marian Smoluchowski. Intuicje i hipotezy dotyczące zjawisk losowych, a także przewidywalności procesów, które zapisał na przełomie XIX i XX wieku, zostały potwierdzone podczas badań nad wizualizacją zbiorów matematycznych w ostatnich latach minionego stulecia za pomocą komputerowych metod obliczeniowych. Analiza pojęcia *przypadku unormowanego* wprowadzonego przez Smoluchowskiego i wniosków płynących z badań nad fraktalami ma na celu ukazanie związku pomiędzy stanowiskiem determinizmu statystycznego, wynikającym z definicji przypadku i koncepcji probabilistycznych ujętych w pracach tego wybitnego, polskiego fizyka a niektórymi aspektami teorii chaosu.

### Przypadek w ujęciu Mariana Smoluchowskiego a determinizm statystyczny

Marian Smoluchowski, urodził się 28 maja 1872 roku w podwiedeńskim Vorder-Brühl. Ukończył prestiżowe Collegium Teresianum, szkołę kształcąca młodzież z domów wysokiej rangi urzędników cesarskich, gdzie odkrył swe zainteresowania fizyką i astronomią. Kontynuował naukę na Uniwersytecie Wiedeńskim, uzyskując stopień doktora w roku 1895. Doświadczenie naukowe zdobywał w Paryżu, Glasgow i Berlinie, pracując w zespołach wybitnych fizyków m.in. Gabriela Lippmana, Williama Thomsona – Lorda Kelvin i Emila Warburga. W Berlinie przeprowadził eksperyment potwierdzający teoretyczne przewidywania Kundta i Warburga dotyczące „skoku temperatury” na granicy ciała stałego i dostatecznie rozrzedzonego gazu. Dowód ten jest istotnym elementem rozumowania potwierdzającego kinetyczno-molekularną teorię gazów i przysporzył młodemu fizykowi uznania największych uczonych, m.in. Alberta Einsteina<sup>5</sup>. Po powrocie do Wiednia Smoluchowski habilitował się, a następnie został powołany na stanowisko *privatdozenta* Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, gdzie objął katedrę fizyki teoretycznej. W kolejnych latach prowadził wykłady głównie z zakresu termodynamiki oraz elektryczności i magnetyzmu<sup>6</sup>. Wśród licznych publikacji z okresu lwowskiego znajdują się prace dotyczące drogi cząsteczek gazu i teorii ruchów Browna<sup>7</sup>. Analizując pojęcie *przypadku* w fizyce Smoluchowski odwołuje się m.in. do doświadczeń uzyskanych w wymienionych badaniach.

<sup>5</sup> S. Loria, *Marian Smoluchowski i jego dzieło (1872–1917)*, <http://www.ifpan.edu.pl/ON-1/Historia/art/3smo.pdf>

<sup>6</sup> A. Rovenchak, *Lviv period for Smoluchowski: Science, teaching, and beyond*, „Condensed Matter Physics” 15(2012)4, s. 1–15, <http://www.icmp.lviv.ua/journal/>

<sup>7</sup> Samorzutny i chaotyczny ruch pyłków lub małych cząstek w gazie albo zawieszynie, zaobserwowany przez Roberta Browna w 1827 roku. Zjawisko to wyjaśnili: A. Einstein, *Über die von der molekularkinetischen Theorie der Wärme geforderte Bewegung von in ruhenden Flüssigkeiten suspendierten Teilchen*, „Annalen der Physik” 17(1905), s. 549–560 i M. Smoluchowski, *Zur kine-*

Od 1912 roku pracował na Uniwersytecie Jagiellońskim. W okresie tym opublikował m.in. dwa teksty: *Uwagi o pojęciu przypadku w zjawiskach fizycznych*<sup>8</sup> i *O pojęciu przypadku i pochodzeniu praw probabilistycznych w fizyce*<sup>9</sup> oraz wygłosił referat pt. *Uwagi o roli przypadku w fizyce*<sup>10</sup>, w których Smoluchowski wprowadza pojęcie *przypadku unormowanego*.

Marian Smoluchowski zmarł w Krakowie 5 września 1917 roku w wyniku dezynтерии. Artykuł *O pojęciu przypadku i pochodzeniu praw probabilistycznych w fizyce* ukazał się w pierw po niemiecku w „Die Naturwissenschaften” w roku 1918<sup>11</sup>.

Rachunek prawdopodobieństwa, sprowadzany ówczesznie do tzw. teorii błędów, wiązano w fizyce doświadczalnej z niedokładnością pomiarów. Powszechny był pogląd, że znając z nieskończoną dokładnością zbiór wszystkich warunków początkowych można prognozować stan układu w dowolnej chwili przyszłej. Niezgodności pomiarów z teoretycznymi przewidywaniami są skutkiem braku dokładnej znajomości zjawiska lub błędami pomiarowymi. Inaczej rzecz ujmując, że Wszechświat, który jest przedmiotem badań fizyki to układ zamknięty, dający się opisać układem równań różniczkowych, być może bardzo złożonym, ale dającym jednoznaczne rozwiązanie. Ten punkt widzenia charakteryzował podejście do budowy materii i praw przyrody zgodne z mechaniką klasyczną. Smoluchowski, odnosząc się do wspomnianego poglądu, pisze: „Jest to twierdzenie słuszne i bardzo często słyszane: że słowo przypadek jest tylko wyrazem naszej nieznamośności przyczyn pewnego zjawiska; że istota wszechwiedząca nie posługiwałaby się wcale tym pojęciem”<sup>12</sup>.

Jedną z odpowiedzi na pytanie: jak przewidzieć i obliczyć skutek nieznanych przyczyn częściowych, jest koncepcja nazywana „prawem wielkich liczb”. Marian

---

tischen Theorie der Brownschen Molekularbewegung und der Suspensionen, „Annuale der Physik” 21(1906), s. 756–780.

<sup>8</sup> M. Smoluchowski, *Uwagi o pojęciu przypadku w zjawiskach fizycznych*, w: *Księga Pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, Towarzystwo dla popierania nauki polskiej, t. II, Lwów 1916, s. 445–458. Artykuł znajduje się również w: M. Smoluchowski, *Wybór pism filozoficznych*, PWN, Warszawa 1956, s. 277–295.

<sup>9</sup> M. Smoluchowski, *Über den Begriff des Zufalls und den Ursprung der Wahrscheinlichkeitsgesetze in der Physik*, „Die Naturwissenschaften” 17 (1918), s. 253–263. Przekład polski artykułu: M. Smoluchowski, *O pojęciu przypadku i pochodzeniu praw fizyki opartych na prawdopodobieństwie*, „Wiadomości Matematyczne” 27(1923)2, s. 27–52; oraz: tenże, *O pojęciu przypadku i pochodzeniu praw probabilistycznych w fizyce*, [w:] M. Smoluchowski, *Wybór pism filozoficznych*, PWN, Warszawa 1956, s. 296–327.

<sup>10</sup> Rękopis referatu *Uwagi o roli przypadku w fizyce* wygłoszonego 1 marca 1917 roku w Towarzystwie Filozoficznym w Krakowie znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej pod nr.: 9398 IV.

<sup>11</sup> Por. A. Teske, *Marian Smoluchowski: Życie i twórczość*, Kraków 1955.

<sup>12</sup> M. Smoluchowski, *Uwagi o pojęciu przypadku...*, dz. cyt., s. 278.

Smoluchowski powołuje się w artykule na Timerding'a, który pisze, że w efekcie ogólnym nikną nieprawidłowości pojawiające się w świecie, ze względu na zdarzenia przypadkowe<sup>13</sup>. Można przyjąć, że w skali makro zjawiska przyrody dają się dobrze opisać a procesy przewidywać. Trudności nastęcza fakt, że prawo to nie daje się udowodnić w systemach formalnych, a jednak skuteczność jego oddziaływania obejmuje nawet matematykę. Przykładem cytowanym przez Smoluchowskiego jest spostrzeżenie Poincarégo, że częstość występowania cyfr 1, 2, 3, ... na najmniej znaczącym miejscu w kolumnie logarytmów kolejnych liczb jest zgodna z prawem prawdopodobieństwa przypadków równie możliwych.

Analizując pojęcie *przypadku* – w szczególności jego zakres, Smoluchowski wskazuje, że często błędnie nazywa się zdarzeniem przypadkowym takie, dla przewidzenia którego nie ma wystarczającej wiedzy. Gdybyśmy dysponowali szczegółową wiedzą dałoby się je opisać zupełnie jednoznacznie i rachunek prawdopodobieństwa nie miałby dla niego zastosowania. Rachunek prawdopodobieństwa jest nieużyteczny do momentu, w którym tej wiedzy nie mamy, ponieważ brakuje danych do uzupełnienia modelu matematycznego – „...przypadek tego rodzaju wymyka się spod wszelkiego obliczenia apriorycznego, nie może być przeto nigdy podstawą do zastosowania rachunku prawdopodobieństwa”<sup>14</sup>.

Dobrze ilustruje to kolejny eksperyment myślowy Poincarégo przytoczony przez Smoluchowskiego – przykład strzelca celującego do okrągłej, wirującej tarczy podzielonej na białe i czarne wycinki. Przy odpowiednio dużej prędkości wirowania moment naciśnięcia spustu traci znaczenie dla wyniku strzału. Prawdopodobieństwo trafienia w wybrany wycinek zależy jedynie od względnej wielkości pól. Używając języka matematyki powiedzieć można, że funkcja która łączy argumenty parametrów fizycznych z wartością wyniku przy odpowiednio dużej liczbie powtórzeń eksperymentu ma pomijalnie małe znaczenie dla jego rezultatu.

Nazywając przypadek szczególnym rodzajem więzi przyczynowych, Smoluchowski uważa, że nie wystarcza to do ścisłego zdefiniowania pojęcia *prawdopodobieństwa*. Ważnym jest by rozkład wartości był w pewnych granicach niezależny od postaci funkcji rozkładu. Upraszczając, funkcja kauzalna powinna mieć następujące cechy:

- dla dowolnie małych zmian argumentów (parametrów fizycznych) daje wszystkie możliwe wyniki (rezultaty eksperymentu),
- funkcja do niej odwrotna jest możliwie wieloznaczna – ten sam wynik uzyskujemy dla różnorodnych zestawów argumentów.

Wymienione własności leżą u podstaw praw probabilistycznych. Przeprowadzając eksperymenty fizyczne często można zaobserwować rezultaty, które prze-

<sup>13</sup> H. E. Timeriding, *Die Analyse des Zufalls*, 1915, Vieweg, s. 162.

<sup>14</sup> M. Smoluchowski, *O pojęciu przypadku...*, dz. cyt., s. 304.

widuje rachunek prawdopodobieństwa, mimo iż prawa tegoż rachunku są trudne do sformułowania w kategoriach analizy matematycznej.

Autor *O pojęciu przypadku...* szczegółowo opisuje tzw. równię Galtona, równię pochyłą zaopatrzoną w szeregi prętów ułożonych przemiennie. Wpuszczając z jednej strony, z konkretnego punktu kolejne kulki o średnicy nieco mniejszej niż odległość między prętami zaobserwujemy efekt zmiany kierunku ruchu po kolejnych zderzeniach. Kiedy kulki miną już wszystkie pręty uzyskamy wizualizację krzywej dzwonowej – graficznej interpretacji prawa błędów Gaussa<sup>15</sup>. Rozłożą się one symetrycznie względem osi prostopadłej do dolnego brzegu równi i przechodzącej przez punkt, z którego upuszczano kulki. Zastanawiający jest fakt, że konkretne położenie początkowe kulki, jak również jej prędkość powinny określić dalszy jej ruch jednoznacznie. W praktyce – nie da się określić w sposób pewny „trasy” pojedynczej kulki, jednak ostateczny rozkład jest całkowicie przewidywalny. Wnioskiem wyprowadzonym z analizowanego zjawiska jest sformułowana definicja „przypadku unormowanego”:

- mała przyczyna – duży skutek (niewielka zmiana parametrów wejściowych diametralnie zmienia wynik końcowy)
- różne przyczyny – jednakowe skutki (wynik zależy od kombinacji warunków początkowych a nie ich jednostkowych wartości)
- zdarzenia elementarne rozkładają się równomiernie.

Zjawisko, które spełnia powyższe postulaty można by nazwać idealnie przypadkowym. W przyrodzie obserwujemy takie przypadki w całej klasie zjawisk fizycznych dotyczących dyfuzji i przewodzenia ciepła, a szczególnie ruchów Browna<sup>16</sup>.

O prawdopodobieństwie matematycznym mówimy, gdy funkcję kauzalną charakteryzuje w przybliżeniu ten sam rozkład wartości dla dowolnie obranego zestawu argumentów. Zarówno przykład wirującej tarczy jak i równia Galtona potwierdza empirycznie teoretyczne rozważania.

Obserwując zachowanie powstawania roztworów dwóch substancji początkowo oddzielonych od siebie, zauważamy iż po pewnym czasie uzyskujemy mieszaninę jednorodną. Zgodnie z prawem wielkich liczb i podaną wcześniej definicją prawdopodobieństwa unormowanego mamy do czynienia z sytuacją zgodną ze stanowiskiem determinizmu statystycznego. Często używany w fizyce, ale również w naukach humanistycznych termin „entropia” określa miarę nieuporządkowania układu. Jest to funkcja zależna od stanu układu, zatem nie zależy od drogi, po której została osiągnięta. Zgodnie z II zasadą termodynamiki w przyrodzie entropia stale wzrasta. Tzn. naczynia raz rozbite, z reguły nie składają się samoczyn-

<sup>15</sup> Tamże, s. 311.

<sup>16</sup> Tamże, s. 313.

nie w całość, a Wszechświat staje się coraz bardziej jednorodny w swej strukturze i możliwość, by sam z siebie powrócił do stanu początkowego jest znikoma.

Badania w zakresie cząstek elementarnych stały się kluczowym dowodem na dominację praw statystycznych w skali mikroświata. Należy zauważyć, iż Marian Smoluchowski przez sformułowanie definicji przypadku oraz badanie przyczyn obowiązywania praw probabilistycznych dążył do zrozumienia zjawisk mikroświata. Mimo iż znał wyniki badań ówczesnych uczonych, nie mógł przewidzieć jakie będą konsekwencje opisywanych przez niego pojęć dla nauki<sup>17</sup>.

### Determinizm statystyczny a koncepcja chaosu deterministycznego

Badanie zjawiska chaosu i wnioski, które wyprowadził Marian Smoluchowski z perspektywy fizyka doświadczalnego znalazły potwierdzenie 80 lat później, dzięki rozwijającej się technice komputerowej. Smoluchowski opracował warunki jakie musi spełniać funkcja opisująca stan, aby można przyjąć, że zjawisko podlega prawom determinizmu statystycznego. Rozwój nauk matematycznych i informatyki wraz ze wzrostem mocy obliczeniowej komputerów umożliwił przeprowadzenie symulacji obliczeniowych dla wielu teoretycznych modeli<sup>18</sup>. Komputerowo symulowana przykładowo pogoda ukazała naukowcom wrażliwość na warunki początkowe układów nieliniowych. Minimalne zmiany warunków początkowych układu pociągają za sobą niemożliwe do prognozowania zmiany stanu przyszłego – nazwano to zjawisko „efektem motyla”<sup>19</sup>.

Wizualizacja graficzna pokazała zaskakujące prawidłowości w strukturach tworzonych zgodnie z definicją przypadku unormowanego. Jedną z klas algorytmów, które są tego dobrym przykładem, to generatory fraktali – obiektów geometrycznych, charakteryzujących się samopodobieństwem (dowolny niewielki fragment fraktala oglądany w powiększeniu wygląda tak samo jak pierwotny). Fraktale odwzorowują struktury świata fizycznego, które cechuje przypadkowa nieregularność, m.in. ruchy Browna. Do badań matematycznych wprowadził je Benoit Mandelbrot, amerykańsko-francuski matematyk urodzony w Polsce, publikując *Let Objets Fractals* w 1975 oraz *The Fractal Geometry of Nature* w 1982.

<sup>17</sup> Rozpad połowiczny pierwiastków jest tego dobrym przykładem. Odkryty w roku 1940 izotop węgla C14 umożliwił metodę datowania radiowęglowego. Nie wiedząc które atomy uległy rozpadowi, znając jedynie okres połowicznego rozpadu izotopu, precyzyjnie oznacza się wiek badanego przedmiotu. Z kolei zasada nieoznaczoności Heisenberga została sformułowana 10 lat po śmierci polskiego fizyka i filozofa.

<sup>18</sup> H.-O. Peitgen, H. Jürgens, D. Saupe, *Granice chaosu. Fraktale*, Warszawa 1996.

<sup>19</sup> „Efekt motyla” – niewielki ruch powietrza spowodowany poruszeniem skrzydeł motyla w Tokio może być przyczyną cyklonu w Stanach Zjednoczonych. Por. Lorenz E., *Deterministic Non-period Flow*, „Journal of the Atmospheric Sciences” 20(1963), s. 130-141.



W literaturze najczęściej opisywanymi fraktalami są: dywan Sierpińskiego<sup>20</sup>, zbiór Mandelbrota<sup>21</sup>, zbiór Julii<sup>22</sup>. Algorytm IFS (ang. *Iterated Function System*) – opisany przez Johna Hutchinson’a w 1981 roku a spopularyzowany przez Michaela Barnsley’a, to zbiór funkcji za pomocą których konstruuje się fraktale. Formalnie można go zapisać jako zbiór  $n$  funkcji przekształcających zbiór  $S$ . W przypadku, w którym zbiór  $S$  to płaszczyzna dwuwymiarowa (opisana parami współrzędnych  $x$  i  $y$ ), a funkcje są przekształceniami afinicznymi pojedyncza funkcja  $f(x_n, y_n)$  wykonuje przekształcenie  $x_{n+1} = ax_n + by_n + e$  oraz  $y_{n+1} = cx_n + dy_n + f$ . Barnsley nazwał ten sposób generowania fraktala „grą w chaos” (ang. *chaos game*). Dla aktualnego punktu  $(x_n, y_n)$  losujemy funkcję  $f$ , która go przekształca w nowy punkt  $(x_{n+1}, y_{n+1})$ . Wraz ze wzrostem liczby przekształceń wzrasta dokładność obrazu fraktala. Wybór współrzędnych punktu początkowego jest bez znaczenia dla uzyskanego rezultatu. Zbiór punktów uzyskany w trakcie procesu określa się mianem atraktora danego IFS – jest to atraktor chaotyczny (inaczej nazywany „dziwnym atraktorem”), czyli fraktal. Prawdopodobieństwo wyboru poszczególnych funkcji jest różne ale sumuje się do 1.

## Uwagi końcowe

U przyczyn powstania pracy *O pojęciu przypadku i pochodzeniu praw probabilistycznych w fizyce* leżał brak sformalizowanego aparatu pojęciowego, który mógłby posłużyć do opisu zjawisk nie dających się przełożyć na język klasycznej fizyki<sup>23</sup>. Intensywność poszukiwań fizyków początku XX wieku przyniosła m.in.

<sup>20</sup> Fraktal zdefiniowany przez Wacława Sierpińskiego w 1916 r., jednego z przedstawicieli Polskiej Szkoły Matematycznej, por. W. Sierpiński, *Sur unecourbedont tout point est un point de ramification*, „C. R. Acad. Sci. Paris” 160(1915), s. 302–305, oraz W. Sierpiński, *Sur unecourbecantorieenne qui contientune image binniroque et continue de toutecourbedonnée*, „C. R. Acad. Sci. Paris” 162(1916), s. 629–632.

<sup>21</sup> Podzbiór płaszczyzny zespolonej. Brzeg zbioru Mandelbrota jest fraktalem, jednym z najbardziej złożonych obiektów jakie uzyskano w matematyce. Odkryty w 1979 r. przez B. Mandelbrota. Zob. B. B. Mandelbrot, *Fractal aspects of the iteration of  $z \rightarrow \lambda z(1 - z)$  for complex  $\lambda$  and  $z$* , „Annals of the New York Academy of Sciences” 357(1980), s. 249–259.

