

**z Studia
Filozofii
Polskiej**

of Studies Polish Philosophy

vol. 8(2013)

Edited by
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Bielsko-Biała–Kraków 2013

ISSN 1897-8584

z Studia Filozofii Polskiej



tom 8(2013)

Pod redakcją
Marka Rembierza
Krzysztofa Ślezińskiego

Bielsko-Biała–Kraków 2013

Rada Programowa / Program Council

Andrzej Biłat • Jerzy Bobryk • Stanisław Borzym • Andrzej Bronk • Anna Brożek •
Krzysztof Brzechczyn • Pavol Dancák (Prešov) • Anna Drabarek • Borys Dombrowski (Lwów)
• Lukas Fasora (Brno) • Czesław Głombik • Jiří Hanuš (Brno) • Jacek Juliusz Jadacki •
Marek N. Jakubowski • Stanisław Janeczek • Adam Jonkisz • Janusz Jusiak •
Ryszard Kleszcz • Stefan Konstańczak • Jerzy Kopania • Dariusz Kubok • Anna Latawiec •
Oresta Losyk (Lwów) • Piotr Łaciak • Dariusz Łukasiewicz • Janusz Mączka •
Justyna Miklaszewska • Andrzej Murzyn • Adam Nowaczyk • Stanisław Pieróg •
Zlatica Plašienková (Bratysława) • Ewa Podrez • Paweł Polak • Jan Skoczyński •
Oleksiy Suchyj (Lwów) • Ewa Starzyńska-Kościuszko • Barbara Szotek • Tadeusz Szubka •
Grażyna Szumera • Danuta Ślęczek-Czakon • Włodzimierz Tyburski •
Jozef Vicenik (Bratysława) • Andrzej Walicki • Andrzej Wawrzynowicz • Krzysztof Wieczorek
• Alfred Marek Wierzbicki • Ryszard Wiśniewski • Jan Woleński • Kazimierz Wolsza •
Wiesław Wójcik • Jan Zouhar (Brno)

adres Redakcji: studiafp@onet.eu

Copyright © by Redakcja, 2013



Polskie Towarzystwo
Filozoficzne
Oddział w Cieszynie



Korekta językowa – Language correction
Katarzyna Romanek

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



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

Możliwość zakupu poprzednich numerów:
Possibility of the previous publications:

www.scriptum.strefa.pl/sklep

KAZIMIERZ M. WOLSZA

Wprowadzenie

Bolesław J. Gawecki (1889–1984), wspominając swe studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim, pisał m.in. o Maurycym Straszewskim (1848–1921) i jego wykładach z historii filozofii polskiej: „Profesor opowiadał z zapałem o naszych myślicielach XIX wieku, jednak głębszego zainteresowania filozofią polską, traktowaną zbyt powierzchownie, obudzić nie zdołał” (B. J. Gawecki, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Krakowie*, „Przegląd Filozoficzny” 44 [1948], s. 26–27). Uwaga o powierzchownym potraktowaniu filozofii polskiej dotyczyła raczej wykładów Straszewskiego, prowadzonych w nieco gawędziarski sposób, nie zaś jego badań rodzimej myśli. Straszewski był przecież autorem jednego z pierwszych syntetycznych opracowań historii filozofii polskiej (*Historia filozofii w Polsce*, Kraków 1930), w którym sformułował propozycje definicji takich terminów, jak: „filozofia w Polsce” i „filozofia polska” (autor je odróżniał). Nadal nawiązujemy do tych propozycji. Warto jednak zastanowić się na słowami Gaweckiego mówiącymi o powierzchownym potraktowaniu filozofii polskiej, a z drugiej o nikłym nią zainteresowaniu. Czy istnieje tu *iunctim*? Być może rzeczywiście jest tak, że brak głębszego zainteresowania filozofią polską jest wynikiem powierzchownego czy stereotypowego jej potraktowania i odwrotnie – wnikliwsze studia nad nią ożywiają to zainteresowanie.

W ostatnich kilku latach jesteśmy świadkami wzrostu zainteresowań filozofią polską, także w generacji młodszych badaczy, co znajduje wyraz w pogłębionych badaniach. W ich wyniku nadrobiono wiele zaległości, skorygowano wiele powierzchownych opinii. Przypomnijmy tu niektóre inicjatywy. W 2006 r. powstało ogólnopolskie seminarium filozofii polskiej, które za jeden z celów postawiło sobie nie tylko lepsze jej poznanie, ale także doskonalenie warsztatu naukowego historyka filozofii polskiej. Seminarium organizuje coroczne spotkania, wydaje

rocznik („Rocznik Historii Filozofii Polskiej”) i posiada stronę internetową (www.filozofiapolska.pl). Również od 2006 r. wydawane są „Studia z Filozofii Polskiej”. W latach 2001–2005 ukazywała się trzypięciotomowa edycja *Polska filozofia powojenna* (Warszawa: Agencja Wydawnicza Witmark 2001–2005). W 2010 r. ukazała się *Historia filozofii polskiej* Jana Skoczyńskiego i Jana Woleńskiego (Kraków: Wydawnictwo WAM 2010) – najobszerniejsza monografia obejmująca całość filozofii polskiej od czasów przeduniwersyteckich (XIII w.) po najnowsze, zawierająca także cenne zestawienia bibliograficzne. W 2011 r. staraniem Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu wydano dwutomową *Encyklopedię filozofii polskiej* (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2011). Oprócz tych syntetycznych prac ukazują się cenne opracowania szczegółowe i antologie (ostatnio np.: J. Jadacki, *Byt i powinność. Wkład XX-wiecznych myślicieli polskich do teorii imperatywów i norm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2012; *Polska fenomenologia przedwojenna. Antologia tekstów*, red. D. Bęben, M. Ples-Bęben, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2013).