<sup>22</sup> Brzeg basenów przyciągania na płaszczyźnie zespolonej – komplementarny ze zbiorem Fatou. Zawiera wartości, dla których dowolnie małe zaburzenie może powodować istotne zmiany w kolejnych iterowanych wartościach. Opis nieformalny spełnia założenia „przypadku unormowanego”. Zob. H.-O. Peitgen, H. Jürgens, D. Saupe, *Granice chaosu fraktale*, Warszawa 1996, s. 421–434.

<sup>23</sup> „...żadna inna gałąź matematyki nie jest zbudowana na podstawach tak niejasnych i chwiejnych. Na zagadnienia podstawowe, dotyczące subiektywnego czy też obiektywnego charakteru pojęcia prawdopodobieństwa, definicji przypadkowości itd., rozmaici autorzy dają odpowiedzi biegunowo różne. W szczególności wciąż jeszcze brak ogólnego i matematycznie ścisłego wyszczególnienia warunków określających stosowalność tej metody rachunkowej; w tym względzie

odkrycie izotopów promieniotwórczych (Piotr Curie i Maria Skłodowska-Curie, 1898), czy sformułowanie szczególnej teorii względności (Albert Einstein, 1905). Wynikała z niej konieczność uznania, że determinizm, do tej pory stanowiący fundament nauki, należy uznać za stanowisko nieadekwatne do wyników badań naukowych. Droga do poznania rzeczywistości wiedzie niejako przez dwa poziomy: mikroświata – w którym, ze względu na liczbę cząstek obowiązuje prawo wielkich liczb i jednostkowy indeterminizm oraz makroświata – dającego się ujmować w języku mechaniki klasycznej, obowiązujących na gruncie determinizmu statystycznego.

Od czasów Newtona determinizm silnie zakorzenił się w nauce. Wprowadzenie rachunku różniczkowego i całkowego ugruntowało przekonanie, że determinizm praw przyrody jest równoznaczny z przewidywalnością zachodzących w niej procesów. Jak pisał Laplace: „Jeżeli bylibyśmy w stanie wyobrazić sobie świadomość tak wielką, że mogłaby objąć dokładnie położenia i prędkości wszystkich obiektów we Wszechświecie w chwili obecnej, jak również wszystkie występujące siły, to przed świadomością tą nie byłoby sekretów. Mogłaby ona wyliczyć wszystko przyszłe i przeszłe na podstawie związków przyczynowych”. Opisaną „świadomość” nazwano demonem Laplace’a.

Werner Heisenberg, autor zasady nieoznaczoności, zakwestionował determinizm na gruncie logiki: „Przy ścisłym sformułowaniu zasady przyczynowości – *Kiedy dokładnie znamy terażniejszość, możemy wyznaczyć przyszłość* – fałszywy jest nie wniosek, a raczej przesłanki. Nie możemy znać wszystkich dokładnie aspektów terażniejszości. A zatem wszelkie postrzeganie polega na wyborze spośród wielu możliwości, a zarazem ogranicza możliwości przyszłe...”<sup>24</sup>. Jednak wniosek Heisenberga nie przekreśla definitywnie deterministycznego sposobu myślenia. Pokazuje jedynie, że rozumienie zasady przyczynowości ulega zmianie.

Z kolei Lorenz opisując „efekt motyla” pokazał, że w przyrodzie pojęcia determinizmu i przewidywalności nie są równoważne. Determinizm statystyczny, przyjmując, że każde zjawisko podlega prawom jednoznacznym lub statystycznym wydaje się być stanowiskiem naukowo uzasadnionym poprzez konfrontację przewidywań teoretycznych z wynikami doświadczeń<sup>25</sup>.

---

ufa się zazwyczaj intuicyjnemu poczuciu prawdopodobieństwa. Drobnym przyczynkiem do badań tego rodzaju mają być poniższe uwagi, wychodzące z zastosowania rachunku prawdopodobieństwa w fizyce, przy którym pewne trudności podstawowe występują szczególnie jaskrawie”, M. Smoluchowski, *O pojęciu przypadku...*, dz. cyt., s. 297.

<sup>24</sup> Por. K. Jędralska, A. Czech, *O naturze niepewności i jej interpretacjach*, „Master of Business Administration” 110(2011)3, s. 9–18.

<sup>25</sup> Por. A. Łukasik, *Determinizm w fizyce a przewidywalność zjawisk*, wykład habilitacyjny.

Wkład Mariana Smoluchowskiego w rozwój nauk przyrodniczych jest niepodważalny. W okresie międzywojennym ukazały się jego opracowania z zakresu fizyki, a po drugiej wojnie światowej w *Wyborze pism filozoficznych* ponownie opublikowano teksty z zakresu filozofii nauki oraz teksty zawierające jego poglądy metanaukowe<sup>26</sup>. Zważywszy na znaczenie wyników badań i uznanie współczesnych autorytetów nauki, a także na trafność intuicji, szeroko dzisiaj wykorzystywanych w badaniach nad teorią chaosu, warto pochylić się i wnikliwie zapoznać ze spuścizną polskiego fizyka. Smoluchowski wpisuje się w panteon nazwisk związanych z Polską Szkołą Matematyczną – a analiza pojęcia *przypadku unormowanego* stanowi punkt wyjścia do badań nad zagadnieniami współczesnych nauk przyrodniczych oraz teoretycznych, takich jak wspomniane struktury fraktalne.

### Statistical determinism in the works of Marian Smoluchowski

The contribution of Marian Smoluchowski in the development of natural sciences is indisputable. His works from the field of physics have been published in the period between the Wars. The texts from philosophy of science and texts including his meta-scientific ideas have been published after the World War II in *Wybor pism filozoficznych* (*A selection of philosophical texts*). Taking into consideration, the importance of the results and respect of the contemporary scientific professionals as well as the appropriate intuition that is widely used in research on the theory of chaos, it is worth learning about the achievements of Polish physicist. Smoluchowski has been written in the pantheon of names linked with Polish Mathematical Schools. Moreover, the analysis of a regular case notion is the entrance point for the research into modern natural sciences and theoretical including the fraction structures mentioned earlier.

---

<sup>26</sup> I. Dąmbska, *O poglądach naukowych Władysława Natansona i Mariana Smoluchowskiego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 57(1979), s. 7–9.



ALEKSANDRA BULACZEK

---

## Koncepcja metabolizmu energetyczno-informacyjnego jako przesłanka antropologii filozoficznej Antoniego Kępińskiego

Antoni Kępiński (1918–1972) był wybitnym przedstawicielem XX-wiecznej psychiatrii polskiej. Jednak na przypomnienie zasługują również jego dokonania w zakresie antropologii filozoficznej. Okazją do przypomnienia rozważań Kępińskiego na temat kondycji współczesnego człowieka jest przypadająca w tym roku czterdziesta rocznica jego śmierci. W nauce polskiej zasłynął nie tylko jako wybitny lekarz-psychiatra, ale także jako wrażliwy humanista stawiający w swych książkach fundamentalne pytania z zakresu filozofii człowieka, np. dotyczące sensu życia, doświadczenia wartości, cierpienia, lęku. Takiemu podejściu do twórczości naukowej sprzyjała wyjątkowa umiejętność godzenia intensywnej pracy w krakowskiej Klinice Psychiatrycznej, ze współpracą z wieloma wybitnymi przedstawicielami polskiej humanistyki. Kępiński cenił sobie bardzo osobiste spotkania z Romanem Ingardenem, z którym prowadził długie dysputy na różne tematy, a zwłaszcza precyzję i konkretność myślenia tego filozofa<sup>1</sup>. Dzięki tym spotkaniom szczególnie bliska stała się mu fenomenologia, a „kategoria wczucia”<sup>2</sup> była punktem wyjścia, który krakowski psychiatra przyjmował podczas spotkań terapeutycznych z pacjentami. Terapie Kępińskiego oparte były bowiem na pewnego rodzaju „wczuwającym uczestnictwie” polegającym na doświadczeniu i uobecnieniu w swojej wyobraźni świadomości pacjenta, bycia obok jego „Ja”,

---

<sup>1</sup> A. Jakubik i J. Masłowski, *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, PZWL, Warszawa 1981, s. 285.

<sup>2</sup> Zagadnienie „wczucia” było popularnym tematem wśród XIX-wiecznych filozofów oraz psychologów. Szczególnie zainteresowanie budziło wśród fenomenologów, takich jak Husserl czy Scheler. Edyta Stein poświęciła kategorii „wczucia” swoją rozprawę doktorską (*O zagadnieniu wczucia*, 1917), w której „wczucie” określiła jako „doświadczenie cudzej świadomości w ogóle”, „współdoznawanie wrażeń”, „wczuwające uczestnictwo” – Por. książka Anny Grzegorzcyk, *Ponad kulturami. Uniwersalizm Edyty Stein*, Wydawnictwo Poznańskie 2010.

interpretowania jego przeżyć. Był to nadzwyczaj skuteczny sposób poznawania psychiki drugiego człowieka, a źródeł tego podejścia należy upatrywać właśnie w fenomenologii.

Teoria metabolizmu energetyczno-informacyjnego Antoniego Kępińskiego była tą koncepcją, która zaprzętała głowy nie tylko antropologom filozoficznym, ale i myślicielom akceptującym stanowisko naturalistyczne i opowiadającym się za rozwiązaniami zgodnymi z osiągnięciami nauk przyrodniczych. W pewnym zakresie teoria ta miała „wyjaśnić genezę i patomechanizmy powstawania zjawisk psychopatologicznych, a stała się głównie argumentem na rzecz braku odrębności psychiatrii w stosunku do nauk przyrodniczych, wbrew rzeczywistym zamierzeniom autora, którego dzieła mają przecież dowieść odmienności psychiatrii jako nauki humanistycznej”<sup>3</sup>.

Słowo „metabolizm” pochodzi z języka greckiego: *metabole* – przemiana, od *meta* – przedrostek: prze-, za-, *bole* – rzut, od słowa *ballein* – rzucać<sup>4</sup>. Metabolizm jest podstawowym wyróżnikiem życia. W przypadku żywego organizmu oznacza ustawiczny proces wymiany substancji i energii z jego środowiskiem. W „Psychopatiach” Kępiński podkreślał znaczenie tego procesu: „Życie polega na ustawicznej zmianie; wynika to choćby z jego charakteru metabolicznego – istoty żywe są tzw. układami otwartymi, tzn. istniejącymi dzięki stałej wymianie (metabolizmowi) energetyczno-informacyjnej ze środowiskiem, bez swego środowiska nie mogą one istnieć”<sup>5</sup>.

Myśląc o człowieku, Kępiński traktował go jako jedność psychofizyczną, a dokładniej mówiąc: jedność energetyczno-informacyjną. Koncepcja metabolizmu energetyczno-informacyjnego zakładała, że część energetyczną metabolizmu reprezentuje poziom życia biologicznego, natomiast część informacyjna dzieli się na psychikę podświadomą oraz psychikę świadomą. Oba typy metabolizmu – zarówno energetyczny jak i informacyjny – są ze sobą integralnie powiązane, podlegają wzajemnym interakcjom, tzn. zaburzenia metabolizmu informacyjnego natychmiast odbijają się na metabolizmie energetycznym i na odwrót. Koncepcję metabolizmu energetyczno-informacyjnego trafnie można scharakteryzować słowami Ingardena: „Człowiek istnieje i żyje na granicy dwu istot różnych, z których tylko jedna zdaje się stanowić jego człowieczeństwo, a druga – niestety jakby więcej realna niż pierwsza – pochodzi z jego zwierzęcości i warunkuje tamtą. Człowiek znajduje się na granicach dwu dziedzin bytu: Przyrody i specyficznie ludzkiego świata, i nie może bez niego istnieć, lecz świat ten nie wystarcza dla

<sup>3</sup> A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1981, s. 365

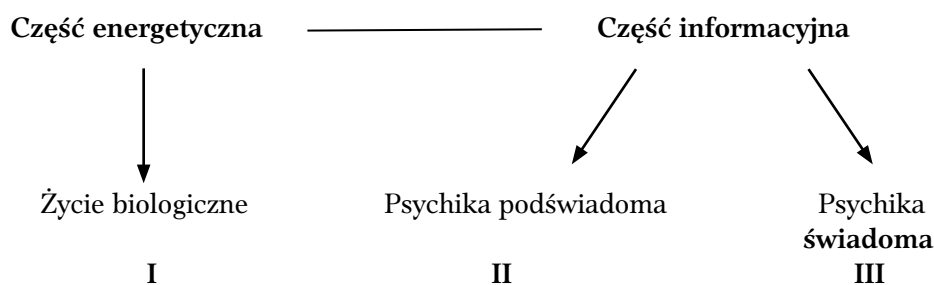
<sup>4</sup> Zob. *Nowy słownik wyrazów obcych*, red. A. Latusek, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 394.

<sup>5</sup> A. Kępiński, *Psychopatie*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1988, s. 5.

jego istnienia i nie jest zdolny mu go zapewnić. Człowiek jest przeto zmuszony do życia na podłożu Przyrody i w jej obrębie, lecz dzięki swej szczególnej istocie musi przekraczać jej granice, ale nigdy nie może w pełni zaspokoić swej wewnętrznej potrzeby bycia człowiekiem”<sup>6</sup>. Krótko mówiąc, dla człowieka życie w jego „nagim”, czysto przyrodniczym aspekcie nie jest czymś satysfakcjonującym, dlatego transcenduje on swoją przyrodzoną naturę i utożsamia się z bogactwem świata „duchowego”, tj. metabolizmem informacyjnym.

Schematycznie model koncepcji metabolizmu energetyczno-informacyjnego, proponuję zobrazować następująco:

### Metabolizm energetyczno-informacyjny



W *Książeczce o człowieku* Ingarden przedstawił swoje stanowisko, które w ogólnych zarysach podzielał także Antoni Kępiński: „[Człowiek] nie może i nie chce uwierzyć, że stanowi człon pierwotnej Natury, że jest zwierzęciem i że nie jest ani jako naturalna rzeczywistość, ani jako pewne indywiduum pod żadnym względem czymś lepszym od zwierząt, ani też niczym radykalnie odmiennym od reszty Natury. Nie może w to uwierzyć w głębi swego serca, choć nauka mówi mu, że procesy życiowe zachodzące w jego ciele i nawet w jego duszy nie są w zasadzie innego rodzaju niż procesy rozgrywające się w zwierzętach”<sup>7</sup>. Wpływ przemysłów Ingardena jest zresztą zauważalny w całej filozofii człowieka krakowskiego psychiatry.

## 1. Część energetyczna metabolizmu. Życie biologiczne

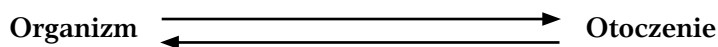
Dla Kępińskiego podstawowym krokiem metodycznym w poznawaniu człowieka była jego percepcja w perspektywie biologicznej. Ludzkie życie, tak jak

<sup>6</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 17.

<sup>7</sup> Tamże, s. 14.

i życie innych żywych organizmów, jest silnie powiązane ze środowiskiem przyrodniczym, a co za tym idzie, podlega ono uniwersalnym prawom natury. Istotą ludzkiego życia tak jak i innych przedstawicieli przyrody ożywionej jest nieustanne utrzymywanie równowagi poprzez wymianę energetyczną z otoczeniem. Jest to najbardziej znamienna różnica pomiędzy przyrodą ożywioną a nieożywioną. W przyrodzie ożywionej podstawową zasadą jest ustawiczna wymiana (metabolizm), w przypadku jej przerwania ustaje życie i następuje śmierć. W *Rytmie życia* Kępiński pisał: „Gdyby oznaczyć za pomocą radioaktywnych atomów substancje chemiczne, z których zbudowany jest organizm, toby się można łatwo przekonać, że w stosunkowo krótkim czasie nic z nich nie pozostało, organizm się zdematerializował, w tym sensie, że żaden element substancji czy energii w nim nie pozostał, wszystkie zostały zastąpione nowymi. Na poziomie integracji biochemicznej planem takim jest struktura chemiczna kwasu dezoksyrybonukleinowego (DNA), z którego zbudowane są geny, a który stanowi model budowy cząsteczek białek organizmu. By jednak plan mógł być w czyn wprowadzony, musi istnieć stała wymiana substancji i energii między komórką a jej środowiskiem; w wymianie tej błona komórkowa odgrywa istotną i aktywną rolę, dokonuje selekcji między tymi elementami, które do budowy się nadają, a tymi, które są zbyt cenne lub wręcz szkodliwe. Zniszczenie jej prowadzi do chaosu, który się kończy śmiercią komórki”<sup>8</sup>. Struktury czynnościowe związane z metabolizmem energetycznym zamykają się zatem w granicach ciała. Ustrój pobiera z otoczenia potrzebne substancje, przekształca je na własne struktury, by z kolei znów je zniszczyć i pobierać z procesu niszczenia potrzebną do życia energię. Otoczenie, w którym funkcjonuje ustrój liczy się jedynie jako układ zasilający go w energię – liczą się tylko wartości energetyczne.

O metabolizm energetyczny człowiek nie dba, gdyż porządek na poziomie funkcji somatycznych utrzymywany jest samoistnie. Oznacza to samosterowalność organizmu ludzkiego. Energia jest przyswajana przez organizm autonomicznie i automatycznie oraz modyfikowana jest zgodnie z porządkiem wewnętrznym ustroju<sup>9</sup>. Wymiana powstałych struktur energetycznych nie może naruszać podstawowej równowagi między organizmem a otoczeniem, ale działając na zasadzie homeostazy, zapewniać musi stałość układu organizm-otoczenie:



<sup>8</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 191.

<sup>9</sup> Zob. E. Stawnicka, *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Zielona Góra 1999, s. 15.



Na temat metabolizmu energetycznego, Kępiński pisał następująco: „O metabolizm energetyczny człowiek się nie troszczy, w tym znaczeniu, że porządek w nim ustala się bez jego świadomego udziału; nawet – jeśli nie jesteśmy w tej dziedzinie fachowcami – nie wiemy, w jaki sposób energie do nas dochodzące z otoczenia zostają zmienione na swoiste dla ustroju struktury energetyczne i morfologiczne. Dzieje się to całkowicie bez naszej wiedzy i bez aktywnego (w sensie świadomego wysiłku) udziału”<sup>10</sup>.

Jak już wspomniano, życie jest ustawicznym utrzymywaniem równowagi. Zaspokajanie potrzeb metabolicznych (okresowe pobieranie pokarmów, eksploatacja terenu, u niektórych gatunków – umiejętności polowania lub gromadzenia zapasów) sprzyja utrzymaniu integralności jednostki i stałości jej środowiska wewnętrznego. Ochroną przed energetycznym wyeksploatowaniem organizmu jest cyklicznie występująca w ciągu doby bezczynność. U wyższych kręgowców rolę tę spełnia sen<sup>11</sup>.

W metabolizm energetyczny wpisane są dwa podstawowe prawa biologiczne: prawo zachowania własnego życia oraz prawo zachowania życia gatunku. O pierwszym z nich, Kępiński pisał: „Każdy żywy ustrój cechuje się swym własnym, indywidualnym porządkiem, który jest tym wyższy, im wyższa jest forma życia. Utrzymanie własnego porządku wymaga wysiłku, który jest ceną życia. Wysiłku bowiem wymaga ustawiczne przekształcanie otoczenia we własny porządek – zdobywanie go, niszczenie i przerabianie na strukturę swego organizmu. W wysiłku tym zamyka się pierwsze prawo biologiczne – zachowania własnego życia. Sprzeniewierzenie się temu prawu – unikanie wysiłku związanego z życiem – prowadzi w końcu do tego, że jest się zwyciężonym przez otoczenie, struktura organizmu zostaje rozbita i zamieniona w strukturę otoczenia, co jest równoznaczne z końcem własnego życia”<sup>12</sup>. Dla przetrwania organizmu konieczne jest zatem utrzymanie optymalnych warunków środowiskowych. Temu celowi służą zachowania ochronne: ochrona przed czynnikami fizycznymi, jak również przed osobnikami tego samego gatunku lub innych gatunków. „Utrzymywanie właściwego dystansu międzyosobniczego, czyli zachowanie agonistyczne, przejawia się jako ucieczka lub różne formy agresji, łącznie z walką i zabijaniem”<sup>13</sup>. Łatwo zauważyć, że prawo zachowania życia wyzwala postawy egoistyczne: trzeba bowiem za wszelką cenę zachować i chronić swoje życie, wedle zasady „zwyciężę lub zosta-

<sup>10</sup> A. Kępiński, *Lęk*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1987, s. 83.