Lektura wymienionych prac pozwala na sformułowanie kilku ogólniejszych wniosków dotyczących polskiej filozofii. (1) Już w czasach Akademii Krakowskiej ujawnił się pluralizm filozofii polskiej, co pozostanie jej trwałą cechą do dnia dzisiejszego. Stanisław Borzym pisał, że „siłą myśli polskiej jest wielogłosowość i różnorodność związki z dziejami narodu” (S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2003, s. 7). Wydawcy *Encyklopedii filozofii polskiej* (t. I, s. 13) wyróżniają np. następujące dziedziny dominujące w dziejach rodzimej filozofii: przyrodniczo-kosmologiczną (Witelo, Benedykt Hesse, K. Kłósak), polityczno-etyczną (Paweł Włodkowiec, J. Woroniecki, T. Kotarbiński, J. Kalinowski, K. Wojtyła, T. Ślipko), historyczno-kulturową (J. M. Hoene-Wroński, A. Krokiewicz, W. Tatarkiewicz, S. Swieżawski), logiczno-metodologiczną (Michał z Wrocławia, Mikołaj z Mościsk, K. Twardowski, J. Łukasiewicz, K. Ajdukiewicz, A. Tarski, S. Kamiński), fenomenologiczną (R. Ingarden), metafizyczno-antropologiczną (M. A. Krąpiec, K. Wojtyła). (2) Polską filozofię inspirowała, najczęściej z pewnym opóźnieniem, filozofia europejska. Przytoczone wyżej słowa Borzyma mówią o różnorodnych związkach filozofii z dziejami narodu. Recepcja nurtów europejskich dokonywana była w polskich kontekstach, co sprawiało, że nurty te miały u nas nieraz specyficzny koloryt. (3) Filozofia była i jest integralnym składnikiem naszej kultury. We wprowadzeniu do antologii *Filozofia polska* czytamy: „Granice między refleksją filozoficzną a innymi działaniami twórczości umysłowej – historiografią, poezją, publicystyką społeczną – były u nas często bardziej nawet płynne niż w niektórych przynajmniej innych krajach” (*Filozofia polska*, red. H. Kraheńska, Warszawa: Wiedza Powszechna 1967, s. 5). Dlatego też w opracowaniach historii filozofii polskiej spotykamy teksty nie tylko

na temat „zawodowych filozofów”, ale także dotyczące poetów, pisarzy i publicystów, np. Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Aleksandra Świątchowskiego, Witolda Gombrowicza czy Stanisława Lema. Filozofia polska powinna więc być studiowana w podwójnym kontekście: filozofii europejskiej (a najnowsza – filozofii światowej) oraz dziejów Polski i różnych dziedzin narodowej kultury (oświaty, literatury, sztuki, religii).

W roku 115. rocznicy powstania pierwszego polskiego czasopisma filozoficznego – „Przeglądu Filozoficznego” (1898) – warto przypomnieć słowa Jana Woleńskiego pochodzące z artykułu napisanego z okazji stulecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (założonego w 1904 r.): „Nie jest wcale wykluczone, że poziom filozofii systematycznej w danym kraju jest jakoś związany z szacunkiem dla rodzimej myśli” (J. Woleński, *Kilka obrachunków rocznicowych*, „Ruch Filozoficzny” 62 [2005], nr 1, s. 112).

ks. prof. dr hab. Kazimierz M. Wolsza
kierownik Katedry Filozofii Systematycznej
i Historii Filozofii Uniwersytetu Opolskiego



Maurycy Zajęcki

Założenia esencjalistyczne idealizacyjnej koncepcji nauki
Essentialist assumptions of idealising concept of science

Krzysztof Kiedrowski

Z dziejów poznańskiej szkoły metodologicznej.
Tadeusza Batoga krytyka konkretyzacji
From the history of Poznań methodological school.
Tadeusz Batoga's critic of specification

Krzysztof Brzechczyn

Wymiar cywilizacyjny nie-Marksowskiego materializmu historycznego.
Rekapitulacja dotychczasowych ujęć i próba rozwinięcia
Dimension linked with civilisation in non-Marxists historical materialism.
Recapitulation of the former views and attempt of their development

Mieszko Ciesielski

Nie-Ewangeliczny model człowieka. O antropologii Leszka Nowaka
A non-Christian model of man. On Leszek Nowak's anthropology



MAURYCY ZAJĘCKI

Założenia esencjalistyczne idealizacyjnej koncepcji nauki

Słowo „esencjalizm” nie ma najlepszej reputacji w dominującym dziś chyba nurcie filozofii empirystycznej. Bez względu na poważne różnice dzielące zwolenników tego kierunku, wszyscy oni zgadzają się w jednym: że bycie esencjalistą to rzecz naganna¹.

Esencjalistyczne założenia idealizacyjnej koncepcji nauki [dalej: IKN] pełnią kluczową rolę. Dzięki nim koncepcja ma wielką siłę eksplanacyjną – co jest koronnym argumentem za jej przyjęciem dla zwolenników metody idealizacji. Przez nie koncepcja staje się też silnie uwikłana w konteksty filozoficzne, zarówno co do swych założeń (presumpcji) ontycznych, jak i epistemicznych – co jest jednym z głównych zarzutów przeciwników metody idealizacji. W tekście chcę pokazać wyjściowe intuicje i problemy, z jakimi musieli sobie radzić Leszek Nowak i jego uczniowie, tworząc i rozwijając w kręgu „poznawskiej szkoły metodologicznej” koncepcję idealizacji i konkretyzacji. Tekst mój ma charakter historyczno-rekonstrukcyjny i opiera się na analizie tekstów źródłowych twórców IKN. Własną próbę zinterpretowania „problematu esencjalizmu” na gruncie IKN szkicuję w konkluzji tekstu.

1. „Esencjalizm” i „fenomenalizm”

Charakterystycznym rysem techniki pisarskiej Leszka Nowaka było rozpoczęcie analizy od rekonstruowania we własnej siatce pojęciowej tez – i to zarówno

¹ L. Nowak, *Zasady marksistowskiej metodologii nauki. Próba systematycznej rekonstrukcji*, Warszawa 1974, s. 7.

tez akceptowanych, jak i tez, z którymi polemizował. Dla zwolenników twórczości Nowaka była to oznaka bogactwa koncepcyjnego myśli mistrza, dla jego adwersarzy intelektualnych – powód do ostrych polemik. Zgodnie z tą manierą, przystępując do systematycznego wykładu IKN w pracy z 1974 roku *Zasady marksistowskiej filozofii nauki*, Nowak definiował esencjalizm oraz fenomenalizm:

Esencjalizm to pogląd, że zrozumienie, wyjaśnienie rzeczywistości uzyskuje się poprzez poznanie tego, co w rzeczywistości jest istotne. *Fenomenalizm* odrzucając pogląd ontologiczny o esencjalnym zróżnicowaniu rzeczywistości głosi, że wyjaśnienie rzeczywistości uzyskuje się poprzez poznanie tego, co w rzeczywistości jest powtarzalne².

Intuicje filozoficzne autora są jasne i widać, dlaczego akurat takimi nazwami określił dwie współczesne orientacje metodologiczne. Zauważmy jednak, że wybór terminologiczny prowadzi od razu do paradoksalnie brzmiących tez: (i) fenomenologia jest postacią (irracjonalnego) esencjalizmu oraz (ii) Popperowski hipotetyzm jest postacią (empirystycznego) fenomenalizmu.

Paradoksalność tezy (i) znika po zapoznaniu się z argumentacją Leszka Nowaka, który wskazuje, że esencjalizm funkcjonuje w wariacie absolutystycznym oraz empirystycznym³. Ta konstatacja była ważnym przełomem w intelektualnej drodze Leszka Nowaka, którego pierwsze próby rekonstruowania metody Marksowskiej (*U podstaw Marksowskiej metodologii nauk*, 1971) nie zawierały tezy esencjalizmu ontologicznego⁴.

Paradoksalność tezy (ii) jest pozorna i wynika ze swoistego rozumienia „fenomenalizmu” przez Leszka Nowaka. Warto jednak już w tym miejscu zwrócić uwagę na problem, z którym stykają się kolejni badacze sięgający do jego prac. Poznański filozof zawsze pozostawał wierny własnym intuicjom terminologicznym, niezależnie od tego, jak bardzo hermetyczne były one dla ludzi spoza szkoły poznańskiej⁵. Ważne są ostatecznie jednak nie terminy, a twierdzenia. Założenia podstawowe IKN pozwalają na zdefiniowanie błędu reifikacji, najpoważniejszego „grzechu” współczesnej metodologii spod znaku fenomenalizmu. **Błąd reifikacji** może przybrać dwie postaci⁶. W pierwszym przypadku badacz uznaje twierdze-

² Tamże, s. 8.

³ W pierwotnym ujęciu marksizmowi dodany jest przymiot „historyczności”, co czyni esencjalizm marksistowski „empiryzmem dialektycznym” (tamże, s. 9).

⁴ Tamże, s. 30, przyp. 2.

⁵ Najwyraźniej problem ten uwidocznił się w ostatnim okresie twórczości Leszka Nowaka, poświęconej negatywistycznej metafizyce unitarnej. W komentarzach metafizycznych do *Bytu i myśli* autor wskazał na nieporozumienia, jakie może rodzić operowanie nieintuicyjnymi (dla ogółu) terminami (L. Nowak, *Byt i myśl*, t. 3, Poznań 2007, s. 386–390).

⁶ L. Nowak, *Zasady...*, dz. cyt., s. 69 i nast.

nie idealizacyjne na podstawie przykładów (egzemplifikacji), jakimi są obiekty empiryczne. W drugim przypadku odrzuca twierdzenie idealizacyjne na podstawie kontrprzykładów (egzemplifikacji), jakimi są obiekty empiryczne. Zdaniem Nowaka błąd reifikacji jest często spotykany w nauce, „winowajcą” są oczywiście fenomenalistyczne założenia współczesnego empiryzmu.

2. Esencjalizm ontologiczny

W postaci proponowanej w IKN założenie esencjalistyczne głosi, że struktura zjawisk badanych w naukach empirycznych oparta jest na związkach istotnościowych (w języku ilościowym: na wpływie jednych wielkości na zmienność miar innych wielkości). Każde badane zjawisko ma:

- (i) **przestrzeń czynników istotnych**, tj. zbiór czynników wpływających na przebieg zjawiska (w języku ilościowym: na miarę badanej wielkości) oraz
- (ii) **strukturę esencjalną**, tj. charakterystykę pozwalającą pogrupować czynniki w poziomy hierarchii z uwagi na większą istotność dla przebiegu zjawiska (w języku ilościowym: na miarę badanej wielkości).

Zestaw tez (i)-(ii) to założenia ontologiczne dotyczące najogólniejszej struktury dziedziny (uniwersum) charakteryzowanej metodologicznie w IKN. Na tym założeniu budowany jest model teorii naukowej jako sekwencji modeli idealizacyjnych. Pomińmy systematyczny wykład tej idei – znany doskonale z licznych dzieł Leszka Nowaka – i poprzestańmy na intuicyjnym pokazaniu relacji między założeniem esencjalizmu ontologicznego a dyrektywami metodologicznymi IKN. Skoro badacz przyjmuje tezę (i), to naturalnym celem badań empirycznych jest – docelowo – opisanie zjawiska przy uwzględnieniu całej jego przestrzeni czynników istotnych, a więc w pełnej jego złożoności. Skoro badacz przyjmuje tezę (ii), to naturalnym podejściem do badań jest rozpoczęcie opisu zjawiska od ukazania jego istoty – tj. wpływu czynników najsilniej wpływających na zjawisko, a w dalszej kolejności (i być może z mniejszą dokładnością) uzupełnienie opisu zjawiska o jego aspekty drugorzędne – tj. wpływ czynników słabiej determinujących badane zjawisko.