<sup>11</sup> Zob. *Podręcznik psychiatrii*, red. A. Bilikiewicz i W. Strzyżewski, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1992, s. 27.

<sup>12</sup> A. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, Wydawnictwo literackie, Kraków 2003, s. 14.

<sup>13</sup> *Podręcznik psychiatrii*, dz. cyt., s. 27.

nę zwyciężony”. Prawo to jest tym samym z góry nacechowane ładunkiem uczuć negatywnych, które naznaczone są strachem przed unicestwieniem własnego życia i agresją skierowaną ku innym, zagrażającym nam istotom. „Pierwsze prawo wyzwala często negatywne uczucia wobec otoczenia; by żyć trzeba inne istoty życia pozbawić, a jednocześnie bronić siebie przed atakami otoczenia. Świat otaczający jest tu wrogiem, którego musi się zniszczyć, by samemu nie być przez niego zniszczonym. Postawa „od” otoczenia (lęku, agresji) dominuje. »Czasoprzestrzeń« ustroju jest tu zamknięta. Ustrój jakby zamyka wszystko w sobie, dąży do tego, aby otoczenie wchłonąć w siebie, a dzięki temu móc żyć”. Z kolei o drugim prawie biologicznym – prawie zachowania gatunku – Kępiński pisał następująco: „Drugie prawo biologiczne – zachowania życia gatunku – gwarantuje przeniesienie się planu z jednego pokolenia w drugie. Mimo różnorodnych i nierzadko sprzecznych norm narzucanych przez dziedziczenie społeczne człowiek w swych najbardziej intymnych przeżyciach i zasadniczych formach reakcji zdaje się być tym samym człowiekiem niezależnie od koloru skóry, epoki, w której żyje, i kultury, do której należy. (...) W reprodukcji seksualnej plan genetyczny przekazywany nowemu pokoleniu nie jest wiernym odbiciem starego planu genetycznego ojca i matki. Synteza ta dokonuje się na zasadzie przypadkowości, rządzącej przy redukcji chromosomów w czasie łączenia się gamet (komórek rozrodczych) ze sobą w nowy organizm”<sup>14</sup>. Tak jak prawo zachowania własnego życia obciążone jest uczuciami negatywnymi, tak prawem zachowania gatunku rządzą z gołą odmienne przeżycia. Aby zaspokoić prawo zachowania gatunku, trzeba zbliżyć się do otoczenia (a konkretnie do wybranego partnera) i zespolić się z nim w akcie seksualnym. Tym samym drugie prawo biologiczne zdominowane jest przez uczucia pozytywne i postawę „do”. Ustrój nie jest już zamknięty w swojej ciasnej »czasoprzestrzeni«, ale wychodzi na zewnątrz, ku otoczeniu. Taka postawę gwarantują emocje: „Miłość jest wiecznym poszukiwaniem, dążeniem do pełnego zespolenia, w którym ustępują własne granice i łączą się ze sobą dwie żywe istoty, by dać życie nowej. Uczucia pozytywne wywołane zaspokojeniem drugiego prawa promieniują na zewnątrz w sensie czasowym i przestrzennym. Nie są skierowane do wewnątrz, ale na zewnątrz – do świata otaczającego, którego najważniejszym przedstawicielem jest partner seksualny, a także na potomstwo, które jest wynikiem osiągnięcia szczytowego punktu postawy „do” otoczenia<sup>15</sup>. Drugie prawo biologiczne jest zatem prawem altruistycznym: by zachować gatunek należy realizować takie mechanizmy jak zaloty, łączenie się partnerów, budowa domu, rozmaite formy opieki nad potomstwem. Na tym etapie – etapie związanym z prawem zachowania życia gatunku – możemy mówić o porządku moralnym. Żywy orga-

<sup>14</sup> A. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, dz. cyt., s. 14–15.

<sup>15</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL Warszawa 1985, s. 171.

nizm (człowiek) dąży bowiem do zwiększania uczuć pozytywnych i zmniejszania uczuć negatywnych. Autor *Lęku* pisał: „Dobro w tym ogólnym ujęciu byłoby stymulacją procesów budowy, tworzenia, w jakimś sensie kontynuacją drugiego prawa biologicznego. Struktury czynnościowe związane z macierzyństwem i troską o młode pokolenie są przepojone dobrocią. Dobro tkwi w budowie gniazda, w miłości, w opiece, w trosce o słabszego. U człowieka dochodzą struktury czynnościowe bardziej skomplikowane, ale genetycznie też wywodzące się z drugiego prawa biologicznego; wiążą się one z budową wartości społecznych i kulturalnych. Troska i miłość macierzyńska rozszerza się na większe grupy ludzkie”<sup>16</sup>.

Trzy poziomową strukturę metabolizmu energetyczno-informacyjnego (życie biologiczne, psychika podświadoma i świadoma) odnieść można do budowy ludzkiego mózgu, w której mózg archaiczny odpowiadałby warstwie biologicznej, psychika podświadoma układowi limbicznemu, a psychika świadoma mózgowi nowemu, odpowiedzialnemu za myślenie abstrakcyjne. Przyjmując taką analogię można zauważyć, że warstwa biologiczna metabolizmu energetycznego powiązana będzie z najniższym piętnem układu nerwowego, tzw. mózgiem archaicznym, który stanowi podłoże uwarunkowanych genetycznie elementarnych zachowań, takich jak znajdowanie kryjówek i pokarmu, umiejętność polowania, parzenie się, agresja, współzawodnictwo, rytuały oraz naśladownictwo – nader ważny mechanizm, dzięki któremu można wykluczyć każdego, kto jest inny, a tym samym potencjalnie niebezpieczny. Mózg archaiczny reaguje na zmiany w środowisku nasileniem lub osłabieniem z góry ustalonych reakcji. Podstawowe popędy decydujące o przeżyciu osobnika lub całego gatunku, są niezmiennie<sup>17</sup>.

## 2. Część informacyjna metabolizmu. Psychika podświadoma

Płaszczyzna informacyjna metabolizmu jest integralnie powiązana z przedstawioną wcześniej częścią energetyczną. Pierwsza faza metabolizmu informacyjnego powiązana z psychiką podświadomą, charakteryzuje się kolorytem uczuciowo-nastrojowym. Obejmuje ona czynności emocjonalne – to sfera uczuć, która jest dziedziną, ale i w dużej mierze wypracowaną przez człowieka we wczesnym okresie życia. W fazie tej dochodzi do spontanicznego wyboru jednej z dwóch postaw: „od” lub „do” świata. Postawę „od” można również nazwać postawą nienawiści, natomiast postawę „do” postawą miłości. Szerokie spektrum życia uczuciowego oparte jest na owych dwóch pierwotnych postawach, które – choć zakorzenione w podświadomości – wpływają na naszą świadomość. „Miłość i nienawiść, jako realne siły biopsychiczne, docierają także do świadomości modelując ją pod kątem

<sup>16</sup> A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 127–128.

<sup>17</sup> Zob. *Podręcznik psychiatrii*, dz. cyt., s. 30.

możliwych interakcji ze światem, te zaś mają już wpływ bezpośredni na jej treść i zawartość i sprawność w działaniu”<sup>18</sup>. Kępiński określał podświadomość jako pewien przedstan świadomości, który co prawda znajduje się poza jej obrębem, ale w zasadniczy sposób wpływa na jej aktywność, współkształtuje ją. Tym przedstawieniem jest właśnie koloryt emocjonalny, który Kępiński traktował jako fazę wstępną do dalszej aktywności powiązanej ze sferą świadomości.

W pierwszej fazie metabolizmu informacyjnego, która odnosi się do psychiki podświadomej, a więc sfery nieracjonalnej, kontakt z otoczeniem jest bezpośredni, reakcje organizmu na zmianę środowiska wewnętrznego i zewnętrznego są automatyczne, natychmiastowe i jednoznaczne (postawa „od” lub „do”). Nie ma tu swobodnego wyboru. Jest natomiast konieczność podyktowana przez podświadome struktury czynnościowe. Każdy żywy organizm ma zdolność odbierania sygnałów i reagowania na nie, jednak spośród potencjalnych struktur czynnościowych, którymi dysponuje dany ustrój, zostaną wybrane i zrealizowane tylko takie struktury, które najlepiej odpowiadają sygnałom wysyłanym przez otoczenie. Powstaje w ten sposób adekwatna forma zachowania się ruchowo-słownego. Jak tłumaczył Kępiński: „Gdy np. usłyszymy sygnał telefonu, pierwszą reakcją jest jak gdyby lekki wstrząs, będzie on silniejszy w chwili zasypiania, koncentracji uwagi lub w stanie znerwicowania, polega on głównie na uczuciu zaskoczenia i reakcji wegetatywnej”<sup>19</sup>. Orientacja w świecie otaczającym polega właśnie na zdolności organizmu do odbierania i szybkiego analizowania docierających do niego bodźców. Sygnał dochodzący z zewnątrz wywoła albo zbliżenie (postawa „do”) albo oddalenie od źródła bodźca (postawa „od”). Naturalnie, powstające pod wpływem bodźców spostrzeżenia wzrokowe, słuchowe czy dotykowe odgrywają ważną rolę w procesie poznawania rzeczywistości.

W pierwszej fazie metabolizmu informacyjnego określony obraz świata jest nam dany. Przychodzi on jak gdyby z zewnątrz, człowiek nie ma na niego wpływu. Takie poczucie niepełnej kontroli, „nasłania z zewnątrz” jest charakterystyczne dla wszystkich procesów zachodzących poniżej progu świadomości. „Klasycznym przykładem – pisał Kępiński – jest marzenie senne; ono jest zawsze »nasłane z zewnątrz«, na jego przebieg nie ma się wpływu. Ale analogicznie sprawa przedstawia się z naszymi nastrojami i uczuciami; one »nas nachodzą«, trudno je zmienić czy zwalczyć. Również nowe pomysły, w których powstaniu na pewno procesy podświadome odgrywają znaczną rolę, też często przychodzą jak gdyby z zewnątrz. »Olśnienie«, »natchnienie«, które towarzyszą powstaniu nowego modelu rzeczywistości, oprócz zaskoczenia charakteryzują się też tym elementem »nasłania«”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> E. Stawnicka, *Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 49.

<sup>19</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, dz. cyt., s. 196.

<sup>20</sup> Tamże, s. 204.

Tak jak warstwie biologicznej metabolizmu energetycznego odpowiadałby mózg archaiczny, tak pierwszej fazie metabolizmu informacyjnego powiązanej z podświadomością odpowiadałby układ limbiczny. Układ limbiczny jest w dużej mierze odpowiedzialny za emocje (np. strachu, – postawa „od”, radości – postawa „do”) oraz pracę nerwowego układu wegetatywnego. Poszczególne części układu limbicznego pełnią zróżnicowane funkcje, np. podwzgórze utrzymuje stałość środowiska wewnętrznego i kontroluje wydatkowanie energii, tzw. parzyste jądro skrzyżowania pełni rolę endogenego zegara wyznaczającego rytm snu i czuwania, ciało migdałowe reguluje poziom wzbudzenia, istota szara środkowa stanowi anatomiczne podłoże przeżywania kary, zaś pęczek przyśrodkowego przodomózgowia jest anatomicznym substratem nagrody. Krótko mówiąc, właśnie ta część mózgu kieruje naszymi czynnościami popędowo-emocjonalnymi. Co więcej układ limbiczny „zabarwia” emocjonalnie informacje dostarczane do logicznego opracowania mózgowi nowemu. Mózg nowy nie otrzymuje bowiem żadnych informacji bezpośrednio ze środowiska, gdyż już na wstępie są one przesiąknięte kolorytem nastrojowo-emocjonalnym zrodzonym w układzie limbicznym. Można zatem powiedzieć, że poprzez emocjonalne zabarwienie informacji docierających do mózgu nowego, układ limbiczny staje się tym samym tłem przygotowawczym dla aktywności najwyższego piętra układu nerwowego.<sup>21</sup> Jak pisał sam Kępiński: „Odrywanie przeżyć o charakterze myślowym od przeżyć o charakterze nastrojowo-uczuciowym jest naukową fikcją. (...) Nie ma »czystych« myśli, jak nie ma »czystych« uczuć i nastrojów. (...) Każda myśl przepojona jest uczuciem i nastrojem”<sup>22</sup>.

### 3. Część informacyjna metabolizmu. Psychika świadoma

„W hierarchii układów naturalnych żadnej istocie nie przysługuje zatem wyróżnione miejsce. Człowiek także funkcjonuje jako cząstka przyrody, ale zarazem jako istota ją przeobrażająca, a stąd zawsze zajmuje wobec niej określone stanowisko. Wyzwalając się z zależności od środowiska przyrodniczego wytworzyliśmy dla siebie antroposferę, sztuczne środowisko. Antroposfera jest więc pewną przestrzenią, miejscem, które człowiek przetwarza do własnych celów. To przetwarzanie nie odbywa się jednak w próżni, zachodzi wyłącznie w obrębie biosfery. Z tej racji to antroposfera jest uzależniona od biosfery”<sup>23</sup>. Odnosząc się do przytoczonego fragmentu możemy powiedzieć, że biosfera obejmować będzie warstwę

<sup>21</sup> Zob. *Podręcznik psychiatrii*, dz. cyt., s. 31

<sup>22</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, dz. cyt., s. 226.

<sup>23</sup> S. Konstańczak, *Wybrane zagadnienia ekofilozofii*, Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku, Słupsk 2005, s. 9.

biologiczną metabolizmu energetycznego oraz część podświadomą metabolizmu informacyjnego. Natomiast część świadoma metabolizmu informacyjnego będzie się już zaliczać do tego, co nazywamy antroposferą. I tak jak części metabolizmu informacyjnego – część podświadoma i świadoma – nie mogą istnieć bez konstytuującej ich warstwy biologicznej, tak antroposfera jako element systemu przyrodniczego, nie może istnieć bez konstytuującej jej biosfery. Co więcej, pomiędzy obiektywną, czyli odnoszącą się do biosfery warstwą biologiczną i częścią podświadomą psychiki człowieka a odnoszącą się do świadomości, subiektywną warstwą metabolizmu informacyjnego zachodzi silny związek, który każe patrzeć na istotę ludzką holistycznie, jako zjawisko całościowe.

W drugiej fazie metabolizmu informacyjnego związanej z psychiką świadomą, świat człowieka znacznie się rozszerza. Jego kontakt z otoczeniem nie jest już tylko emocjonalny, ale zyskuje również charakter racjonalno-wolicjonalny. Procesy decyzyjne uwzględniają nie tylko indywidualne potrzeby jednostki, ale i potrzeby innych. „Liczą się tu nie tylko wybory własne, lecz też grupy społecznej, w której się żyje i wzory kulturowe, wśród których się wzrasta. W ten sposób tworzy się swoista rutyna życia (...)”<sup>24</sup>. Tutaj nie rządzi już bezwzględne prawo „zwycięzę, albo zostanę zwyciężony” jak to się dzieje w metabolizmie energetycznym. Jednostka pragnie zbliżyć się do otoczenia chcąc narzucić światu własną strukturę oraz przyjąć porządek już zaistniały. Dzięki rozwojowi zdolności komunikowania dochodzi w tej fazie do nieograniczonych możliwości tworzenia się struktur czynnościowych, tzn. rozmaitych modeli rzeczywistości, samego siebie i własnej aktywności. W tej fazie metabolizmu informacyjnego „świat staje się przedmiotem, który trzeba stwarzać, zmieniać i naprawiać, tak jak Bóg stwarza i naprawia człowieka; proces ewolucji nie jest wewnętrzny, ale zewnętrzny – podmiot naprawia przedmiot”<sup>25</sup>. Taka postawa skłania człowieka do bycia aktywnym, mobilizuje go do ciągłego przekształcania i udoskonalania swojego otoczenia. Dzięki temu nastąpił m.in. dynamiczny rozwój cywilizacji, a także twórczości techniczno-naukowej.

W drugiej fazie metabolizmu informacyjnego celem ostatecznych działań człowieka jest realizowanie postawy „nad”, czyli ciągle modyfikowanie otaczającego świata. Procesy decyzyjne przebiegają tu na poziomie świadomości. W „Rytmie życia” czytamy: „Dopiero u człowieka rozwija się w pełni trzeci kierunek ruchu, który określamy wektorem »nad«. Bogactwo i różnorodność form ruchowych jest tu znacznie większa. Są to formy o najwyższej precyzji, przede wszystkim ruchy manualne i mowa. Dzięki nim człowiek może przekształcać swoje środowisko, narzucać mu swoją własną strukturę, staje się jego władcą. Zanim jednak

<sup>24</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, dz. cyt., s. 235.

<sup>25</sup> Tamże, s. 208.

przystąpi do działania, musi tę strukturę stworzyć, co wymaga oderwania się od konkretnej sytuacji, choćby chwili namysłu, uporządkowania swoich przeżyć tak, by z nich powstał plan aktywności”<sup>26</sup>. Dzięki postawie „nad” człowiek może tworzyć świat ponadjednostkowych symboli, które spełniają funkcję komunikacyjną łączącą ludzi. Kępiński pisał na ten temat następująco: „Tworzenie symboli jest funkcją metabolizmu informacyjnego. Mają więc one raczej charakter psychiczny niż somatyczny. Nie wymagają dużych wartości energetycznych, są w pewnej mierze niezniszczalne, ponadczasowe i ponadprzestrzenne. Ten sam symbol w różnych okresach i w różnym odcinku przestrzeni to samo może oznaczać, jest ponad konkretnym »tu i teraz«. Symbol jest też ponadjednostkowy, gdyż dla wielu przedstawicieli tego samego gatunku to samo oznacza”<sup>27</sup>. Dzięki możliwościom tworzenia świata symboli, człowiek może oderwać się od konkretności życia, czyli może oddalić się od spełniania jedynie podstawowych celów biologicznych. To oderwanie od konkretności, od sedna życia jest cechą swoiście ludzką, a jej najpełniejsze odzwierciedlenie odnaleźć można w myśleniu typu filozoficznego i matematycznego. Dzięki przekroczeniu konkretności, mentalnemu wyjściu poza jej obręb, filozof czy matematyk może swobodnie poruszać się po współrzędnych przestrzeni i czasu, tworząc całkiem nowe, abstrakcyjne struktury. W książce *Lęk* Kępiński zauważył: „Człowiek oddala się od sedna życia, tzn. spełniania podstawowych celów biologicznych, i coraz bardziej żyje dla samego symbolu. Celem staje się sam symbol. Można by przytoczyć wiele przykładów poświęcenia celów podstawowych (zachowania własnego życia i życia gatunku) dla celów symbolicznych. Człowiek już nie może zamknąć swego życia w samym jego sednie, musi on żyć na jego obwodzie, w sferze duchowej, w sferze symbolu”<sup>28</sup>. W tej samej książce rozwija dalej swą myśl: „Człowiek który odrzuca świat abstrakcji, idei, symboli oraz zdaje się na odczucia własnego ciała i stara się kierować głównie jego potrzebami, odczuwa chaos uczuć, nie może uporządkować swoich przeżyć, często ulega znużeniu, zaspokojenie potrzeb ciała działa bowiem na krótką metę, traci on to, co w życiu wydaje się najważniejsze, co stanowi sens ludzkiego życia, tj. dążenie dokąś. To dążenie właśnie umożliwiają struktury czynnościowe bardziej oddalone od cielesności życia i dzięki temu bardziej »nieśmiertelne«”<sup>29</sup>. Realizacja wartości (przede wszystkim wartości intelektualnych) uformowanych na bazie drugiej fazy metabolizmu informacyjnego jest postawą swoiście ludzką. Dzięki nim człowiek „poczyna żyć ponad stan swych sił i swoją naturę przyrodzo-

<sup>26</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, dz. cyt., s. 189.

<sup>27</sup> A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 44.

<sup>28</sup> Tamże, s. 54.