Wskazany najogólniejszy schemat metody idealizacji i konkretyzacji jest, jak widać, wprost wyprowadzany z ontologicznych założeń esencjalistycznych i przy uznaniu tych założeń wydaje się intuicyjnie naturalny. Nowak uważał, że ta intuicja była wprost wyrażona w *Kapitale* Karola Marksa, a IKN jest jedynie systematyczną próbą wykazania prawomocności tej intuicji poprzez zbudowanie na niej całościowej, naturalistycznej, empirycznej, materialistycznej (jednym słowem: marksistowskiej) koncepcji rozwoju nauki. Jest to zatem realizacja programu metodologicznego, który na bazie *Kapitału* starał się realizować Fryderyk Engels.

3. Pięć tradycji myślenia idealizacyjnego

Wykazanie, że założenie esencjalizmu ontologicznego w naturalny sposób prowadzi do metody idealizacji, każe zadać pytanie, czy zachodzi zależność odwrotna, tj. czy stosowanie metody idealizacji jest racją do przyjęcia esencjalizmu. Na tak sformułowane pytanie Leszek Nowak udzielił odpowiedzi negatywnej. Okazuje się, że w rozwoju nauki istnieje co najmniej pięć ważnych ujęć (interpretacji) metody idealizacji. Nowak analizując aktualność ujęć klasycznych, wyróżnił pięć interpretacji poprzez podanie charakterystycznych nazw – utworzonych od nazwisk osób historycznie związanych z daną formacją intelektualną⁷.

1. Podejście neo-Duheimowskie: Rolą procedur idealizacyjnych jest radzenie sobie z problemem błędów pomiarowych, które zmuszają badacza do zadawania pytań o przejście między surowymi danymi empirycznymi a tezami teorii naukowych. Przejście odbywa się przy użyciu procedury idealizacji. Współczesną zaawansowaną koncepcją metodologiczną opartą na tym paradygmacie jest Fredericka Suppego semantyczna teoria nauki.

2. Podejście neo-Weberowskie: Idealizowanie służy do konstrukcji pojęć denotujących typy idealne zjawisk. Gdy bierze się pod uwagę typy idealne pod względem skrajnych nateżeń rozpatrywanej własności, niewystępujących w dziedzinie obiektów empirycznych, mamy do czynienia z idealizacją. Na gruncie współczesnej metodologii ten paradygmat można przypisać Carlowi Hempłowi.

3. Podejście neo-Leibnizjańskie: Prawa nauki opisują światy możliwe, a nie świat aktualny. Twierdzenia idealizacyjne są z istoty swej fałszywe (w „naszym” świecie), zbliżają się jednak do prawdy, o ile światy możliwe przez nie opisywane są bliższe światu aktualnemu. Współcześnie to podejście do idealizacji prezentował David Lewis.

4. Podejście neo-Millowskie: Nauki sformalizowane nie są w stanie opisać pełnego wymiaru (bogactwa złożoności) rzeczywistości. Formalizmy, zwłaszcza formalizmy matematyczne, mogą być odnoszone wyłącznie do wyidealizowanych obrazów rzeczywistości i służyć za modele tychże. Na tę tradycję zawrócił uwagę Kevin D. Hoover⁸. Okazuje się, że w praktyce badawczej idealizacja może być stosowana w sposób instrumentalny – jako narzędzie upraszczania formalizmu matematycznego (względnie statystycznego). Leszek Nowak przyznał, że to czy-

⁷ L. Nowak, *The Idealizational Approach to Science: A New Survey*, [w:] *Idealization X: The Richness of Idealization*, ed. I. Nowakowa, L. Nowak, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 60, Amsterdam–Atlanta 2000, s. 109 i nast.

⁸ K. D. Hoover, *Six Queries about Idealization in an Empirical Context*, [w:] *Idealization VI: Idealization and Economics*, ed. B. Hamminga, N. B. de Marchi, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 38, Amsterdam–Atlanta 1994, s. 43–53.

sto instrumentalne idealizowanie w procesie badawczym nie było dostatecznie uwzględnione w IKN:

The distinction is necessary. I did not make it and neither did any of my collaborators. Science uses “technical idealizations” when deforming a given domain of objects as to make possible the adoption of the mathematical apparatus (...)

Whether such differences between normal idealizing conditions and assumptions underlying the application of mathematics allow to speak of homogeneous “idealization” in more general sense reducing in the extreme cases to the mentioned both procedures, is difficult to say. The problem is open. And it is of considerable importance⁹.

Piątą tradycją intelektualną jest heglizm. Nowak wyróżnia:

5. **Podejście neo-Heglowskie:** Idealizacja polega na ukazywaniu istoty fenomenów, oddzielonej (wyabstrahowanej myślowo) z ich empirycznych manifestacji. IKN sytuowana jest przez Nowaka w tej tradycji, która operuje kategoriami istoty zjawiska w ujęciu esencjalistycznym.

Najbardziej oczywistym zarzutem wobec podejścia neo-Heglowskiego jest zarzut antyempiryczności. Ten zarzut Nowak odpierał, nawiązując do wielkiej tradycji Popperowskiego hipotetyzmu¹⁰. Przyjęcie przez badacza, że przestrzeń czynników istotnych ma dany kształt, jest hipotezą badawczą, która w toku badań podlega falsyfikacji i zastąpieniu przez nową hipotezę. Rozwój nauki polega na zbliżaniu się do prawdziwego opisu zjawiska, czyli – w języku IKN – do ustalania prawdziwych przestrzeni czynników istotnych. Jest to ideał nauki. Nauka realna musi pogodzić się z ograniczeniami ludzkich zdolności poznawczych. W IKN wprowadza się pojęcie **obrazu struktury esencjalnej**, podkreślając hipotetyczny charakter wszelkich założeń naukowych.

Podstawy filozoficzne Popperowskiego hipotetyzmu pozwalają na ugruntowanie praktyczno-empirystycznej interpretacji metody idealizacji. Próbę takiego ugruntowania podjął Ilkka Niiniluoto, wskazując na Popperowską kategorię prawdopodobnienia (*verisimilitude*) jako kategorię obecną *implicite* w IKN i uzasadniając filozoficznie trafność tej koncepcji¹¹. Z punktu widzenia wskazanych wyżej pięciu paradygmatów byłaby to próba przesunięcia IKN (w jej filozoficznym ugruntowaniu) na pozycje neo-Leibnizjańskie (prawa idealizacyjne jako kontrfaktyczne okresy warunkowe opisujące światy możliwe).

⁹ L. Nowak, *The Idealizational Approach to Science: A New Survey*, dz. cyt., s. 134.

¹⁰ Według zapewnień Leszka Nowaka źródeł hipotetyzmu należy szukać w pismach Fryderyka Engelsa.

¹¹ I. Niiniluoto, *Idealizacja, kontrfaktyczne okresy warunkowe i prawdopodobnienie*, [w:] *Odważa filozofowania. Leszkowi Nowakowi w darze*, red. J. Brzeziński i in., Poznań 2002, s. 101 i nast.

4. Esencjalizm metafizyczny

Leszek Nowak po pewnych wahaniach¹² odrzucił praktyczno-empirystyczną interpretację metody idealizacji, gdyż redukowałą ona idealizację do narzędzia analizy empirycznej. Nowak zafascynowany był ideą paralelizmu pomiędzy strukturą rzeczywistości (ontologia) a strukturą ludzkiego poznania (epistemologia). W połowie lat siedemdziesiątych zaproponował koncepcję ontologii kategorialnej i wykazał, że analogicznie formalnie można skonceptualizować ludzki proces poznawczy¹³. Istnienie analogii formalnej nie jest, oczywiście, dowodem na istnienie związków rzeczowych pomiędzy danymi dziedzinami, pozwala jednak na hipotezowanie na temat (potencjalnych) źródeł owej jednorodności strukturalnej. Refleksja nad tym zagadnieniem doprowadziła Nowaka w latach osiemdziesiątych do zaproponowania unitarnej koncepcji metafizycznej (atrybutywizm negatywistyczny), rozwijanej przez autora do końca życia w monumentalnym dziele *Byt i myśl*.

W przeglądowym tekście nie ma miejsca na omawianie subtelności systemu metafizyki unitarnej¹⁴. Dla potrzeb rekonstrukcyjnych wskażę jedynie na dwa jej aspekty. Metafizyka unitarna pozwala na wyeksplikowanie pojęcia istotności czynnika przy użyciu kategorii determinacji (naddeterminacji, determinacji pełnej, determinacji częściowej)¹⁵, a co za tym idzie, na ugruntowanie metafizyczne założenia esencjalizmu ontologicznego. Eksplikacji dokonała Katarzyna Paprzycka: czynnik jest istotny, intuicyjnie rzecz ujmując, gdy jego wystąpienie (w określonym natężeniu) powoduje, iż dana wielkość nie przybiera określonych wartości. W oparciu o tę intuicję Paprzycka podała unitarną eksplikację pojęcia większej istotności, bazując na idei mierzenia średniej wielkości wpływu danego czynnika¹⁶.

Drugim problemem rozwiązywanym przez metafizykę unitarną jest zagadkowy status prawdy. Pojęcie prawdy jest na gruncie IKN heterogeniczne. Rozbudowaną analizę różnych pojęć prawdy przeprowadziła Izabella Nowakowa¹⁷. Zamysłem metafizyki unitarnej jest ugruntowanie różnych pojęć prawdy w jed-

¹² W 1974 roku L. Nowak wykonał „unik” filozoficzny i problem realistycznej interpretacji IKN zamknął w stwierdzeniu, iż przedmiotem twierdzeń idealizacyjnych są „prawidłowości zachodzące pomiędzy czynnikami”, a owe czynniki są elementami „realnego świata” (L. Nowak, *Zasady...*, dz. cyt., s. 39–40).

¹³ Zob. L. Nowak, *Wykłady z filozofii marksistowskiej*, t. I *Dialektyka*, Poznań 1976; t. II *Ontologia i epistemologia*, Poznań 1978.

¹⁴ Zob. przystępny wykład: K. Kiedrowski, *Zarys negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Poznań 2011.

¹⁵ L. Nowak, *Byt i myśl*, t. 1, Poznań 1998, modele II oraz III.

¹⁶ K. Paprzycka, *O możliwości antyredukcjonizmu*, Warszawa 2005, s. 89.

¹⁷ Zob. syntetyczne omówienie: I. Nowakowa, *A Notion of Truth for Idealization*, [w:] *Idealization X: The Richness of Idealization...*, dz. cyt., s. 357–386.

norodnej koncepcyjnie strukturze bytowości. Śmierć przerwała Nowakowi pracę nad metafizyką i czwarty tom *Bytu i myśli*, mający zawierać wykład unitarnej epistemologii, nie powstał. Z zapowiedzi autora i opublikowanych szkiców¹⁸ łatwo odczytać, w jakim kierunku szła unitarna koncepcja prawdy – **prawdą (absolutną) jest po prostu sam byt**. Nie ma więc różnych „esencjalizmów” – ontologicznego i epistemologicznego. Jest jednorodne, unitarne uniwersum porządkowane relacjami determinacji.

Jakkolwiek unitarna eksplikacja pojęcia istotności czynników rozwiązuje fundamentalny problem IKN – ukazuje metafizyczne podstawy systemu i wyjaśnia zagadkowy paralelizm rzeczywistość–umysł – to ma ona tę wadę, iż jest propozycją spekulatywną, niedającą się zoperacjonalizować na gruncie nauk empirycznych. Oznacza to, że uznanie tej interpretacji za fundament nauki miałyby charakter przesądzenia metafizologicznego¹⁹.