<sup>29</sup> Tamże, s. 51–52.

ną: tworzy sobie nowy świat, nową rzeczywistość dookoła siebie i w sobie samym. Tworzy świat kultury i nadaje sobie aspekt człowieczeństwa”<sup>30</sup>.

Drugiej fazie metabolizmu informacyjnego związanej ze świadomością, odpowiadałby mózg nowy – *neocortex* (kora mózgowa). Mózg nowy jako najwyższe piętro układu nerwowego zawiera w sobie ośrodki odbioru informacji, ruchowe ośrodki manipulacyjne i pola kojarzeniowe, jest siedliskiem mowy, a przede wszystkim – myślenia abstrakcyjnego. Można zatem powiedzieć, że jest on „siedzibą” rozumu<sup>31</sup>. Sam Kępiński sytuował drugą fazę metabolizmu informacyjnego w *neocortex* podkreślając, że właśnie ta część mózgu „jest zarezerwowana dla bardziej precyzyjnej wymiany informacji z otoczeniem”<sup>32</sup>.

## Konkluzja

Koncepcja metabolizmu energetyczno-informacyjnego nie miała pretendować do miana teorii naukowej. W zamyśle Profesora miała ona pełnić funkcję ogólnej wizji człowieka, którą można było spopularyzować w kręgach ludzi niezwiązanych ze światem medycyny. Stąd też koncepcja metabolizmu, która wyjaśniała strukturę i istotę człowieka, tak bardzo zaprzętała umysły ludzi parających się filozoficzną antropologią. Przede wszystkim, koncentrowała się ona na zagadnieniach z zakresu ontologii. Koncepcja metabolizmu energetyczno-informacyjnego kazała bowiem patrzeć na człowieka przez pryzmat trzech uzupełniających się płaszczyzn: biologicznej, psychologicznej (emocjonalnej) oraz społecznej. Płaszczyzny te odzwierciedlają pewien zhierarchizowany układ, na którym przebiega refleksja dotycząca struktury człowieka. Podział na nie z pewnością ułatwiał opis tego, co wie się o człowieku, jednak postępowanie nie mogło się na tym kończyć, musiało prowadzić do ujęcia wszystkiego w jedną, nierozdzielalną całość. Jak pisała uczennica Kępińskiego, Maria Orwid: „Tak jak dialektycznie człowiek jest jednością, a nie sumą soma i psyche, tak problemy łatwiej jest nam nazwać oddzielnie, gdyż przyzwyczajeni jesteśmy do szufladkowania i schematycznego ujęcia rzeczywistości. W istocie wszystkie te trzy płaszczyzny istnieją w człowieku w całości, podlegają wzajemnym interakcjom, wpływają na siebie. I ten właśnie mechanizm opisuje koncepcja metabolizmu energetycznego i informacyjnego”<sup>33</sup>. Co więcej, koncepcja zawierała w sobie bogaty materiał teoriopoznawczy – nie-

<sup>30</sup> R. Ingarden, dz. cyt., s. 15.

<sup>31</sup> Zob. *Podręcznik psychiatrii*, dz. cyt., s. 31.

<sup>32</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, dz. cyt., s. 199.

<sup>33</sup> M. Orwid, *Antoni Kępiński – w trzydziestolecie śmierci*, „Psychiatria Polska” 2002, tom XXXVI, nr 3, s. 368.



zwykle cenne zdają się być spostrzeżenia dotyczące wartości poznania otaczającego świata poprzez emocje i sferę uczuć.

Na koniec należy przypomnieć, że Kępiński filozofem nie był i nawet nie miał aspiracji, by za filozofia uchodzić. Samo zainteresowanie filozofią nie jest bowiem równoznaczne z uznaniem kogoś za myśliciela-filozofa. Jeden z najbliższych przyjaciół Antoniego Kępińskiego, wspominał: „Niesłusznie jest i przeciwne intencjom Profesora traktowanie go jako filozofa. Profesor nigdy się za filozofa nie uważał. (...) Dążąc jednak do pogłębienia refleksji, interesował się filozofią”<sup>34</sup>. Józef Tischner zwracał szczególną uwagę na humanistyczną treść dzieł Kępińskiego. W przedmowie do książki *Jak pomagał i leczył profesor Antoni*, Tischner pisał: „Jego prace zawierają niesłychane bogactwo wiedzy o człowieku – wiedzy, która ma również filozoficzne i humanistyczne znaczenie”<sup>35</sup>.

Oscyłująca na granicy psychiatrii i filozoficznej antropologii koncepcja metabolizmu energetyczno-informacyjnego inspirowała zatem także polskich fenomenologów i jako taka stała się częścią historii polskiej filozofii. Warto zatem przypomnieć postać i dzieło tego wybitnego psychiatry, a przede wszystkim zachęcić filozofów do zapoznania się z jego autorską teorią.

## The theory of energy-information metabolism as a premise of Antoni Kępiński's philosophical anthropology

The author of the article helps to understand the theory of energy-information metabolism in the light of philosophical anthropology developed by Polish psychiatrist, Antoni Kępiński.

The theory of energy-information metabolism is biological and philosophical approach and first of all it's the important key to complete knowledge about human being. This original theory explains complex relations between biological, psychological and social processes and shows human being as a psycho-physical unity. Therefore, it can be an interesting field of research not only for medicine, but also for philosophical anthropology.

<sup>34</sup> Wypowiedź przyjaciela i współpracownika Kępińskiego, Boguchwała Winida w: A. Jakubik i J. Masłowski (red.), dz. cyt., s. 285.

<sup>35</sup> J. Tischner, *Pytanie o metodę*, [w:] A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył profesor Antoni*, Medycyna Praktyczna, Kraków 1999, s. 5.



**Lidia Obojska**  
Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*  
**Łukasz Moniuszko**  
Joanna Dudek, Stefan Konstańczak, Joanna Zegzuła-Nowak,  
*Maria Ossowska (1896–1974) w świetle nieznanых źródeł archiwalnych*  
**Stefan Konstańczak**  
Krzysztof Śleziński, *Benedykta Bornsteina koncepcja  
naukowej metafizyki i jej znaczenie dla badań współczesnych*  
**Stefan Konstańczak**  
Dariusz Barbaszyński, *Odkrywanie struktur rzeczywistości. Problemy  
filozofii całości w poglądach Mariana Borowskiego*  
**Karolina Fornal**  
Józef Tischner, *Dzieła zebrane. Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*

recenzje

6



LIDIA OBOJSKA

---

## Recenzja

Roman Murawski,  
*Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*,  
Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Toruń 2011, stron 263

Roman Murawski jest autorem wielu dzieł poświęconych filozofii matematyki, podstawom logiki i teorii mnogości. Na szczególną uwagę zasługuje jego przekład tekstów klasycznych z zakresu filozofii matematyki (*Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1986), który doczekał się już trzeciego wydania. Obecnie wydana monografia jest zatem kontynuacją jego szerokich badań oraz próbą przedstawienia w sposób syntetyczny filozofii matematyki i logiki w polskiej szkole matematyczno-logiczno-filozoficznej, jeśli tak można ją określić, gdyż chodzi tu o cztery różne ośrodki działające w okresie międzywojennym. Autor podejmuje się zatem zadania nietatwego i zaczyna od postawienia szeregu pytań, na które będzie próbował odpowiedzieć:

Czy badania w zakresie matematyki i logiki prowadzone w Polsce międzywojennej miały jakieś ukierunko-

wania filozoficzne i metodologiczne odnośnie do matematyki i logiki?

Jeśli matematyka i logika uważane były za dziedziny autonomiczne, to jaki był wpływ pojedynczych uczonych o konkretnych ukierunkowaniach filozoficznych na kierunki badań, jeśli natomiast badania były oparte na jakiejś filozofii, to na jakiej?

Czy ścisła współpraca filozofów z matematykami i logikami nie wymagała na tych drugich konkretnych zainteresowań filozoficznych?

Czy osiągnięcia w dziedzinie matematyki i logiki nie były punktem wyjścia do jakiś tez filozoficznych?

Czy w tym okresie powstały w Polsce jakieś oryginalne koncepcje w zakresie filozofii?

Jaki był stosunek polskich matematyków, logików i filozofów do koncepcji filozoficznych XX wieku?

Tak rozległy zakres problemów pozwalałby czytelnikowi oczekiwać konkretnych odpowiedzi, jednak książ-

ka R. Murawskiego nie jest systematyczną analizą pod kątem stawianych zagadnień. Są to szkice poświęcone wybitnym matematykom, logikom i filozofom ze szkoły matematycznej ośrodka warszawskiego i lwowskiego, lwowsko-warszawskiej szkoły filozoficznej, warszawskiej szkoły logicznej oraz z ośrodka krakowskiego. Zostają ukazane ich idee filozoficzne, oryginalne osiągnięcia, wzajemne wpływy i relacje, stosunek do nurtów filozoficznych tej epoki. Czytelnik może więc dobrze poznać dorobek naukowy kluczowych postaci tej, tak bogatej w osiągnięcia, epoki oraz najważniejsze ośrodki badawcze, z których się wywodzili.

O wiele trudniej jednak ogarnąć całościowo idee filozoficzne tego okresu. Każde z tych środowisk było bowiem odmienne, zarówno w badaniach, metodach jak i poglądach. Prawdopodobnie dlatego autor wybrał taki, a nie inny układ prezentowanej monografii. Ponadto, jak dodaje Murawski, wypowiedzi na tematy filozoficzne były raczej fragmentaryczne i niekompletne, w żadnym ośrodku nie chodziło o stworzenie całościowej koncepcji matematyki i logiki (s. 201). Nie było jednego nurtu filozoficznego, który by kształtował całą szkołę. Panoowało przekonanie, że poglądy filozoficzne są prywatną sprawą każdego uczonego. Nierzadko panowała też pewna niespójność, np. Tar-

ski uważał się prywatnie za nominalistę, ale w swoich badaniach stosował metody infinitystyczne (s. 155), które były w ewidentnej sprzeczności z jego filozofią. Ale jak konkluduje w zakończeniu Murawski, właśnie to rozdzielenie kwestii ściśle naukowych od filozoficznych było między innymi przyczyną tego nadzwyczajnego rozwoju polskiej matematyki i logiki w okresie międzywojennym. Dzisiaj brakuje czasem tego rozdzielenia, gdyż nierzadko pyta się matematyka czemu mają służyć jego teorie. Gdyby takie pytania stawiano Łukasiewiczowi – nie mielibyśmy dzisiaj logik wielowartościowych.

Spróbujmy spojrzeć na tematykę recenzowanego tomu nie tak, jak ją prezentuje autor – według ośrodków i przedstawicieli, ale w zupełnie odmienny sposób – porządkując materiał według wybranych problemów i nurtów filozoficznych tego okresu. Przyjrzymy się (w zarysie) niektórym zagadnieniom, choć ze względu na bogactwo i różnorodność idei nie będzie to łatwe.

**Reizm.** Nurt ten znalazł wielu zwolenników w polskiej szkole<sup>1</sup>. Za jego głównego przedstawiciela uważa się Tadeusza Kotarbińskiego. Ponieważ reizm dotyczy rzeczy, ich istnienia i natury oraz konstrukcji języka, główny problem określić można jako *'matematyka a rzeczywistość'*: **czym są przedmioty matematyki?** Z mo-

<sup>1</sup> Przez „polską szkołę” będziemy rozumieli wszystkie cztery ośrodki wymienione we wstępie, działające w okresie międzywojennym.

nografii Murawskiego dowiadujemy się, że np. Śniadecki uważał, że obiekty matematyki nie są nigdy tożsame z obiektami świata rzeczywistego. Dla Dicksteina przedmioty matematyki są odbiciami rzeczywistości naszego umysłu, z którym współpracuje wyobraźnia (s. 23), dlatego bardzo pomocna w tej kwestii jest geometria. Istnieje jednak niebezpieczeństwo tzw. *mistycyzmu matematycznego*, jeśli uznamy, że obiekty matematyczne to rzeczywistość. Stamm rozważa przedmioty urojone w matematyce, typu: granica, nieskończoność, punkt, które „pozwalają nam spojrzeć z wyżyn na rzeczywistość” (s. 31). Dla Żylińskiego przedmioty to najprostsze pojęcia przyrodnicze, a matematyka – to nic innego jak nauka o relacjach zachodzących pomiędzy tymi przedmiotami (s. 56-57). Dla Chwistka przedmioty matematyki są przedmiotami fizycznymi danymi w doświadczeniu, które można skonstruować wedle ścisłych reguł (s. 65). Dla Leśniewskiego – nie ma przedmiotów ogólnych czy idealnych, jak np. cechy czy stosunki (s. 104). Także Kotarbiński opiera się na ideach logicznych Leśniewskiego (s. 110). Nie przyjmuje istnienia przedmiotów idealnych i stara się wykazać, że nie ma przedmiotów fikcyjnych, że nie istnieją powszechniki, cechy, relacje, przedmioty intencjonalne, procesy myślowe i treści psychiczne (s. 111). Dla Kotarbińskiego każdy przedmiot jest rzeczą, a rzeczy są ciałami istniejącymi w czasie i przestrzeni. Kotar-

biński opowiada się za *nominalizmem*. Dla niego „żaden przedmiot nie jest liczbą i [...] ani arytmetyka, [...], ani tym bardziej matematyka w ogóle nie budują zdań, które by można nazwać ściśle zdaniem...” (s. 118), zaś matematyka mówi o wszelkich rzeczach... Mostowski natomiast zakłada istnienie pewnych rzeczywistości matematycznych (chodzi tutaj głównie o podstawy teorii mnogości oraz genezę pojęć matematycznych, s. 169) niezależnie od konstrukcji językowych, co stoi w pewnej sprzeczności z jego nominalizmem, ale co jest w ogóle cechą przedstawicieli tego okresu (s. 158). Mostowski nie akceptuje ogólnych pojęć matematyki, jako danych, ale próbuje je konstruować (s. 173). Ta krótka analiza jasno ukazuje, jak różnorodne poglądy panowały wśród polskich uczonych, już tylko odnośnie do pojęcia ‘przedmiotu’.

Problem rzeczywistości jest ściśle związany z zagadnieniem **istnienia przedmiotów** w matematyce. Z lektury Murawskiego dowiadujemy się, że np. dla Janiszewskiego warunkiem koniecznym istnienia przedmiotów matematycznych jest niesprzeczność. Chwistek jest zwolennikiem istnienia wielu rzeczywistości i dla niego ‘rzeczywistość’ i ‘istnienie’ to dwa różne pojęcia (s. 65). Wielu z polskich logiczków, takich jak Chwistek, Leśniewski, Kotarbiński czy Tarski było, jak wspominaliśmy wyżej, nominalistami. W szkole warszawskiej np. uważano, że logika i matematyka odnoszą

się do formalnych aspektów rzeczywistości, a jak komentował Sobociński „Leśniewski chciał podać, w formie dedukcyjnej, najogólniejsze prawa, wedle których zbudowana jest rzeczywistość” (s. 102). Dla Łukasiewicza obiekty badane przez logikę istnieją tylko poza sferą napisów, o których ona mówi (s. 88). Uznawał raczej neoplatonską interpretację logiki. Dla Zawirskiego „żadna zasada logiczna nie może wprowadzić istnienia inaczej jak tylko w formie hipotetycznej” (s. 92), stąd zgodnie z opinią Russella uznaje tylko jedno pojęcie istnienia wspólne wszystkim naukom. Oryginalne jest pojęcie relatywizacji terminu ‘istnienie’ wprowadzone przez Ajdukiewicza (s. 121). Autor wręcz pyta o znaczenie tego terminu w naukach dedukcyjnych. Dowodzi, że istnienia nie można utożsamiać z niesprzecznością, a ta ostatnia wcale nie jest warunkiem istnienia. Niezbędnymi warunkami są: „zawieranie się w zakresie danej teorii oraz niesprzeczność” (s. 123). Mostowski natomiast ukazuje różne problematyki, ale sam nie opowiada się za żadnym poglądem (s. 166). Zatem znowu, jak w przypadku pojęcia ‘przedmiot’, mamy mnogość poglądów poszczególnych przedstawicieli.

Tematyka istnienia łączy się bezpośrednio z zagadnieniem logiki, a zatem kolejny temat: **matematyka a logika**. Dla Steinhausa logika nie jest samodzielną dyscypliną (s. 52), ale ma charakter utylitarny i narzę-

dziowy w stosunku do matematyki. Dla Żylińskiego natomiast logika jest samodzielną dyscypliną (s. 55). Łukasiewicz rozróżnia logikę teoretyczną od logiki praktycznej, sama logika natomiast traktowana jest w szkole warszawskiej jako *organon* stosowany przy rozwiązywaniu wszelkich zadań intelektualnych (s. 73). Łukasiewicz nie uznaje logiki filozoficznej, dla niego logika to nauka samodzielna, która nie jest częścią ani psychologii, ani pomocą dla matematyki. Na początku uważa logikę za naukę a priori, a prawdziwość twierdzeń uzasadnia na mocy określeń i reguł, a nie na mocy doświadczenia (s. 83), jednak z czasem mówi, że systemy logiczne trzeba sprawdzać na faktach i kontrolować z doświadczeniem (s. 84). Jak widać, poglądy Łukasiewicza także przechodziły ewolucję. Zawirski pojmuje logikę bardzo szeroko – jako system formalny i jako naukę o rozumowaniach (s. 95), mając nadzieję na jej zastosowanie w mechanice kwantowej. Szczególnym zainteresowaniem darzył logiki wielowartościowe Łukasiewicza, przeprowadzając ich dogłębną analizę porównawczą z logikami klasycznymi i prawdopodobieństwem (s. 97). Dla Leśniewskiego logika to opis najogólniejszych rysów bytu, dlatego pełni ona rolę ogólnej teorii przedmiotów (s. 102). Dla Kotarbińskiego logika i jej reguły są podstawą poprawności analiz filozoficznych. Kotarbiński pojmuje logikę bardzo szeroko, jeszcze szerzej niż Zawirski,



jako systemy sformalizowane, zasady definiowania, rozumowania, unikania błędów, ... (s. 109). Ajdukiewicz rozróżnia logikę teoretyczną od logiki praktycznej. Ta pierwsza jest bazą drugiej. Ponadto logika, według niego, obejmuje także metodologię nauk (s. 125). Dla niego logika formalna to nauka „której twierdzenia zbudowane są wyłącznie ze stałych logicznych oraz z symboli zmiennych”. Natomiast jego poglądy na status i genezę praw logiki zmieniały się w czasie, od radykalnego konwencjonalizmu po empiryzm (s. 126). Tarski uważał, że nie istnieje granica oddzielająca nauki formalne od empirycznych oraz że prawdy matematyczne i logiczne, w swoim pochodzeniu, nie różnią się od prawd empirycznych (s. 139). Nie ma jasnej odpowiedzi na to, czy pojęcia matematyczne są logiczne, gdyż wszystko zależy od tego, na jakich podstawach buduje się matematykę (s. 141). Dla Mehlberga matematyka jest częścią logiki, jako że sam autor jest zwolennikiem logicyzmu pluralistycznego (s. 177), który, według niego, stwarza bazę dla głównych idei filozoficznych. Sleszyński podkreśla rolę i znaczenie logiki oraz metod formalnych dla matematyki i jej metodologii (s. 189). Zaremba uważa, że bardzo ważne jest zrozumienie związków pomiędzy matematyką a fizyką; sama matematyka, natomiast, odgrywa rolę służebną względem fizyki (s. 194), podobnie jak logika względem matematyki. Dla Zarembki logika to dyscypli-

na peryferyjna wobec matematyki (s. 196). Wilkosz uznaje logikę za „nieodzowny składnik każdego systemu dedukcyjnego”, a logika dedukcyjna jest tylko narzędziem (s. 197).