5. Eksplikacje Katarzyny Paprzyckiej

Mając na uwadze spekulatywny charakter interpretacji metafizycznej, Katarzyna Paprzycka zaproponowała dwie alternatywne eksplikacje pojęcia istotności czynnika – ugruntowane w tradycjach filozofii empirystycznej – wskazując, że **rozumienie relacji większej istotności zależy od celów stawianych teorii**: czy ma ona odzwierciedlać fakt różnego wpływu czynników na dokładność zbliżania się do wyników empirycznych, czy raczej ma odzwierciedlać ilościową i jakościową „istotę” badanych zjawisk.

Pierwsza eksplikacja nawiązuje do Popperowskiej idei prawdopodobnie. Czynnikiem jest, intuicyjnie rzecz ujmując, istotny, gdy badacz, uwzględniając go

¹⁸ Zob. L. Nowak *Myśl o czymś jest tym właśnie. Nie ma więc teorii bytu i teorii poznania: jest metafizyka*, pierwodruk: „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 7–8; przedruk: *Poznańskie Studia z Filozofii Nauki*, t. 12, Poznań 1991. Warto też zwrócić uwagę na arcyważny dla każdego przyszłego biografy poznańskiego filozofa wywiad z lipca 1981 roku, w którym Nowak dzielił się swoimi jeszcze niedopracowanymi systematycznie intuicjami metafizycznymi („Wakat. Niezależne Pismo NSZ” 1981, nr 4, przedruk: L. Nowak, *Polska droga od socjalizmu. Pisma polityczne 1980–1989*, Poznań 2011 s. 278–291): „[O]ba te szeregi – bytu i myśli – są nomologicznie jednorodne. Taki jest sens dialektycznej zasady jedności myślenia i bytu, która potem posłużyła za punkt wyjścia do budowy szeregu modeli ontologii i epistemologii kategorialnej. Ale sam punkt wyjścia w książce *U podstaw Marksowskiej dialektyki. Próba interpretacji kategorialnej* pozostał założony, a nie wyjaśniony. A przecież analogia nomologiczna, jednorodność prawidłowości rządzących w różnych dziedzinach, jest oznaką tego, że istnieją pewne prawidłowości bardziej podstawowej natury”.

¹⁹ Trzeba na marginesie dodać, że pojęcie determinacji (pojęcie techniczne systemu metafizycznego L. Nowaka) jest niedookreślone nawet na gruncie założeń tego systemu i rodzi poważne problemy interpretacyjne. Zob. szerzej: M. Zajęcki, *O (potrzebie) recepcji negatywistycznej metafizyki unitarnej Leszka Nowaka*, „Filozofia Nauki”, Rok XX, Nr 2 (78).

w procedurze konkretyzacji, zbliża się w modelowym opisie zjawiska do jego empirycznego przebiegu. Ów praktycystyczny charakter interpretacji, eksplikujący intuicję badacza-eksperymentatora, sprawia, że IKN uzyskuje interpretację neo-Duheimowską²⁰. W tym przypadku można podać **dokładnościową interpretację relacji większej istotności**: pierwszy czynnik jest bardziej istotny od drugiego, gdy badania przebiegu zjawiska z uwzględnianiem czynnika pierwszego dają mniejsze odchylenia od wartości oczekiwanej teoretycznie (tj. wyliczonej w oparciu o twierdzenie idealizacyjne) niż badania uwzględniające drugi czynnik²¹. Jest to podejście wybitnie praktycystyczne – relacja istotności mówi po prostu badaczowi, w jakim stopniu czynniki „kontrybuują” w odchyleniach wyników badań od przewidywań teoretycznych. Taka interpretacja wychodzi naprzeciw potrzebom badaczy-eksperymentatorów. Ma jednak poważną wadę teoretyczną – tak rozumiana istotność nie łączy się konceptualnie z pojęciem istoty zjawiska, czyli z manifestowaniem się ilościowych zmian w danym zjawisku (przedmiocie) na skutek wpływu czynników.

Druga eksplikacja nawiązuje do inspiracji Heglowskich. Czynnik jest, intuicyjnie rzecz ujmując, istotny, gdy wpływa na przebieg zjawiska w szerokim zakresie jego wystąpień. Gdy natomiast zakres wystąpień zjawiska, w którym jego przebieg determinowany jest danym czynnikiem, jest wąski, to dany czynnik badacz gotów jest uznać za mało istotny (nieujawniający „istoty” zjawiska). Paprzycka wskazuje na możliwość „istotowego” rozumienia relacji większej istotności. Ta interpretacja nazwana jest przez autorkę **interpretacją zakresową relacji większej istotności**²². Przez czynniki główne dla danego zjawiska rozumie się te czynniki, które w pełnym zakresie występowania danego zjawiska wpływają na to zjawisko. Czynniki uboczne są coraz mniej istotne wtedy, gdy zakres ich oddziaływania na badane zjawisko jest coraz węższy. Przez zakres oddziaływania (danego czynnika) rozumie się zbiór wszystkich wystąpień zjawiska, dla których zachodzi relacja wpływu danego czynnika na rozpatrywane zjawisko.

Można przypuszczać, że według pierwotnych intuicji Leszka Nowaka zakresowa interpretacja relacji większej istotności byłaby „**kryptoesencjalizmem**”, czyli poglądem, w którym następuje „werbalne uznanie formuły esencjalizmu przy jednoczesnym uznaniu, że istotne w rzeczywistości jest to, co jest w niej po-

²⁰ Fakt ten nie może dziwić, zważywszy, że koncepcja F. Suppego została pozytywnie sparafrazowana w języku IKN (A. Kupracz, *O dwóch ujęciach metody idealizacji w naukach empirycznych. Próba analizy porównawczej*, Poznań 1991).

²¹ Zauważmy, że jeśli badacz chce minimalizować odchylenia od przewidywań teoretycznych, to ma do wyboru trzy strategie: minimalizowanie błędu maksymalnego, minimalizowanie błędu średniego lub minimalizowanie błędu minimalnego. Oznacza to, że pojęcie istotności w IKN ulega dalszemu różnicowaniu.