Praktycznie wystarczyłoby powyższe zestawienie, aby utwierdzić się w przekonaniu, że systematyczna analiza podjętej tematyki jest niemożliwa. Przyjrzyjmy się jeszcze pojęciu **języka matematyki**. Dla Leśniewskiego, jako nominalisty, język matematyki to zbiór konkretnych napisów, a wyrażenia – to skończone ciągi znaków (s. 99). Odnosnie do konwencji języka Leśniewski uważa, że jest ona konieczna, aby zrozumieć symbolikę języka (s. 104). Tarski traktuje wyrażenia jako twory językowe, a język jako kolekcję wyrażień-tworów. Jako nominalista traktuje zdania jako obiekty fizyczne (s. 150). Uznaje kilka różnych pojęć zdania i podkreśla finitystyczny charakter języka (s. 147), podobnie jak Kotarbiński. Nie wyznacza także ścisłej granicy pomiędzy językiem sformalizowanym a naturalnym, gdzie interesujące są te pierwsze zjawiska, które są fragmentami tych drugich (s. 149). Za stronę negatywną języków potocznych uważa brak ich ścisłości oraz zamknięcie (zawierają własny metajęzyk). Dla Mostowskiego system logiczny to język, w którym mówi się o zbiorach i relacjach (s. 157). Mostowski jako pierwszy stwierdził, że metody finitystyczne potrzebne są do uprawiania matematyki, natomiast finitystyczne – do stosowania syntaksy (s. 167).

**Metodologia nauk dedukcyjnych.** Kotarbiński poświęcił tej kwestii wiele miejsca w swoich badaniach. Dla niego metoda dedukcyjna jest metodą typową dla nauk apriorycznych, potrzebna jest jednak jednoznaczna symbolika. Ważne są definicje, ale najważniejsze aksjomaty, które powinny być niesprzeczne i tworzyć układ zupełny (s. 117). Ajdukiewicz w swojej rozprawie poświęconej metodologii nauk dedukcyjnych zaproponował nowatorską definicję wynikania logicznego, którą zastosował później Tarski w swoich twierdzeniach o dedukcji (s. 121). Ajdukiewicz rozróżnia kilka stadiów rozwoju nauk dedukcyjnych: przedaksjomatyczne intuicyjne, aksjomatyczne intuicyjne oraz aksjomatyczne abstrakcyjne (s. 130). Dopiero systemy aksjomatyczne można traktować jako systemy sformalizowane, które Ajdukiewicz nazywa systemami *hipotetyczno-dedukcyjnymi* (s. 131). Aby jednak budować te systemy, należy stosować pewne przyjęte zasady (s. 134).

A jaki był stosunek uczonych do nurtu nazywanego **formalizmem** i do symboliki? Śniadecki przywiązywał ogromną wagę do symboliki. Dla niego symbolika była uwieńczeniem dedukcji oraz „najdoskonalszym stopniem rozwoju” (s. 29). Mówi się, że systemy Leśniewskiego były doskonałe pod względem formalizacji. Dla niego systemy formalne były sposobem przekazywania informacji o świecie i, jak pisze, choć sam uważał się za in-

tuicjonistę, nie widział w tym sprzeczności z jego nominalizmem i radykalnym formalizmem (s. 101). Swoje stanowisko Leśniewski określał jako *konstruktywny nominalizm* (s. 100), a siebie uważał za *intuicyjnego formalistę*. Ajdukiewicz widzi najbardziej rozwinięte formy nauk dedukcyjnych właśnie w teoriach sformalizowanych (s. 121). Tarski, na przykład, pisał prace związane nie tylko z formalizmem, ale także intuicjonizmem i logicyzmem, jego wyniki wносиły wkład w każdy z tych nurtów, aczkolwiek sam nie uważał się za przedstawiciela żadnego z nich (s. 136). Bardzo cenił sobie ścisłość i precyzję w formułowaniu problemów filozoficznych. Podobnie jak Leśniewski, początkowo uważał się za intuicyjnego formalistę (s. 142), z czasem jednak zmienił swoje stanowisko, aby swobodnie prowadzić badania metamatematyczne (s. 143). Mostowski także uważał się za intuicyjnego formalistę, ale nie był entuzjastą formalizmu Hilberta (s. 157).

Łukasiewicz wspominał wcześniej o weryfikacji teorii z doświadczeniem, zatem w sposób naturalny powstaje pytanie, jaki był stosunek tych autorów do **empiryzmu**. Chwistek jest zwolennikiem empiryzmu i jawnie opowiada się przeciwko irracjonalizmowi (s. 62): przedmiotem poznania jest to, co dane w doświadczeniu (s. 63). Łukasiewicz często zmienia swe poglądy. Ostatecznie uważa, że weryfikacji empirycznej mogą podlegać nie twierdzenia teorii, a założenia onto-

logiczne (s. 85). Gdyby Łukasiewicz opierał się na doświadczeniu, nigdy by nie powstały logiki wielowartościowe, które, w co wierzył, któregoś dnia dokonają takiego przełomu, jak geometrie nieeuklidesowe, nawet jeśli w pewnym okresie był przekonany, że doświadczenie może pomóc w rozstrzygnięciu pewnych kwestii (s. 127). Zawirski, mimo że twierdził, iż teorii matematyczne mogą być sprawdzane empirycznie, uważał jednak, że doświadczenie nie jest uzasadnieniem w matematyce (s. 95). Dla Ajdukiewicza (także jego poglądy ulegały zmianie) prawa logiki np. mogą być zmieniane w świetle nowych badań empirycznych (s. 128), podobnie dla Tarskiego, który także podkreślał swoją sympatię dla empiryzmu (s. 138). Z początku także Mostowski podzielał poglądy Tarskiego (s. 155). Uważał, że pojęcia i metody matematyki mają swoje źródło w doświadczeniu (s. 172).

Moglibyśmy tak przechodzić od zagadnienia do zagadnienia. Oczywiście jest to tylko zarys tematów i problemów, których ujawnianie i porównywanie możliwe jest dzięki bogatym treściom książki Murawskiego. Zarys ten ma jednak, jak sądzę, walory porządkujące. Na pewno liczne zagadnienia natury filozoficznej stały się w ten sposób bardziej czytelne, inne zostały niestety pominięte, jak np. kwestie różnic programowych i poglądów pomiędzy Warszawą a Lwowem, teoria typów Chwistka, osiągnięcia

Łukasiewicza, teoria dowodu, problem ścisłości w matematyce, systemy Leśniewskiego, problem prawdy, teoria poznania Tarskiego, teoria dowodu Sleszyńskiego itd.

W zakończeniu książki Murawski podsumowuje całość tego okresu starając się odpowiedzieć na pytania postawione we wstępie. Dochodzi do wniosku, iż nie było jednego dominującego nurtu filozoficznego i nie zawsze logika była uważana za dyscyplinę autonomiczną, choć starano się, by taką była. Badania szkoły polskiej z reguły nie były oparte na żadnej filozofii, tylko w niektórych przypadkach było inaczej, (np. u Leśniewskiego). Polscy matematycy i logicy stworzyli też pewne własne koncepcje odnośnie do filozofii matematyki i logiki i to dzięki polskiej szkole wzrosło na świecie zainteresowanie nominalizmem (s. 202), jak wspomina Russell. Niezaprzeczalny jest również fakt, że współpraca filozofów i matematyków oddziaływała na nich wzajemnie (np. poglądy Kotarbińskiego wpłynęły na pojęcie 'prawdy' u Tarskiego (s. 145)).

Wobec tak bogatego i różnorodnego okresu naukowych dokonań trudno o złoty środek, by możliwe było ogarnięcie całości. O wiele łatwiej jest pisać o poszczególnych ośrodkach czy przedstawicielach, czemu zostało już poświęconych wiele monografii. Jednak materiał uporządkowany wokół głównych, podejmowanych ówczesnie problemów naukowych oraz zestawienie rozmaitych stano-

wisk badawczych, umożliwia ich porównywanie, dostrzeżenie linii rozwoju, zarówno różnic między nimi, jak i miejsc wspólnych. Może więc służyć przyszłym badaczom i kolejnym monografiom. Dlatego książka Romana Murawskiego, która stara się ująć ca-

łościowo tę epokę rozwoju nauk matematycznych, choć nie jest lekturą łatwą, stanowi cenne źródło wiedzy, wnosząc ogromny wkład do lepszego poznania i zrozumienia tego tak szczególnego okresu historii nauki polskiej.

ŁUKASZ MONIUSZKO

---

## Recenzja

Joanna Dudek, Stefan Konstańczak, Joanna Zegzuła-Nowak,  
*Maria Ossowska (1896–1974) w świetle nieznanych źródeł archiwalnych*,  
Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2011,  
stron 171, ISBN 978-83-7481-475-1

Autorzy książki wywodzą się z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, a ich dotychczasowe publikacje dotyczyły przede wszystkim problematyki etycznej oraz historii filozofii polskiej XX wieku. Konsekwencją tych zainteresowań jest prezentowana publikacja, w której autorzy udostępnili czytelnikom niepublikowane dotąd teksty pióra Marii Ossowskiej.

Formalnie książka została podzielona na sześć części (Wstęp, Wykład habilitacyjny Marii Ossowskiej *O tak zwanej „przeźroczyści” znaków mowy*, polemiki Filozoficzne Henryka Elzenberga z Marią Ossowską, przemówienie Marii Ossowskiej podczas jubileuszu Tadeusza Kotarbińskiego, Przemiany obyczajowe w dwudziestoleciu Polski Ludowej oraz postowie). Wnikliwa analiza treści ukazuje jednak, że tych części jest co najmniej siedem. Tuż po krótkim wstępie w książce ukazano szkic *Spuścizna*

*rękopiśmienna po profesor Marii Ossowskiej* autorstwa Krystyny Daszkiewicz z Połączonych Bibliotek WFIS UW, IFiS PAN i PTF. Część ta wydaje się mieć ogromne znaczenie dla treści całej książki. Prezentuje ona bowiem między innymi historię materiałów rękopiśmiennych pozostałych po, a ponadto uzupełniona została kalendarium życia i twórczości autorki *Norm moralnych*. Biorąc pod uwagę powyższe może nieco zaskakiwać fakt, że Krystyna Daszkiewicz nie została wymieniona, obok Joanny Dudek, Stefana Konstańczaka i Joanny Zegzuły-Nowak jako współautorka prezentowanej publikacji.

Właściwą polemikę otwiera część dotycząca wykładu habilitacyjnego Ossowskiej. Rozdział ten zapoczątkowany zostaje przez komentarz Stefana Konstańczaka ukazujący tło i treść tego wystąpienia. W interesujący sposób opisana w nim została ewolucja naukowa młodej Ossowskiej, kształ-

towanie się pod wpływem Jana Łukaszcwicza jej poglądów, w tym zwłaszcza uwarunkowania początkowego zainteresowania semantyką. W komentarzu zwraca się również uwagę na wpływ filozofii Bertranda Russell'a na twórczość autorki *Socjologii moralności*. Interesująca jest również prezentacja codziennych problemów egzystencjalnych i organizacyjnych, jakie na początku swej drogi badawczej napotykała Ossowska, w tym takich jak np. rywalizacja z Czesławem Znamierowskim o dostęp do jedyne go dostępnego w Polsce egzemplarza książki poświęconej filozofii amerykańskiej.

Schyłek lat trzydziestych minionego wieku w książce ukazany jest jako rozstanie Ossowskiej z semantyką i obranie kierunku na badania nad moralnością. Autor komentarza przyczyn takiego stanu rzeczy upatruje również w problemach z przygotowaniem i obroną habilitacji z tego zakresu. Niemniej jednak to założona przez Kazimierza Twardowskiego szkoła lwowsko-warszawska wywarła na Ossowską wpływ tak duży, że w konsekwencji jej wykład habilitacyjny traktuje właśnie o zagadnieniach semantycznych. Komentarz do wykładu habilitacyjnego Ossowskiej trudno uznać za ściśle odniesienie się do treści w nim zawartych. Jest to raczej opis naukowej drogi, która doprowadziła ją do opracowania tego wykładu w takiej formie, w jakiej został on przedstawiony przez Ossowską.

W tym przypadku jednak uznać należy, że forma tego opisu jest właściwsza niż próba skomponowania rzeczowego komentarza do jego treści. Tuż po tym wywodzie w książce zamieszczony został oryginalny tekst *O tak zwanej „przeźroczystości” znaków mowy* stanowiący rekonstrukcję wykładu habilitacyjnego Ossowskiej. Czytelnik może zatem odnieść zamieszczoną interpretację do treści samego wykładu.

Polemiki Henryka Elzenberga z Ossowską to dokonany przez Joannę Zegzułę-Nowak wybór tekstów źródłowych, które stanowią kolejną część książki. Rozdział ten otwiera komentarz do tych polemik. Uznać należy, że autorka dokonała trafnego wyboru. Elzenberg był bowiem indywidualistą intelektualnym, a zatem poprzez pryzmat własnych przemyśleń, niezdeteminowanych poglądami innych uczonych polemizował z Ossowską. Za cenny uznać należy również odważny ale i trafny wiosek, że Elzenberg uznany winien być za twórcę systemu etyki, a Ossowska zaś za badaczka moralności. Autorka słusznie zwraca uwagę, co wynika z zamieszczonych po komentarzu polemikach, że niezgoda pomiędzy tymi uczonymi polegała przede wszystkim na sporze wokół znaczenia pojęć i opisu w wypowiedzi naukowej. Wydaje się ona wskazywać, że bliższe jej przekonaniom są poglądy Elzenberga. Ossowska do wypowiedzi traktowanych jako oceniające zaliczyła chwilowe stany psychiczne, podczas gdy polemi-

sta twierdził, że już sama obecność orzecznika w wypowiedzi pozwala na uznanie jej za oceniającą.

Jednak w dalszych wersach autorka nieco na siłę stara się wykazać, że Elzenberg nie był w stanie podważyć teorii Ossowskiej. Z zamieszczonych jednak dalej komentarzy do listów wymienianych pomiędzy Ossowską a Elzenbergiem wynika, że czynił to jednak co najmniej skutecznie.

Słusznym uzupełnieniem komentarza jest nawiązanie do poglądów innego przedstawiciela szkoły lwowsko-warszawskiej Tadeusza Czeżowskiego, który nawiązywał zarówno do poglądów tak Elzenberga, jak i Ossowskiej. Autorka zwraca uwagę, że Czeżowski podobnie jak Ossowska uznawał znaczenie aspektów psychologicznych. W odróżnieniu jednak od niej uznał, że to oceny kształtują stan psychiczny a nie – jak postulowała Ossowska – stan psychiczny ma wpływ na ocenę. Wymowy treści komentarza dodaje opis sytuacji, w której Ossowska przesyła Elzenbergowi swoją książkę *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym* z załączoną dedykacją. Elzenberg podziękował za ten dar ale w korespondencji zwrotnej podzielił się spostrzeżeniami z lektury, częściowo niepocholebnymi. Autorka pod osłoną pytań retorycznych daje do zrozumienia, że Elzenberg jednak przekroczył granice dobrego smaku i w zasadzie powinien zakończyć korespondencję na samym podziękowaniu. Biorąc to pod uwagę,

zastanawiające jest w takim razie po co autorka zaledwie kilka wersów dalej usprawiedliwia Elzenberga stwierdzając, że list zawierał wyrazy szacunku dla samej autorki i uznanie dla wartości naukowej podarowanej książki. Zegzuła-Nowak trafnie jednak zauważa, że Ossowska już po omawianej polemice z Elzenbergiem dołączyła w swej książce uwagę, że jej książka opracowana została przez pryzmat nauki o moralności. Elzenberg jednak skutecznie wykazał w swym komentarzu, że praca Ossowskiej, opisując pewne powinności a nie tylko postulowane zachowania ludzkie, zawiera raczej treści normatywne. Podkreślić należy, że dla Ossowskiej nauka o moralności i etyka nie były ze sobą tożsame. Tę pierwszą uznawała za opisową a drugą za oceniającą.

Za nieco zaskakujące można uznać stanowisko Zegzuły-Nowak twierdzące, że przedrukowane po jej komentarzu listy stanowią znaczącą kartą w historii filozofii. Tymczasem, jak się wydaje, poza niezbyt obszernym kontekstem naukowym listy ukazują raczej kulturowe relacje i zwyczaje panujące w Polsce podnoszącej się ze zniszczeń po II wojnie światowej.

W takim kontekście uznać należy, że oba przedrukowane po komentarzu Zegzuły-Nowak krótkie listy pokazują przede wszystkim otwartość zarówno Ossowskiej, jak Elzenberga na krytykę. Autorka zauważa, co wynika również z samej treści listów, że polemizujący naukowcy bardzo liczyli

się ze swoim zdaniem a ich dyskusja stanowić miała raczej zachętę i mobilizację do dalszej pracy niż ukazywanie słabości strony przeciwnej. Tuż po swoim komentarzu autorka, zapewne jako rodzaj wprowadzenia do polemiki listownej zamieściła kilkunastowersowy, ale treściowo bogaty tekst Elzenberga pochodzący z Archiwum Polskiej Akademii Nauk *Przyczynek do dyskusji o artykule Marii Ossowskiej*, co uznać należy za zabieg trafny. Pozwala on bowiem na szersze spojrzenie na polemikę oraz jej kontekst naukowy.

Trzeci rozdział otwarty jest kolejnym komentarzem Stefana Konstańczaka. Na *Przemówienie Marii Ossowskiej podczas jubileuszu Tadeusza Kotarbińskiego* składa się zarówno komentarz autora do tegoż wystąpienia, a także treść samego przemówienia Ossowskiej wygłoszonego na tej uroczystości.

Konstańczak rozpoczyna swój szkic dokumentując pierwsze lata Ossowskiej na Uniwersytecie Warszawskim, jeszcze w roli studentki. Autor prezentuje pierwsze lata międzywojennej działalności warszawskiej uczelni, podkreślając między innymi, że Ossowskiej jako studentce przeszkadzał brak akademickiego zdyscyplinowania.

Zarysowując relacje Ossowskiej z Tadeuszem Kotarbińskim, autor komentarza pisze, że młoda Maria początkowo uważała go za zwykłego nudziarza. Przekonanie to uległo

zmianie dopiero wówczas, gdy bliżej poznała profesora. Autor zwraca uwagę, że Kotarbiński sprzeciwiał się działalności politycznej ludzi świata nauki uważając, że naukę należy uprawiać dla niej samej. Brakuje jednak nieco rozwinięcia tej myśli. Z życiorysu Kotarbińskiego wynika bowiem, że angażował się on w życie polityczne zarówno w czasie wojny oraz tuż po jej zakończeniu. Stanowisko co do bezstronności politycznej miała popierać Ossowska i dawać temu przykład swą postawą. Nie do końca jednak należy się z tym zgodzić, na co paradoksalnie zwraca uwagę sam autor opisując życie warszawskiej uczzonej podkreślając – jak najbardziej słusznie – pozytywy jej działalności społecznej. Przejawem takiego zachowania był niewątpliwie przywołany w komentarzu list z 1964 roku przeciwko obostrzaniu cenzury skierowany do ówczesnego premiera, który podpisało trzydziestu czterech czołowych polskich intelektualistów, a który sygnowany był zarówno przez Ossowską jak i Kotarbińskiego.

Interesująca w komentarzu jest próba zrekonstruowania relacji Ossowskiej z otoczeniem naukowym. Autor dzięki analizie listów, jakie Maria i Stanisław Ossowscy pisali do siebie dochodzi do wniosku, że Ossowska była osobą powściągliwą w wyrażaniu emocji i opinii. Inaczej miała się sprawa z jej mężem, którego autor przedstawił jako człowieka otwartego i spontanicznego. To właśnie w usposobieniu Stanisława upatrywać nale-



ży przyczyn utrzymywania bliskich i życzliwych kontaktów małżeństwa Ossowskich z ówczesnymi elitami, w tym *przyjaźni naukowej* (s. 107) z rodziną Kotarbińskich.

Samo wystąpienia na jubileuszu siedemdziesiątych urodzin Kotarbińskiego autor komentarza uznał za apel Ossowskiej o to, by podzielone politycznie środowisko naukowe nie zapomniało o moralnych zasadach przyświecających uprawianiu nauki. Analizując to przemówienie zgodzić się należy z autorem, że „w świetle dostępnych materiałów można nawet zaryzykować tezę, że wystąpienie to było z rozmysłem zaplanowanym apelem do „odurzonej” marksizmem części środowiska akademickiego, które zapomniało o roli, jaką mają do odegrania ludzie nauki w społeczeństwie” (s. 108). Autor podkreśla zarazem zgodność podejścia do nauki prezentowanych przez Ossowską i Kotarbińskiego. Oboje bowiem realizowali się naukowo i pomagali innym pomimo ryzyka represji ze strony okupanta w czasie II wojny światowej. Podobieństwa te według autora przekładały się w naturalny sposób na kontakty towarzyskie Ossowskich i Kotarbińskich, z czym trudno się zgodzić biorąc pod uwagę chociażby wcześniejsze stwierdzenia, z których wynika, że to Stanisław a nie Maria, dbał o podtrzymanie przyjacielskiego poziomu tych kontaktów.

Autor podkreśla, że w „Nauce Polskiej” ukazała się oficjalna wersja wy-

stąpienia okolicznościowego z okazji urodzin Kotarbińskiego. Tekst ten z uwagi na cenzurę zawierał zupełnie inne treści aniżeli przemówienie wygłoszone podczas uroczystości. Podkreślić tu należy, że zamieszczony za komentarzem oryginalny tekst przemówienia odzwierciedla jego interpretację. Być może jednak dla pełnej prezentacji samego jubileuszu Kotarbińskiego autor powinien przedstawić również treść oficjalnego wystąpienia Ossowskiej, które ukazało się właśnie w „Nauce Polskiej”. Zapewne wzbogaciło by to tę część publikacji a od autora odsunęłaby podejrzenia, że dyskretnie usprawiedliwia Ossowską.

Wyboru i opatrzenia komentarzem ostatniego testu podjęła się Joanna Dudek. Jej wybór padł na *Przemiany obyczajowe w dwudziestoleciu Polski Ludowej*. Analizując ten tekst autorka słusznie zwraca uwagę, że Ossowska znana jest większości czytelnikom przede wszystkim jako badacz moralności. W cieniu pozostaje natomiast jej działalność społeczna i polityczna. W latach sześćdziesiątych minionego wieku była ona niewątpliwie autorytetem wspierającym opozycję intelektualną. Sygnowała również list 34 skierowany do ówczesnego premiera Cyrankiewicza. Protestowała także przeciw politycznym aresztowaniom m.in. Jacka Kuronia i Karola Modzelewskiego. Autorka nie wskazała jednak sposobu wyrażania tych protestów stąd trudno właściwie ocenić postawę Ossowskiej. Joanna Dudek

pośrednio wskazuje, że te wydarzenia musiały mieć znaczący wpływ na powstanie *Przemian obyczajowych*. Szkic Ossowskiej zdaniem autorki jest „opisem etosu rozumianego jako styl życia polskiego społeczeństwa 20 lat po II wojnie światowej, jednocześnie ukazują stosunek uczonej do kierunku owych przemian. M. Ossowska wskazała te dziedziny życia, które jej zdaniem wpływają na moralność (...) czyli uniformizację kulturową, laicyzację, przemiany w rodzinie, przemiany w życiu erotycznym, przemiany w stosunku do pracy i samodzielności ekonomicznej” (s. 122). Uznać należy, że w tych kilku zdaniach Dudek oddała sens kilkudziesięciu stron rękopisu Ossowskiej. Jednak autorka nieco zbyt pochopnie stwierdza, że tekst jest niedokończony, gdyż nie wszystkie zapowiedziane zagadnienia zostały w nim opisane. Słusznie przy tym zauważa, że szkic charakteryzuje się dużym ładunkiem emocjonalnym, ukazującym osobiste zaniepokojenie Ossowskiej kierunkiem przemian społecznych i politycznych. O zaangażowaniu autorki w przygotowanie komentarza świadczy fakt, że zwróciła ona uwagę, iż część poruszanych w komentowanym szkicu problemów omówiona została w jej *Normach moralnych*. Choć tekst Dudek uznać należy za znaczący dla całości publikacji to stwierdzić należy, że bliżej mu do recenzji z elementami streszczenia niż do komentarza.

Książkę zamyka *Postowie* również autorstwa Joanny Dudek, która przedstawia motywy powstania książki, cele jakie autorzy sobie wyznaczyli, oraz pokrótce omawia jej zawartość. Biorąc pod uwagę formalny kształt publikacji, uznać należy tekst ten lepiej spełniłby swoją rolę jako uzupełnienie wstępu.

Ogóle wrażenie z lektury dla czytelnika powinno być co najmniej satysfakcjonujące. W stosunkowo niewielkiej objętości książki autorzy przedstawili całą twórczość Ossowskiej, lecz nie tylko. W komentarzach do tekstów źródłowych ukazana została ona jako człowiek borykający się z codziennymi problemami i dylematami, poświęcający życie rodzinne na rzecz nauki. Ciekawym uzupełnieniem jest przedstawienie kilku archiwalnych fotografii autorki *Socjologii moralności* z różnych lat życia. Na uwagę zasługuje fakt, że publikacja może zostać wykorzystana na wiele sposobów przez czytelników zainteresowanych filozofią polską XX wieku. Każą z części można studiować indywidualnie. Czytelnik niezainteresowany ujętymi w niej tekstami poprzestać może na samym szkicu Krystyny Daszkiewicz, która rzetelnie ukazuje spis wszystkich dzieł Ossowskiej i wskazuje gdzie ich należy szukać.

Autorom udało się przede wszystkim uniknąć zbyt osobistych uwag jak również przekroczenia granicy, która publikację przekształciłaby w kolejną biografię Ossowskiej. Na uznanie

zasługuje widoczny w czasie lektury trud redakcyjny i duże zaangażowanie autorów w powstanie książki. Joanna Zegzuła-Nowak komentując polemiki Ossowskiej z Elzenbergiem, sięga nie tylko do archiwalnych materiałów samej Ossowskiej ale również prezentuje archiwalny tekst Elzenberga czyniąc część swojego autorstwa jeszcze bardziej interesującą.

Oczekiwać należy, że autorzy w niedalekiej przyszłości przedstawią czytelnikowi kolejną wielką postać polskiej filozofii współczesnej, opisaną w sposób co najmniej zbliżony poziomem naukowym do prezentowanej publikacji.



STEFAN KONSTAŃCZAK

---

## Recenzja

Krzysztof Śleziński, *Benedykta Bornsteina koncepcja naukowej metafizyki i jej znaczenie dla badań współczesnych*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2009, stron 402. ISBN 978-8360163-41-2

Benedykt Bornstein (1880–1948), to stosunkowo mało znany polski filozof, który jednak położył niemałe zasługi nie tylko w upowszechnianiu kultury filozoficznej w Polsce ale także opracował oryginalną koncepcję unaukowienia metafizyki, która stanowi cenny wkład w rozwój filozofii. Koncepcja tzw. „metafizyki naukowej” Bornsteina została oparta na założeniach kategoryjnej logiki geometrycznej, co w swoim czasie odzwierciedlało trendy filozofii światowej, a zatem dobrze się stało, że Krzysztof Śleziński poświęcił swą książkę właśnie temu nieco zapomnianemu filozofowi.

W zaprezentowanym we wstępie zamiarze książka stanowić winna nie tylko opis metody filozofowania Bornsteina, ale także stanowić jej krytyczną analizę. Cenny jest zwłaszcza zamiar autora wydobyć współczesnego znaczenia tych koncepcji, w tym próba odpowiedzi na pytania czy wytrzymała ona próbę czasu zachowując aktualność po dzień dzisiejszy.

Krzysztof Śleziński wyróżnił w twórczości Bornsteina trzy okresy, z których pierwszy związany był z jego studiami nad filozofią Kanta, czego wyrazem było choćby przetłumaczenie *Krytyki praktycznego rozumu*, a przede wszystkim obrona rozprawy doktorskiej „Preformowana harmonia transcendentalsa jako podstawa teorii poznania Kanta” napisanej pod kierunkiem samego Twardowskiego. Okres drugi to studia w zakresie filozofii matematyki, które przygotowały podwaliny teoretyczne pod studia ostatniego okresu, w którym zajął się problemami ontologicznymi. Właśnie temu ostatniemu okresowi w głównej mierze poświęcona jest prezentowana publikacja.

Formalnie książka jest także podzielona na trzy części, ale ten podział nie odpowiada wyróżnionym przez autora okresom w twórczości Bornsteina. Podział książki odzwierciedla założone cele, jakie autor postawił przed swoją monografią. W pierwszym rze-

dzie omówił więc drogę filozofa do sformułowania własnej koncepcji filozofii matematyki oraz systemu kategorialnej logiki treści. Drugą część autor natomiast poświęcił prezentacji oryginalnego systemu architektoniki uniwersalnej oraz Bornsteinowskiej ontologii, aby całość rozważań zakończyć próbą określenia aktualności jego poglądów i wpływu, jaki wywarły na współczesną filozofię. W zasadzie powinno się napisać, że tylko na polską filozofię, bo system ten, mimo całej swej oryginalności i potencjału twórczego, jest znany praktycznie tylko historykom filozofii polskiej. K. Ślezińskiemu przyświeca zatem nadzieja, aby ten stan rzeczy nie tylko zmienić, ale również, że system ten ostatecznie okaże się twórczym wkładem polskiej filozofii w myśl światową.

Na pierwszą część książki składa się zatem próba rekonstrukcji drogi twórczej Bornsteina, która doprowadziła go do sformowania systemu naukowej metafizyki. System, jaki stworzył polski filozof nie był jednak w żadnym przypadku powtórzeniem koncepcji Bolzano, który swą geometrię zbudował na podstawie teoriomnogościowej i topologicznej. Bornstein poszedł swoją własną drogą i zaproponował zbudowanie geometrii na podstawach ontologicznych. Jakkolwiek na pierwszy rzut oka wydaje się to rozwiązanie wysoce wątpliwe, to jego propozycja wywodziła się z jego wcześniejszych przemyśleń nad filozofią Kanta. Autor wskazuje też na inspira-

cje płynące ze strony Twardowskiego, a zwłaszcza na jego teorię wyobrażeń i pojęć. Bornstein bowiem wyszedł ze zdroworozsądkowego założenia, że skoro kategorie geometrii nie są nam dane bezpośrednio w doświadczeniu i tyczą się zarówno przedmiotów jak i przestrzeni, to ich powstanie w umyśle człowieka jest równoznaczne z pojawieniem się pojęć geometrycznych. Tym samym K. Śleziński koncentruje się na przedstawieniu oryginalności poglądów polskiego filozofa starając się zarazem wykazać, że jego koncepcje są istotnym wkładem w rozwój matematyki i nauki w ogóle.

Wykład istoty poglądów Bornsteina nie jest zadaniem łatwym, a zatem sama lektura książki wymaga od czytelników orientacji nie tylko w podstawach filozofii, ale również matematyki. Samo omówienie jego rozumienia przestrzeni geometrycznej zajęło autorowi książki blisko 40 stron. Zwrócić tu warto uwagę na Bornsteinowską krytykę rozumienia „czystej przestrzeni”, która wedle krytyka sama jest pojęciem, a nie wyobrażeniem, jak twierdził Kant. Ma to wielkie znaczenie dla sformułowania całej koncepcji. Spotkamy w tej części książki również krytykę nieprzychylną recenzji książki Bornsteina *Prolegomena filozoficzne do geometrii* (1912) autorstwa samego Kazimierza Ajdukiewicza, któremu autor słusznie zarzuca niekonsekwencje przy ocenie zawartości tej pracy. Krzysztof Śleziński nie podchodzi jednak bezkrytycznie do

pomysłów prezentowanego przez siebie filozofa. Wręcz przeciwnie, wykazuje liczne niedociągnięcia, niekonsekwencje oraz błędy jego przemyśleń. Z lektury książki wynika też wielka erudycja Bornsteina, który analizował i wykorzystywał w swych przemyśleniach rezultaty współczesnych mu prac naukowych zarówno z filozofii jak i matematyki. Konsekwencją tych studiów jest oryginalna koncepcja filozofii nauki, która w pewnej mierze opiera się na krytycznej analizie poglądów Kanta jak i Bergsona. Kluczowe znaczenie wydaje się tu mieć intuicja, jako władza poznawcza, gdyż Bornstein był przekonany, że udało mu się wykazać zgodność pomiędzy „dziedziną intuicyjną, wyobrażeniową a pojęciową” (s. 67). Takie stanowisko konsekwentnie stosuje także w swych rozważaniach o naturze i strukturze logiki oraz nauki w ogóle. Należy w tym miejscu podkreślić kompetencje autora, który z równą swobodą porusza się po problematyce historycznej, metafizycznej jak i logicznej, dzięki czemu treść książki powinna dotrzeć nawet do czytelników nieposiadających ugruntowanej wiedzy filozoficznej czy matematycznej.

W pierwszym rozdziale czytelnik spotka się także z pojęciem „architektonika”, które dla Bornsteina, zdaniem autora książki, nie było tożsame z pojęciem „struktura”. Sądzić należy, że takie rozróżnienie ma charakter genetyczny, gdyż architektonika jest czymś tworzonym niejako od nowa,

natomiast struktura może być pojmowana jako coś istniejącego niezależnie od podmiotu poznającego. Nic zatem dziwnego, że autor owej Bornsteinowskiej architektonice poświęca drugą część książki. Treść tego rozdziału trafnie oddaje już pierwsze zdania: „Wieloletnie badania nad stosunkiem elementów rozsądkowych i zmysłowych, logicznych i intuicyjnych stopniowo doprowadziły Bornsteina do przekonania o istnieniu między tymi elementami zasadniczej harmonii. Przekonanie to dało początek do wypracowania logiki geometrycznej, nauki o strukturach świata logicznego i strukturach świata przestrzennego” (s. 161). Droga do tego nie była jednak prosta i w przypadku Bornsteina prowadziła od uogólnienia geometrii logicznej do przekonania, że świat jest jednorodny i stanowi strukturalną całość, co skłoniło go do formowania daleko idących wniosków natury epistemologicznej i metafizycznej. Rozumowanie takie skłoniło go do próby konstrukcji „naukowej metafizyki logiczno-geometrycznej”. W trakcie lektury tego rozdziału można nabrać jednak przekonania o tym, że Krzysztof Śleziński nieświadomie wszedł w rolę interpretatora i propagatora myśli tego filozofa. Wywód autora książki jest prowadzony na tyle jasno i konsekwentnie, że dostrzega się ideowe powinowactwo pomysłów Bornsteina z jego historycznymi poprzednikami, a jest ono ewidentne nie tylko w przypadku Arystotelesa i Platona

ale również scholastyków, a dalej, co wydaje się oczywiste, Spinozy, Leibniza, Hegla, a nawet Hoene-Wrońskiego. W przypadku tego ostatniego, który przypisywał sobie odkrycie powszechnego Prawa Stworzenia, to właśnie Bornstein, jak się okazuje, dokonał twórczego rozwinięcia jego koncepcji przewyższającej w założeniu dualizm ontologiczny istniejący w świecie. Zastanawiające jest jednak dlaczego poglądy Bornsteina tak niewiele interesowały reprezentantów Instytutu Mesjanistycznego, który przed wojną działał bardzo dynamicznie w Polsce starając się upowszechnić i spopularyzować dziedzictwo Hoene-Wrońskiego. Nie jest to jednak żaden zarzut kierowany w stronę autora książki, a raczej zrobiona na marginesie lektury możliwa konstatacja czytelnika książki. Co interesujące, autor zauważa też pewną spójność rozważań Bornsteina z systemem filozofii Hegla. Musiał on zatem posiadać rozległe filozoficzne wykształcenie i potrafił odnajdywać inspiracje i analogie swoich rozważań w całej tradycji filozoficznej. Takie usytuowanie w tradycji filozoficznej powoduje, że system Bornsteina może wydawać się zasadniczo niesprzeczny ze wszystkimi systemami filozoficznymi, które sobie stawiają za cel wyjaśnienie i interpretację całej rzeczywistości. Autor w swej książce to przekonanie czytelnika jeszcze bardziej ugruntowuje konkludując, że wedle tego filozofa: „rozum ludzki w naturalny sposób (bez Prawd Ob-

jawionych), poznając rzeczywistość intuicyjnie, odkrywa podobne, analogiczne struktury naszego świata, bez względu na krąg kulturowy, na to czy dokonują tego Chińczycy, Hindusi czy filozofowie antycznej Grecji” (s. 262). Można też przy okazji zauważyć, że autor świadomie nie eksponuje wątku religijnego poglądów autora *Architektoniki świata*, jakby obawiając się, że ten wątek może być opacznie odczytany przez współczesnego czytelnika.

Ostatnia część książki poświęcona została współczesnym odniesieniom naukowej metafizyki Bornsteina. Autor zauważa, że współczesne temu filozofowi rozważania metafizyczne zdominowała XIX-wieczna niemiecka metafizyka indukcyjna w wydaniu Eduarda von Hartmanna, Rudolfa Lotnego, Gustawa Fechnera i Wilhelma Wundta oraz odradzająca się neoscholastyka. Trafnie też zauważa, że naukowa metafizyka Bornsteina nie była tylko jakąś prostą kontynuacją czy też modyfikacją poglądów już istniejących, ale w pewnym sensie była głosem w dyskusji zapoczątkowanej przez Jana Łukasiewicza w 1927 r. na II Polskim Zjeździe Filozoficznym na temat metody filozofowania. Łukasiewicz wówczas wyraził przekonanie o potrzebie unaukowania filozofii, co miało zostać osiągnięte w głównej mierze przez opracowanie naukowej metafizyki, a drogę prowadzącą ku temu celowi dostrzegał w jej aksjomatyzacji. W burzliwej dyskusji, jaka się wówczas rozwinęła krytyczne stano-



wisko wyrazili między innymi Florian Znaniecki oraz Henryk Elzenberg. Niemniej jednak wielu polskich filozofów poszło drogą zasugerowaną przez Łukasiewicza i podjęli się próby oparcia metafizyki na metodzie aksjomatycznej. Chyba najbardziej znane są tu prace Zygmunta Zawirskiego, co autor słusznie podkreśla, natomiast próba Bornsteina została jakby niesłusznie niezauważona. Tymczasem jego osiągnięcia w tym kierunku, w świetle treści książki wydają się mieć ponadczasowe znaczenie. Autor stwierdza nawet dość autorytatywnie: „Bornstein jest jedynym polskim filozofem pierwszej połowy XX wieku, który zrealizował cel, jaki nadano poszukiwaniom filozoficznym – zbudowanie naukowej metafizyki” (s. 265). Niezależnie jednak od tego stwierdzenia autor stara się odpowiedzieć na czym polega nowatorstwo tej koncepcji odnosząc ją do wielkich koncepcji metafizycznych wypracowanych w historii filozofii. Dostrzega się przy tym inspiracje wynikające ze studiów Bornsteina nad filozofią Kanta, Hume’a oraz Bergsona. Jeśli chodzi o samo rozumienie przedmiotu metafizyki, to w tym przypadku autor słusznie wskazuje na koneksje z klasyczną filozofią grecką, zwłaszcza Arystotelesa. Niezależnie jednak od starań autora wątpliwości budzić może Bornsteinowska kategorialna architektonika, bo gdyby rzeczywiście miał on rację, to wszelkie pozostałe dociekania metafizyczne idące w tym kierunku straciłyby sens.

Istotnej wartości nabierają rozważania K. Ślezińskiego, gdy konfrontuje nauką metafizykę Bornsteina ze sformułowanymi później koncepcjami filozoficznymi i niektórymi rozwiązaniami zaproponowanymi przez przedstawicieli nauk szczegółowych. W tej mierze wskaźnikiem byłaby np. jego interpretacje teorii grawitacji autorstwa Einsteina. Trafne zwłaszcza w tym miejscu wydają się rozważania dotyczące zakresu obowiązywania praw fizycznych i filozoficznych. Co ciekawe autor dostrzega także powinowactwo poglądów Bornsteina z całkiem współczesnymi rozważaniami Rogera Penrose’a.