²² K. Paprzycka, *O możliwości antyredukcjonizmu*, dz. cyt., s. 97–101.

wtarzalne”²³. Ten pogląd Nowak odrzucił, gdyż jest on fundamentem metody indukcji niezupełnej. Tadeusz Batóg w polemice z ideami IKN wskazał trafnie, że problematyki indukcji nie można wyeliminować z tej koncepcji, powraca ona bowiem jako problem rozróżniania praw idealizacyjnych od „niedorzecznych implikacji idealizacyjnych”²⁴. Wydaje się, że ujęcie Katarzyny Paprzyckiej zmierza do ugruntowania intuicji, iż odróżnianie czynników głównych od czynników ubocznych ma charakter jakościowy²⁵. Dotykamy tu niezwykle trudnego problemu eksplikowania tez IKN w językach jakościowych. Mimo kilku prób podania opisów jakościowych dla procedur idealizacji i konkretyzacji zadanie to wciąż pozostaje nierozwiązanym problemem IKN²⁶. Nie wnikając w szczegóły (wymagające osobnego opracowania), warto tu zasygnalizować, że w naukach operujących językami jakościowymi idealizacja przybiera często postać analizy pojęciowej. Jest to więc neo-Weberowskie podejście do idealizacji.

Wielość interpretacji relacji większej istotności może budzić wątpliwości co do poprawności samej IKN. W rzeczywistości jednak pluralizm interpretacyjny w tej mierze założony jest już u samych podstaw IKN.

Jakie bowiem kryteria [istotności] są w nauce stosowane, to sprawa, którą można rozstrzygnąć tylko empirycznie – prowadząc systematyczne rekonstrukcje założeń, na których opierają się poszczególne teorie w możliwie różnych naukach empirycznych²⁷.

Przyznać trzeba, że Nowak wykazał się przenikliwością, gdy u samych podstaw konstrukcji metodologicznej (we *Wstępie do Zasad marksistowskiej filozofii nauki*) zawarł cytowane zastrzeżenie. Zastrzeżenie to już na samym początku osłabiło teorię, jednak, jak wykazały dalsze badania nad IKN, problem tu sygnalizowany jest nieusuwalny i zwolennik IKN musi to po prostu zaakceptować.

6. Esencjalizm a wartościowanie

Skoro pojęcie większej istotności, a co za tym idzie pojęcie struktur esencjalnych okazuje się heterogeniczne, powstaje heurystyczny problem: jak badacz pra-

²³ L. Nowak, *Zasady...*, dz. cyt., s. 8.

²⁴ T. Batóg, *W sprawie zasad idealizacji i konkretyzacji*, „*Studia Filozoficzne*” 9 (106) 1974. Zwięzłe omówienie przebiegu polemiki podaje J. Pogonowski w: *Eufonia i Logos*, Poznań 1995, s. 74–77.

²⁵ K. Paprzycka, *O możliwości antyredukcjonizmu*, dz. cyt., s. 101.

²⁶ Zob. szerzej o dotychczasowych próbach rozwiązania problemu idealizacji jakościowej z podaniem szkicu własnego rozwiązania: M. Zajęcki, *L'idealizzazione qualitativa: un tentativo di ricostruzione metodologica*, [w:] *Scienza, marxismo e metafisica. Leszek Nowak e la Scuola Metodologica di Poznan*, a cura di G. Borbone, Villasanta (w druku).

²⁷ L. Nowak, *Zasady...*, dz. cyt., s. 13.

cujący w paradygmacie IKN powinien konstruować obrazy struktur esencjalnych. Zdaniem Leszka Nowaka w tym miejscu w nauce nieuchronnie pojawia się komponenta aksjologiczna – preferencje badacza (światopogląd, ideały), które rzutują na kierunek, w jakim rozwija teorie. Na przykładzie praktyki badawczej Karola Marksa Nowak pokazał, że ideały badacza dostarczają mu inspiracji do proponowania obrazów struktur esencjalnych.

[P]referencje badacza niejako „nakierunkowują” go na skonstruowanie odpowiedniego typu idealnego. [...] Tak więc same preferencje badacza naprowadzają go na skonstruowanie zbioru ideałów, których składnikami są odpowiednie typy idealne.

[O]ceny odgrywają tak istotną rolę poznawczą, w humanistyce przynajmniej, że wyrugowanie ich z nauki oznaczałoby pozbawienie jej jednego z zasadniczych źródeł inspiracji dla konstrukcji teorii idealizacyjnych²⁸.

Chociaż historycznie idea wartościowania jako procedury wspierającej proces naukowego opisu rzeczywistości miała służyć do usprawiedliwienia praktyk badawczych klasyków marksizmu²⁹, to paradoksalnie znacznie wyraźniej mechanizm ten widać u samego Leszka Nowaka, który, będąc samoświadomy metodologicznie, nigdy nie ukrywał aksjologicznych podstaw swych badań. Dobitym przykładem jest nie-Marksowski materializm historyczny³⁰. W wielu polemikach wskazywano na fakt, że Nowak umniejszał rolę czynników instytucjonalnych, przez co nie-Marksowski materializm historyczny staje się mało przydatny dla współczesnych badań socjologicznych. Być może z punktu widzenia socjologii dobrze byłoby, gdyby komponenta instytucjonalna była silniej wyeksponowana. Nie mógł jednak tego zrobić Nowak, gdyż w myśl własnej metafizyki esencjalna struktura założeń koncepcji powinna odzwierciedlać światopogląd autora. A był to w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych światopogląd materialistyczny. Można też wykazać, że teza o istnieniu jednego i tylko jednego absolutu w uniwersum metafizyki unitarnej dołączona została *ad hoc*, a jej uzasadnieniem jest światopogląd autora³¹.

²⁸ Tamże, s. 234, 235.