Na odrębne potraktowanie zasługuje zapewne wykazanie przez autora obecności Bornsteina w polskiej filozofii okresu międzywojennego. W świetle lektury książki można by sądzić, że jego funkcjonowanie niejako na marginesie polskiej filozofii okresu międzywojennego związane było głównie z niezrozumieniem jego przemyśleń mocno osadzonych w terminologii matematycznej i fizyki teoretycznej. Dla przedstawicieli nauk przyrodniczych tego okresu zafascynowanych możliwościami, jakie ujawniły się po opublikowaniu epokowych odkryć Einsteina, mogły się wydawać nie dość radykalne lub nawet zbyt zanurzone w przeszłości. Tym samym nie mógł się doczekać za swoich czasów należytego uznania, a później został skazany na zapomnienie. Autor na różne sposoby stara się wykazać,

że takie potraktowanie w tradycji filozoficznej poglądów tego filozofa jest błędne, a na dowód tego przytacza przydatność jego koncepcji nie tylko w interpretacji ogólnej teorii względności, ale także w toczącej się współcześnie dyskusji realistów z antyrealistami.

Reasumując rozważania nad tą niełatwą lekturą nie można nie zauważyć tego, iż Bornstein wpisuje się w pewien sposób uprawiania filozofii, który wyznaczają takie wybitne postacie jak Zenon z Elei, Porfiriusz, Wilhelm Leibniz, Kant czy Henri Poincaré. Nie można go zatem w żadnym przypadku uznać za spadkobiercę pozytywizmu, jak to czynią niektóre opracowania z zakresu historii filozofii polskiej. Nie był też typowym filozofem analitycznym, a zatem istnieje pewna trudność w klasyfikacji jego poglądów. Wszelkie jednak problemy tego typu znikną po lekturze książki.

Cała książka jest bardzo przemyślana strukturalnie i treściowo, a autor prezentując poglądy Benedykta Bornsteina wykazuje się wielką erudycją w zakresie zarówno historii filozofii, jak i w zagadnieniach matematyki, logiki oraz fizyki. Z jednej strony chciałoby się przyklasnąć celowi autora, który starał się wykazać aktualność poglądów tego filozofa, a z drugiej pojawia się uczucie niedosytu, że nieco marginalnie potraktowane zostały polemiki z poglądami Bornsteina, których przecież nie

brakowało wśród współczesnych mu ludzi nauki. Być może autor świadomie nie rozwijał tego wątku starając się nie rozbudowywać dalej swej i tak obszernej publikacji (ponad 400 stron). Bez tego wątku cała koncepcja Bornsteina może niekiedy się wydawać jako pisana „do szuflady”, jakby nigdy nie ujrzała światła dziennego lub nie wzbudziła niczyjego zainteresowania. Ostatecznie, nawet jeśli nie było to bezpośrednim zamiarem autora, książka jest niewątpliwie ważnym źródłem dla studiów historii polskiej filozofii, niejako przywracając polskiej nauce nietuzinkową postać i poglądy myśliciela, nieco już zapomnianego, co odbyło się niestety z ewidentną szkodą dla niej samej.

Nas koniec trzeba zauważyć, że autor w treściach swej książki także niejako z góry odpowiada dociekliwym czytelnikom na możliwe pytanie, czy myślicielowi, któremu w monumentalnej „Historii filozofii polskiej” autorstwa Jana Woleńskiego i Jana Skoczyńskiego poświęcono raptem pół strony, warto było dedykować aż tak obszerne i wnikliwe studium? Autor udowodnił w swej książce, że jednak warto, dzięki czemu jego publikacja jest także klasycznym studium narodzin pewnej koncepcji filozoficznej oraz próbą jej ugruntowania w tradycji filozoficznej. Trzeba przyznać, że z tego zadania autor wywiązał się bez zarzutu.

STEFAN KONSTAŃCZAK

---

## Recenzja

Dariusz Barbaszyński, *Odkrywanie struktur rzeczywistości. Problemy filozofii całości w poglądach Mariana Borowskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2012, stron 279, ISBN 978-83-7299-757-9

Szkoła lwowsko-warszawska cieszy się niestabnącą popularnością wśród historyków filozofii polskiej. Poza ogólnymi opracowaniami coraz częściej powstają monografie poświęcone jej poszczególnym przedstawicielom. Okazuje się bowiem, że Kazimierza Twardowskiego otaczało grono uczniów, którzy mieli oryginalne i niezwykle interesujące propozycje dotyczące nie tylko epistemologii, ontologii czy logiki, ale także próbujące ująć całość problemów filozoficznych. Z różnych przyczyn ich propozycje uległy zapomnieniu a poglądy dopiero dziś na nowo są odkrywane i przywracane nauce przez historyków filozofii polskiej. Jednym z takich zapomnianych myślicieli był niewątpliwie Marian Borowski (1879–1938). Ze względu na oryginalność jego poglądów dobrze się stało, że przywróceniu jego dorobku naukowego współczesnym poświęcił swoją książkę Dariusz Barbarzyński.

Układ książki jest dość nietypowy, bo najpierw autor przedstawia poglądy Borowskiego a dopiero po ostatnim rozdziale zamieszcza osobną notę biograficzną poświęconą bohaterowi swej książki. Taki układ zrywa z pewnym tradycyjnym ujęciem dominującym w monografiach poświęconych jednej osobie. Ma to jednak doniosłe znaczenie dla określenia grona potencjalnych czytelników omawianej książki. Dariusz Barbaszyński jakby podkreśla w ten sposób, że jego książka nie jest przeznaczona dla laików, ale dla specjalistów zajmujących się filozofią polską, a zwłaszcza dominującą w niej opcją związaną ze szkołą lwowsko-warszawską. Kontrowersje może wzbudzić również przeniesienie do przypisów większości cytatów z oryginalnych prac Borowskiego, co niekoniecznie zawsze przynosi efekt zamierzony przez autora, gdyż niekiedy najzwyczajniej utrudnia to lekturę książki.

Autor przyjął zatem układ chronologiczny prezentacji treści, co znaczy, że trzymał się kolejności publikowania prac Mariana Borowskiego. Wy różnił zatem trzy obszary zainteresowań twórczych tego myśliciela: ontologię i teorię nauki, psychologię oraz prakseologię. Z samego układu wynika, że Borowski przez większość swej twórczości inspirował się poglądami Kazimierza Twardowskiego, a po jego śmierci, Tadeusza Kotarbińskiego. Tego rodzaju wtórność zapewne też przyczyniła się do tego, że prace tego filozofa wkrótce po jego śmierci uległy zapomnieniu.

Prezentując poglądy Borowskiego autor rozpoczyna od jego pierwszej opublikowanej rozprawy dotyczącej przyczynowości, w której dokonał on krytycznej oceny dotychczasowych prac filozoficznych dotyczących tego problemu. Najwięcej miejsca w książce poświęcono oryginalnej teorii przedmiotów, którą sformułował autor *O pojęciu konieczności*. Trafnie wskazuje się w omawianej publikacji na koneksje, jakie łączą rozważania Borowskiego z habilitacyjną rozprawą Kazimierza Twardowskiego oraz z pracami czeskiego matematyka Bernarda Bolzano. Interesujące są również informacje o krytyce niektórych tez zaprezentowanych w rozprawie habilitacyjnej Twardowskiego dokonanej przez Borowskiego. Na uwagę zasługuje też prezentacja polemik tego filozofa z innymi przedstawicielami szkoły lwowsko-warszaw-

skiej na temat istnienia przedmiotów idealnych. Spór na ten temat był prowadzony przede wszystkim z re-istą Kotarbińskim oraz Leśniewskim. Co istotne, z kart książki dowiadujemy się, że większość przedstawicieli szkoły popierała jednaki stanowisko Borowskiego. Autor książki zaprezentował także inny ważny składnik teorii przedmiotów, jakim była kwestia potraktowania każdej struktury rzeczywistości jako całości i możliwości uchwycenia w niej zarazem jedności jak i różnorodności. Przy okazji tego omówienia niejako mimochodem dowiadujemy się o sporach na temat naukowości metafizyki, w których brał także uwagę autor omawianej teorii przedmiotów.

Ontologia Borowskiego rozwijała się zatem jako wtórna wobec innych koncepcji, jak to można łatwo zauważyć na podstawie lektury książki. Autor wskazuje np. na krytykę, jaką filozof ten przeprowadził podczas analizy prac empiriokrytyków. Była to również okazja dla wyeksponowania jego poglądów w zakresie filozofii nauki, w szczególności dotyczących poznania naukowego. Dla uważnego czytelnika zastanawiający może być jednak fakt, że w tym obszarze bliżej było poglądom Borowskiego do filozofów, których nie zalicza się do szkoły lwowsko-warszawskiej, jak np. do Adama Mahrburga.

Dariusz Barbaszyński w następnej kolejności poddał analizie poglądy Borowskiego dotyczące istoty

i funkcjonowania świadomości oraz genezy zjawisk psychicznych. Interesujące są tu zwłaszcza jego poglądy na temat genezy zjawisk psychicznych. Lwowski filozof formułował je na podstawie lektury dzieł Darwina i Spencera. Chodzi tu przede wszystkim o przekonanie, że rozwój kultury ludzkiej stanowi konsekwencję „ewolucji przedludzkiej form psychizmu” (s. 97). Okres zainteresowania teorią ewolucji stanowi jednak epizod w twórczości naukowej Borowskiego, a co ciekawe można zauważyć, że zainteresowanie problematyką pojawia się wówczas, gdy podobny zwrot ku filozofii przyrody obserwujemy u innych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, a zwłaszcza Zygmunta Zawirskiego. Po mniej więcej dziesięciu latach wraca do tej problematyki, ale punkt zainteresowania jest już związany z analizą prac Bergsona, a w pewnym zakresie również Einsteina, co również wykazuje podobieństwo do Zawirskiego. Przy okazji omawiania poglądów na temat genezy zjawisk psychicznych autor wprowadza czytelnika również w atmosferę życia intelektualnego związaną z recepcją darwinizmu w Polsce. Autor w podsumowaniu prezentacji istoty toczących się wówczas dyskusji dokonuje także własnej oceny poglądów Darwina na istnienie celowości w przyrodzie.

Przedstawiona w książce interpretacja poglądów Borowskiego na istotę świadomości wykazuje jej powinowactwo nie tylko z poglądami Twar-

dowskiego, ale niewątpliwie musiała stanowić pokłosie lektur dzieł psychoanalityków. Świadczy o tym na przykład utożsamianie „świadomości” z „jaźnią” oraz potraktowanie ich jako składnika systemu reprezentacyjnego, w skład którego wchodziło również kilkanaście innych elementów. Próba uchwycenia funkcjonowania ludzkiego systemu poznawczego u Borowskiego wiąże się zatem z wyeksponowaniem roli czynników pozaświadomościowych. Przy lekturze tej części książki czytelnik ma okazję prześledzić zmagania Borowskiego z tym problemem. Filozof starał się przedstawić swoje rozważania na sposób jasny i czytelny, co jednak nastęczało niemało kłopotów, gdyż zastosowana przez niego terminologia nie była konsekwentnie stosowana. Wynikało to zapewne z trudności oddzielenia sfery *anima sensitiva* od *anima rationalis*, które ostatecznie filozof ten uznaje za dwie sfery składające się na ludzką świadomość. Co ciekawe, rozważania Borowskiego na temat świadomości są także kontynuacją jego rozważań ontologicznych, zwłaszcza wówczas, gdy zajmował się genezą pojęć oraz związkami łączącymi obiektywny świat przedmiotów ze światem przedstawionym.

Autor wiele uwagi poświęca także jednej z ważniejszych prac Borowskiego *Instynkt, intelekt, intuicja*, której sam tytuł już wykazuje związki z filozofią Bergsona, a wrażenie takie potęguje prezentacja jej treści. Trzy skła-

dowe tytułu bowiem oddają przekonanie Borowskiego, że są to zarazem „etapy kształtowania się zachowań świadomych, definiując je właśnie jako składniki rozwoju samej rzeczywistości kulturowej” (s. 112). Przy okazji omawiania poznania intuicyjnego autor wskazuje także na próby uchwycenia przez Borowskiego wartości poznania mistycznego, w czym można dostrzec analogie z podobnymi rozważaniami samego Twardowskiego. W konsekwencji autor koncentruje się na związkach łączących przemyślenia filozofa z Brentanowskim programem psychologii, a dalej i z samym Twardowskim oraz innymi przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej jakby zaniedbując zarazem nawiązania do Bergsona, psychoanalityków oraz współczesnych mu fenomenologów.

Ostatnią część swej książki autor poświęcił analizie poglądów prakseologicznych Mariana Borowskiego. Jak się okazuje jego rozważania na ten temat są wtórne wobec prac Tadeusza Kotarbińskiego, gdyż zajął się tą problematyką dopiero po lekturze *Szkiców praktycznych* (1913). Po lekturze tego rozdziału czytelnik może ulec przekonaniu, że same rozważania Borowskiego mają charakter porządkujący, gdyż niczego istotnego do tej problematyki nie wniosły.

Bezpośrednio po tych analizach autor wprowadza czytelnika w problematykę zagadnień etycznych. Wskazuje przy okazji na istniejący

rozdzwięk, jaki eksponuje Borowski, pomiędzy sferą faktów a powinności. Choć Borowski wprost nie nawiązywał do filozofii Geoga Moore’a to wskazywał przecież, że sfera ideałów kłóci się z istniejącym porządkiem rzeczy. Sfera wartości umyka poznaniu naukowemu, gdyż z pozycji zewnętrznego obserwatora nie sposób jest określić motywy, jakimi kieruje się dana osoba. Zatem sfery ontyczna i etyczna są sobie przeciwstawne, co implikuje „napięcie etyczne” wyrażające się w poszukiwaniach sposobu jego zmniejszenia. Uświadomienie sobie takiej rozbieżności byłoby zatem podstawą doświadczenia etycznego. Stanowi to także podstawę metodologii etycznej, której naukowy status dla Borowskiego nie ulegał wątpliwości. Wedle niego bowiem: „Etyka naukowa winna się mieć do naszego życia uczuciowego, jak fizyka i matematyka do naszych wrażeń zmysłowych” (s. 181). Co interesujące autor podkreśla również związek rozważań ontologicznych, psychologicznych i etycznych Borowskiego. Tym samym nadaje całościowy wymiar jego filozoficznym poglądom.

Dopełnieniem prezentacji założeń filozofii Borowskiego są jego rozważania na temat kultury, którą postrzegał również jako pewną strukturę, która rozwija się dynamicznie wykorzystując cały potencjał zdolności twórczych człowieka. Filozof ten był bowiem przekonany o nieograniczonych możliwościach kreacyjnych naszego ga-

tunku, a zatem nie uległ tak popularnemu w jego czasach katastrofizmowi.

W konkluzji rozważań nad książką Dariusza Barbarzyńskiego należy zauważyć, że jej konstrukcja zachowuje chronologiczną i problemową jedność. Poszczególne problemy są prezentowane w kolejności, w jakiej podejmował je Borowski, ale przy omówieniu autor stara się przestawić je na tle atmosfery życia intelektualnego w Polsce międzywojennej. Co ważne, analizy te są prowadzone nie tylko w odniesieniu do przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, ale praktycznie do wszystkich filozofów tworzących w tym okresie. Książka zawiera więc nie tylko mnogość porównań, wskazań związków łączących nie tylko samych filozofów, ale i powino-

wactw ich poglądów. Niemniej jednak całościowość filozoficznych rozważań Borowskiego aż do samego końca jawi się raczej jako założenie autora a nie oddanie rzeczywistego stanu rzeczy. Przeszkodą w tym był przede wszystkim stosunkowo niewielki dorobek twórczy tego filozofa oraz ciągła ewolucja jego poglądów, w której można odnaleźć ślady przeczytanych lektur i osobistego udziału w kolejnych przedsięwzięciach badawczych. Słowem Borowski przedstawiony w książce, to interesująca postać, nieśluszenie zapomniana, i zapewne bardzo dobrze się stało, że autor swą pracą przywrócił historii filozofii polskiej nie tylko jego osobę, ale i oryginalne poglądy.





KAROLINA FORNAL

---

## Recenzja

Józef Tischner, *Dzieła zebrane. Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2012, s. 292

Krakowski Instytut Myśli Józefa Tischnera wydał właśnie trzeci tom *Dzieł zebranych* tego filozofa zatytułowany *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu*. Pierwsza zatytułowana *Etyka a historia. Wykłady*, była niezwykle udaną próbą zapisania słowa mówionego, żywej refleksji, która powstawała pod wpływem emocji i potrzeby chwili, uczestniczącego w niej filozofa. Wrażenia, jakie pozostawia po sobie lektura „pierwszej części” wykładów, wzbudza w czytelniku sięgającym po „część drugą” ciekawość, ale również pewne oczekiwania – oczekuje on treści żywej, ruchomej, aktywnej, angażującej w tok prowadzonych w niej rozmyślań. Lektura książki oczekiwania te spełnia, gdyż książka jest zapisem wypowiedzi filozofa, autentycznie zatroskanego kondycją człowieka. Prawdopodobnie to filozoficzna osobowość Tischnera, charyzmatyczna i otwarta, jak i jego postawa kapłańska, współtworzą na-

strój oraz nadają swoisty charakter jego wypowiedziom, których nie zubaża w żaden sposób przyjęta formuła ich zapisywania.

Pierwsza opublikowana część wykładów była poświęcona trzem osobowościom ze świata filozofii oraz ich etycznym poglądom, jakimi byli: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Immanuel Kant oraz Max Scheler. Prezentowana książka koncentruje się również na refleksji filozoficznej trzech osób: Friedricha Nietzchego, Martina Heideggera oraz Emmanuela Levinasa. Osią dla prowadzonych przez myśliciela z Łopusznej rozważań było pojęcie dramatu, a wraz z nim postrzeganie człowieka jako istoty dramatycznej. Możemy tedy sądzić, że podczas zajęć Tischner był w swoim żywiole, gdyż poruszane przez niego zagadnienia stanowiły kluczowe elementy stworzonej przez niego filozofii dramatu. Tym samym dokonywana refleksja była pełnym zaangażowaniem

wgłębianiem się w temat, skrupulatnym przyglądaniem się wszystkim wątpliwością.

W znacznej mierze wykłady bazowały na autorskich przykładach nie-tłumaczonych dotąd tekstów Levinasa i Heideggera. Fakt ten pozwala zauważyć, jak istotne dla autora *Sporu o istnienie człowieka*, były treści stanowiące przedmiot ich rozważań, a w których on sam odnalazł źródło swych naukowych inspiracji. Z lektury zdaje się, że dokonywana na bieżąco translacja oraz interpretacja wprowadzały filozofa na szczyty filozoficznej refleksji, a odbywało się to właśnie na sali wykładowej. Z kart książki można sobie nawet wyobrazić ten szczególny, pełen napięcia moment, niecierpliwość człowieka poszukującego i odnajdującego odpowiedzi. Ta twórcza niecierpliwość dawała studentom możliwość bycia świadkami narodzin nowych idei, nowych pytań, nowych impulsów. To tak, jakby Tischner wprowadził swoich słuchaczy w swój intymny świat, który z każdą refleksją nabierał innych kształtów. Własna interpretacja jednocześnie pomagała dotrzeć do sedna sprawy, wyrazić ją w jak najbardziej inspirujący sposób, jakoby w czystej formie, po to, aby wraz z autorem przejść na jego poziom rozumienia. Nic zatem dziwnego, że czytelnikowi na myśl może przyjść obraz wykładowcy i studentów stanowiących choćby tylko na jakiś czas jedność zrozumienia. Z pewnością było to zamierzeniem krakow-

skiego filozofa, dlatego też cytowane przez niego fragmenty tekstów opatrzone były dokładnymi komentarzami, zaczepnymi pytaniami, zagadnieniami budzącymi z obojętności.

Analizę dramatycznej refleksji w filozofii Nietzchego Tischner rozpoczął od jego pytań „o sens i bezsens istnienia i pytanie o to, jakie wartości naprawdę mają wartość” (s. 5). Przekonanie Nietzchego o tym, że bohaterowie tworzą wartości, prowadzi go wprost do pojęcia nadczłowieka, który powstaje ze zmagania, z bólu, bo „zasadą świata jest ból” (s. 29), ból jako spuścizna po Bogu, gdyż „Bóg cierpi, ale cierpi nie na brak, cierpi na nadmiar, i żeby ów nadmiar z siebie wyładować, stwarza światy; ale żeby stwarzać światy, musi je niszczyć – i dlatego światy mają takie dramaty, takie tragedie, jak widzimy” (s. 26–27). Zasada prabólu, przekazana człowiekowi przez Boga, wynika z przełamania całości. Człowiek jest jednostkowy i w tym kryje się jego tragiczność, prawda kryje się ogólności, zaś jednostkowość jest skazana na klęskę. W tym miejscu ukojeniem, usprawiedliwieniem owego tragizmu Nietzche upatrywał w sztuce, której „prawdziwe powołanie polega na zaprzeczeniu procesowi indywidualności” (s. 41). Prawda ogólna, odkrywana dzięki sztuce, jest w rzeczy samej prawdą pozorów i iluzji, światem ucieczki indywidualności przed nieuniknionym tragizmem. Sztuka jest przełamywaniem siebie, zmaganiem się z samym

sobą, jest podejmowaniem tańca życia na scenie świata. Dramatem w rzeczy samej jest ludzkie pragnienie usprawiedliwienia własnego życia, to potrzeba usprawiedliwienia z zewnątrz, co sprawia, że człowiek cierpi, gdyż nie potrafi zjednać się z bólem oraz odnaleźć w nim źródła siły działania, kreowania.

Heidegger zaś łączy dramat ludzkiego życia ze światem, mówiąc językiem Tischnera, ze sceną. Według tego filozofa dramat ontologiczny „to w ogóle fundamentalny dramat człowieka” (s. 164), wiążący się ze zmianą rozumienia słowa „jest”, które współcześnie przybrało formę aktywną – naprawdę jest tylko to, co się da zrobić, co działa. Bycie człowieka zostało podporządkowane dyktatowi techniki, a sam człowiek zagubił prawdziwy sens bycia. Dochodzi do przewrotu, bycie, które podług Heideggera jest pierwotne wobec świata („najpierw jest bycie w świecie, a potem w wyniku tego bycia w świecie powstaje świat”, s. 174), ustępuje na rzecz wspomnianego powyżej działania. Prawda bycia zostaje zasłonięta przedmiotami. Odkrywanie bycia i świata dokonuje się na osi współdziałania trwogi, troski oraz nicości. Jak Tischner wyjaśniał „Gdy mówię, że mam trwogę o własne bycie, to znaczy, że między mną a byciem jest nicość. Tylko dlatego, że jest nicość, ja muszę troszczyć się o własne bycie” (s. 178). Dlatego też heideggerowska trójjednia jest wyznacznikiem ludzkiej autentyczności,

przy jednoczesnym zaznaczeniu, że ów autentyzm nie jest w pełni osiągalny. Bycie sobą jest jedyną odpowiedzią na dramatyczny los przemijalności życia człowieka. Jedynym wyjściem jest zdecydowana akceptacja śmierci – nicości, która jest nieodłącznym towarzyszem egzystencjalnej wędrówki wszystkich ludzi. W rzeczy samej natomiast „Brak jest tropem w kierunku złapania tego, co istotne” (s. 206).

Część ostatnia książki traktuje o refleksji dramatycznej Emanuela Levinasa. Tischner wychodzi od przeciwstawienia sobie dwóch różnych sposobów rozumowania, a jednocześnie będących dwoma drogami ludzkiego dramatu: filozofię grecką przeciwstawia filozofii żydowskiej. Filozofia grecka, symbolizowana postacią Odysa, wskazuje, iż refleksja ta koncentrowała się na ontologii, na doświadczeniu sceny, na pragnieniu całości, pragnieniu wiedzy o świecie. Na tej drodze spotkania z innymi osobami przeszkadzają w doświadczeniu świata. Odmiennie sytuacja ma się w refleksji żydowskiej symbolizowanej postacią Abrahama, gdzie pragnieniem człowieka jest zgłębienie nieskończonego, co odbywa się na drodze relacji międzyludzkich, na drodze doświadczenia drugiego (s. 212). Zdaniem Levinasa na Zachodzie „istnieje ogromna pogoń za opisami całości, I tu właśnie leży problem, bo w istocie rzeczy w tym dążeniu do uchwycenia całości jest obecny instynkt wojny” (s. 214). Tym samym zagrożeniem

dla człowieka jest podążanie za całością, za systemem, który sam w sobie przeczy autentyzmowi, wprowadza natomiast w świat iluzji. To miał na myśli mówiąc „prawdziwe życie jest nieobecne (...), ale my jesteśmy na świecie”. Przełamaniem pragnienia całości jest tylko pojęcie Nieskończonego. Ono posiada moc budzenia z iluzji, moc rozbudzania pragnienia prawdy. W tym świecie prawdziwe są chwile, w których człowiek napotyka na swej drodze drugiego człowieka, kiedy staje przed nim twarzą w twarz. Autentyzm jest człowiekowi objawiany w spotkaniu. Choć ludzkie życie skupia się na poszukiwaniu sobie miejsca na scenie, to ważnym elementem natury człowieka jest jej mesjański wymiar (umrzeć za to, co niewidzialne), przed którym człowiek się broni. Jak czytamy „cała ucieczka od metafizyki w stronę nauki, ontologii etc. jest w gruncie rzeczy samoobroną człowieka przeciwko mesjańskiej naturze” (s. 235). Ucieczka w stronę sceny jest w rzeczy samej ucieczką przed samym sobą, przed drugim człowiekiem – a zatem przed dialogiem i relacją. Brak gotowości na poświęcenie siebie za to, co niewidzialne, jest

sprzeczne z naturą człowieka. Levinasowski sposób patrzenia na człowieka jest sensu stricto etyczny, „Etyką jest to, co się dzieje między nami. Gdyby między nami nie było jakiejś tajemniczej więzi dialogicznej, to nie byłoby etyki” (s. 263).

Przedstawiane na wykładach trzy różne wyobrażenia dramatyzmu ludzkiego życia stanowią ciekawą wykładnię filozoficznych rozważań Tischnera. Prowadząc swoją wędrówkę poprzez scenę pełną przedmiotów stworzonych przez człowieka, filozof z Łopusznej dociera do sedna zagadnienia – do objawiającej się w drugim prawdy własnego bycia. Jak zauważamy pojęcie dramatu jest niezbywalną częścią świata, tak jak jest niezbywalną częścią człowieka. Płaszczyzna dramatu stanowi odniesienie dla wszystkich ludzkich poszukiwań, zarówno jest odniesieniem dla nadczłowieka Nietzchego, bycia Dasein Heideggera, jak i bycia zamiast drugiego – Levinasa. Tischner własną refleksję umiejscawiał w samym środku dramatu, bo dramat nie jest tylko domeną sztuki – jego prawdziwym obliczem jest spotkanie, etyka, relacja.

---

## Contents

From editors.....	5
Dariusz Kubok	
Introduction .....	7
<b>In the circle of Józef Hoene-Wroński's thought</b>	
Andrzej Wawrzynowicz	
Epistemological foundations of Józef Maria Hoene-Wroński's historiosophical reflection .....	11
Krzysztof Śleziński	
Hoene-Wroński concept on <i>the law of creation</i> in the context of categorical logics of geometry.....	29
Wiesław Wójcik	
Joseph Maria Hoene-Wroński's philosophy of mathematics .....	45
<b>In the circle of axiology</b>	
Stefan Konstańczak	
Henryk Elzenberg's "religion of values" .....	73
Agnieszka Smolicka	
A role of Elzenberg and Czeżowski in development of issues and concept of values in Polish philosophy of the 20 <sup>th</sup> century .....	95
Tomasz Knapik	
A problem of values in philosophical writings of Florian Znaniecki .....	107

### **In the circle of law philosophy**

Magdalena Płotka

- Law as the world order: the concept of natural law in  
Stanisław's from Skarbimierz view ..... 123

Halina Šimo

- Specification of principles of justice ..... 135

Łukasz Moniuszko

- Social justice in Zygmunt Ziemiński system of philosophy of law ..... 153

### **In the circle of Józef Tischner's thought**

Agnieszka Wesołowska

- Consciousness of egological sphere from Tischner's perspective ..... 173

Karolina Fornal

- Agatho-logical anthropology of Joseph Tischne ..... 185

### **In the circle of historical-philosophical analysis**

Tomasz Mróz

- Between Bronikowski and Witwicki.  
A gallery of Plato's forgotten Polish translators ..... 203

Zbigniew Wolak

- A few critical remarks on Kazimierz Kłósak's philosophical terminology ..... 227

Leszek Łysień

- Władysław Tatarkiewicz's thoughts ..... 251

### **Workshops and debutes**

Piotr Gugąła

- Stanisław Ignacy Witkiewicz's catastrophic vision.  
The vision unfulfilled, fulfilling or fulfilled? ..... 275

Bartłomiej Żywczak

- Statistical determinism in the works of Marian Smoluchowski ..... 283

Aleksandra Bulaczek

- The theory of energy-information metabolism as a premise of  
Antoni Kepiński's philosophical anthropology ..... 293

### **Reviews**

- Lidia Obojska ..... 309  
Łukasz Moniuszko ..... 317  
Stefan Konstańczak ..... 325  
Stefan Konstańczak ..... 331  
Karolina Fornal ..... 337

---

## Spis treści

Od redaktorów.....	5
Dariusz Kubok	
Słowo wstępne.....	7
<b>w kręgu myśli Józefa Hoene-Wrońskiego</b>	
Andrzej Wawrzynowicz	
Epistemologiczne podstawy refleksji historyzoficznej Józefa Marii Hoene-Wrońskiego .....	11
Krzysztof Szeziński	
Hoene-Wrońskiego koncepcja <i>prawa tworzenia</i> w kontekście kategorialnej logiki geometrycznej.....	29
Wiesław Wójcik	
Filozofia matematyki Józefa Marii Hoene-Wrońskiego.....	45
<b>w kręgu aksjologii</b>	
Stefan Konstańczak	
Henryka Elzenberga „religia wartości” .....	73
Agnieszka Smolicka	
Rola Elzenberga i Czeżowskiego w ukształtowaniu problematyki i koncepcji wartości w polskiej filozofii XX wieku .....	95
Tomasz Knapik	
Zagadnienie wartości w pismach filozoficznych Floriana Znanickiego.....	107

**w kręgu filozofii prawa**

Magdalena Płotka

- Prawo jako porządek świata: koncepcja prawa naturalnego w ujęciu  
Stanisława ze Skarbimierza..... 123

Halina Šimo

- Konkretyzowanie zasad sprawiedliwości ..... 135

Łukasz Moniuszko

- Sprawiedliwość społeczna w systemie filozofii prawa Zygmunta Ziemińskiego ... 153

**w kręgu myśli Józefa Tischnera**

Agnieszka Wesołowska

- Konscjentywność sfery egotycznej w ujęciu Tischnera..... 173

Karolina Fornal

- Antropologia agatologiczna Józefa Tischnera ..... 185

**w kręgu analiz historycznofilozoficznych**

Tomasz Mróz

- Między Bronikowskim a Witwickim.  
Poczet zapomnianych polskich tłumaczy Platona ..... 203

Zbigniew Wolak

- Kilka uwag krytycznych o terminologii filozoficznej ks. Kazimierza Kłósaka..... 227

Leszek Łysień

- Władysława Tatarkiewicza myślenie uładzone ..... 251

**warsztaty i debiuty**

Piotr Gugała

- Katastrofizm Stanisława Ignacego Witkiewicza.  
Wizja niespełniona, spełniająca się, czy spełniona? ..... 275

Bartłomiej Żywczak

- Determinizm statystyczny w pracach Mariana Smoluchowskiego..... 283

Aleksandra Bulaczek

- Koncepcja metabolizmu energetyczno-informacyjnego jako przesłanka  
antropologii filozoficznej Antoniego Kępińskiego..... 293

**recenzje**

Lidia Obojska

- Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*..... 309

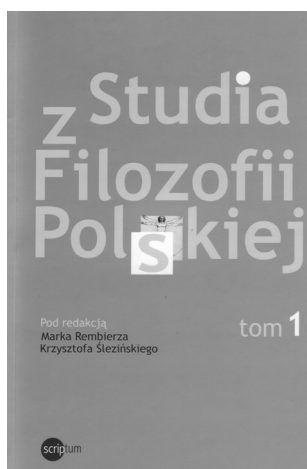


---

Łukasz Moniuszko	
Joanna Dudek, Stefan Konstańczak, Joanna Zegzuła-Nowak, <i>Maria Ossowska (1896–1974) w świetle nieznanych źródeł archiwalnych</i> .....	317
Stefan Konstańczak	
Krzysztof Śleziński, <i>Benedykta Bornsteina koncepcja naukowej metafizyki     i jej znaczenie dla badań współczesnych</i> .....	325
Stefan Konstańczak	
Dariusz Barbaszyński, <i>Odkrywanie struktur rzeczywistości.     Problemy filozofii całości w poglądach Mariana Borowskiego</i> .....	331
Karolina Fornal	
Józef Tischner, <i>Dzieła zebrane. Współczesna filozofia ludzkiego dramatu</i> .....	337
Contents .....	341

## W poprzednich tomach

---



### „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 1(2006)

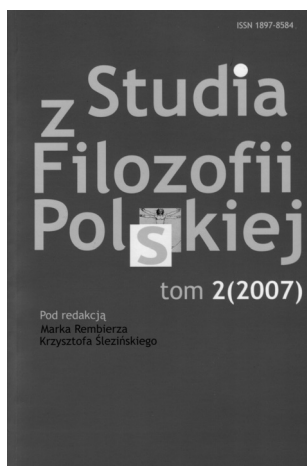
tematy tomu:

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-Czakov, Bartłomiej Świączak, Krzysztof Wieczorek, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Lucjan Wroński, Wiesław Wójcik, Waldemar Zaręba, Wojciech Zieliński

---



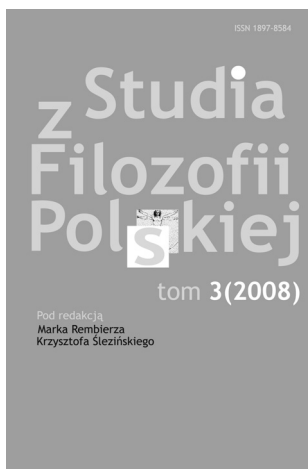
### „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 2(2007)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej  
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu  
w kręgu fenomenologii Romana Ingardena  
w kręgu badań historycznofilozoficznych Stanisława Czajkowskiego  
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki  
w kręgu antropologii i filozofii kultury  
w kręgu dydaktyki filozofii  
archiwum  
warsztaty i debiuty

autorzy tomu:

Aleksander Bańka, Dariusz Barbaszyński, Imelda Chłodna, Leszek Gawor, Marek Grygorowicz, Magdalena Hoły, Adam Jonkisz, Maria Jonczyk-Rosół, Ryszard Kleszcz, Waldemar Kmiecikowski, Leon Koj, Leszek Łysień, Janusz Mączka, Marek Rembierz, Krzysztof Stachewicz, Jan Skoczyński, Krzysztof Śleziński, Tomasz Śliwiński, Wiesław Walentukiewicz, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Wojciech Zieliński



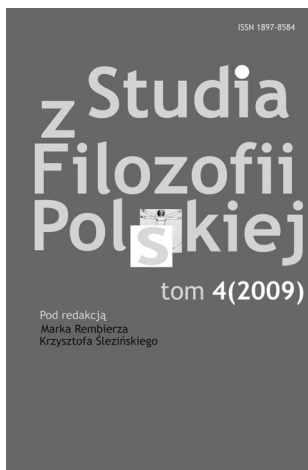
## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 3(2008)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej  
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu  
w kręgu fenomenologii  
w kręgu historiografii i filozofii  
w kręgu nauczania filozofii  
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki  
w kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza  
warsztaty i debiuty  
archiwum  
recenzje

autorzy tomu:

Krzysztof Abriszewski, Anna Brożek, Maciej Dombrowski, Anna Drabarek, Piotr Drużny, Anna Dziedzic, Jacek Jadacki, Adam Jonkisz, Leon Koj Dominik Kowalski, Waldemar Kmiecikowski, Tomasz Kubalica, Leszek Łysień, Janusz Maciaszek, Wojciech Morszczyński, Tomasz Mróz, Kamil Sokolowski, Krzysztof Śleziński, Andrzej Tarnopolski, Mirosław Tyl, Zbigniew Wolak, Kazimierz Wolsza, Stefan Zabieglik



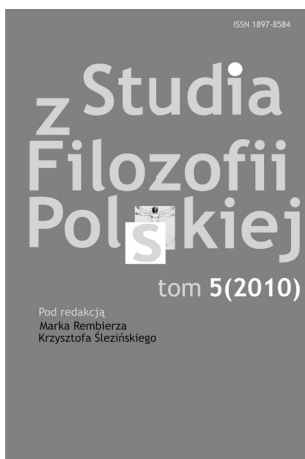
## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4(2009)

tematy tomu:

w kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego  
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej  
w kręgu fenomenologii  
w kręgu filozofii Wincentego Lutosławskiego  
w kręgu polskich interpretacji Platona  
w kręgu filozofii prawa  
w kręgu filozofii cywilizacji i filozofii kultury  
w kręgu estetyki

autorzy tomu:

Anna Brożek, Sonia Bukowska, Tadeusz Ciecierski, Aleksander Ćuk, Rafał Charzyński, Piotr Drużny, Piotr Gutowski, Stepan Ivanyk, Stanisław Janeczek, Agnieszka Jarmuła, Adam Jonkisz, Andrzej Kasperek, Waldemar Kmiecikowski, Stefan Konstańczak, Tomasz Mróz, Adam Olech, Ewa Olszówka, Bogumiła Szczepanik, Grażyna Szumera, Krzysztof Śleziński, Halina Šimo, Kazimierz Twardowski, Jan Woleński



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 5(2010)

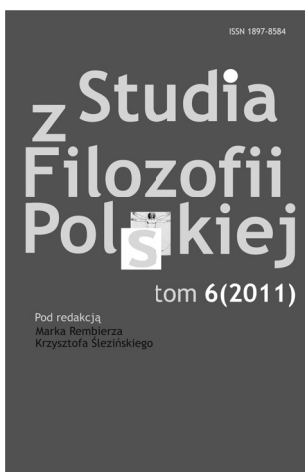
tematy tomu:

w kręgu biografistyki filozoficznej  
w kręgu logiki i filozofii nauki  
w kręgu komparatystyki filozoficznej  
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu  
w kręgu relacji polsko-czesko-słowackich  
w kręgu filozofii i literatury  
w kręgu polskich interpretacji Platona  
warsztaty i debiuty  
recenzje

autorzy tomu:

Dariusz Łukasiewicz, Jan Woleński, Stefan Konstańczak, Marek Magdziak, Zbigniew Wolak, Krzysztof Śleziński, Magdalena Milczarek-Gnaczyńska, Tomasz Knapik, Joanna Zegzuła-Nowak, Kazimierz M. Wolsza, Jan Zouhar, Peter Mlynarčík, Artur Pastuszek, Leszek Łysień, Tomasz Mróz, Mikołaj Rysiewicz, Bogdan Koperski, Małgorzata Konstańczak

---



## „Studia z Filozofii Polskiej”, tom 6(2011)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej  
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu  
w kręgu filozofii przyrody  
w kręgu myśli Józefa Tischnera  
w kręgu personalizmu  
w kręgu polskich interpretacji Platona  
w kręgu polskiej historiozofii  
warsztaty i debiuty  
recenzje

autorzy tomu:

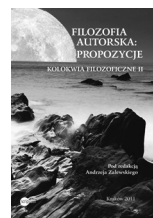
Ryszard Wiśniewski, Dariusz Łukasiewicz, Lidia Obojska, Dominik Kowalski, Stefan Konstańczak, Kazimierz M. Wolsza, Krzysztof Kamiński, Krzysztof Śleziński, Paweł Polak, Agnieszka Wesołowska, Aleksandra Bulaczek, Rafał Charzyński, Waclaw Front, Tomasz Mróz, Leszek Łysień, Andrzej Kasperek, Błażej Fajkis, Sławomir Strzelecki, Karolina Fornal, Łukasz Moniuszko

Polecamy także:



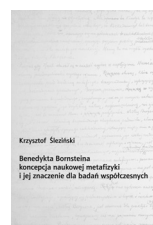
W stronę filozofii autorskiej.  
Kolokwia filozoficzne

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](http://www.scriptum.strefa.pl/sklep)