²⁹ Zob. L. Nowak, *U podstaw marksistowskiej aksjologii*, Warszawa 1974. Praca ta wywołała spore kontrowersje, które zaowocowały burzliwymi polemikami L. Nowaka, m.in. z G. Kloską i Z. Ziembą.

³⁰ Pełny wykład: L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, t. 1–3, Poznań 1991.

³¹ L. Nowak, *Byt i myśl*, t. 3, dz. cyt., s. 22 i nast. Znamienne jest, że w przypadku metafizyki L. Nowak nie był zbyt skłonny ujawniać swych inspiracji, wiele jest też w tej mierze nieświadomości i aluzji. Por. J. Perzanowski, *Pozytywizm a negatywizm ontologiczny*, [w:] *Odwaga filozofowania...*, dz. cyt., s. 484–485, gdzie wymienia się: buddyzm, chrześcijańską mistykę, teologię apofatyczną oraz heglizm.

W późniejszych dziełach Leszek Nowak oddalał się od materialistycznej wizji dziejów w ekonomistycznym ujęciu Marksa. Bliższy stał się mu pogląd Witolda Gombrowicza na temat kultury i oczekiwań społecznych jako kagańca dla ludzkiej wolności. Był to, oczywiście, światopogląd w istocie swojej anarchistyczny³². Ten rys światopoglądu Nowaka mógł być przyczyną, dla której w finalnym ujęciu IKN dużą rolę przypisuje się **kreatywności** („przekorze” w terminologii Paprzyckiej)³³. Kreatywność jest motorem postępu w ludzkim poznaniu, a u podstaw myślenia kreatywnego leży naturalna skłonność do myślenia esencjalistycznego:

The more unexpected, in relation to what can be socially expected, an image of [the essential] structure is, the higher is the given theory assessed as being creative. [...] [C]reativity consists in a serious attempt to find the essence of the considered phenomena. Spontaneously, the members of the scientific community are essentialists, quite independently of what they are speaking of themselves while philosophizing. And the esteem they offer the discoverer is a symptom of that natural attitude of a scientists³⁴.

7. Konkluzje

Analiza problematyki założeń esencjalistycznych w idealizacyjnej koncepcji nauki prowadzi do konkluzji, że jest to problematyka *par excellence* filozoficzna. Znaczy to, że przyjęcie określonych rozstrzygnięć na tym polu jest niezależne od praktyk badawczych w naukach empirycznych. Zależy ono od przyjęcia określonej filozoficznej wizji nauki. Próby eksplikowania założeń esencjalistycznych prowadzą do podawania rozmaitych interpretacji filozoficznych procedury idealizacji.

W ujęciu historycznym pierwotnym założeniem esencjalistycznym IKN jest założenie esencjalizmu ontologicznego połączone z tezą o konieczności empirycznej weryfikacji twierdzeń naukowych. Służebną (heurystyczną) rolę w tworzeniu hipotetycznych obrazów struktur esencjalnych pełnią wartości badacza. Pojęcie istotności jest heterogeniczne. W praktyce badawczej (nauk posługujących się językami ilościowymi) używa się tego pojęcia w interpretacji dokładnościowej. Na-

³² Na uwagę zasługują wątki anarchistyczne w biografii intelektualnej L. Nowaka, prezentowane w wywiadach w latach osiemdziesiątych (zob. L. Nowak, *Polska droga od socjalizmu...*, dz. cyt., zwłaszcza s. 654–667, 668–675 – dwa niepublikowane wcześniej wywiady udzielone uczestnikom Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego).

³³ K. Paprzycka, *Jak możliwe są przekonania przekorne?*, [w:] *Odwaga filozofowania...*, dz. cyt., s. 521 i nast. Polemika L. Nowaka z tą interpretacją: L. Nowak, *Byt i myśl*, t. 2, Poznań 2004, s. 489, przyp. 4.

³⁴ L. Nowak, *Creativity in Theory-building*, [w:] *Idealization X: The Richness of Idealization...*, dz. cyt., s. 249.

uki operujące językami jakościowymi posługują się metodą idealizacji intuicyjnie, stosując przez analogię metody nauk bardziej zaawansowanych.

Spoglądając retrospektywnie na drogę intelektualną Leszka Nowaka, dostrzegamy odmienny porządek uzasadniania esencjalizmu. Wyjściowa jest intuicja o paralelizmie ontologiczno-epistemologicznym. Jest to spekulatywna („radykałna” w terminologii Nowaka) teza metafizyczna. Racją za jej przyjęciem był system przekonań (wartości) Leszka Nowaka, wierzącego, że metody naukowe (metoda idealizacji i konkretyzacji) powinny być harmonijnie wkomponowane w szerszą wizję ludzkiego poznania (tak naukowego, jak i artystycznego, mistycznego, filozoficznego). W oparciu o tezy metafizyczne Nowak eksplikował pojęcie istotności, a na nim ufundował unitarne pojęcie związku przyczynowego. Ten aparat koncepcyjny pozwolił wyrazić pojęcie prawdy esencjalnej. Zadaniem nauki jest – w tym ujęciu – formułowanie zdań prawdziwych esencjalnie. Służy temu IKN, a heurystycznym punktem wyjścia dla badacza jest proponowanie hipotetycznych obrazów struktur esencjalnych.

Essentialist assumptions of idealising concept of science

Idealising Approach to Science (IAS) proposed by Leszek Nowak is based on the essentialist ontological assumption. It claims that empirically analysed phenomena have their spaces of essential factors grouped in a hierarchy by the relation of greater significance. There are many interpretations of this assumption. Nowak kept his Hegelian intuitions and gave metaphysical interpretation. Paprzycka suggested two interpretations: one which is close to ideas of Suppe, and one which is in fact a “crypto-essentialism”. In the humanistic sciences researches often use idealization as a method of constructing notions (Weber’s approach). Multitude of philosophical interpretations of the ontological assumptions is inherently present in IAS. It means that one who wants to work in the paradigm of IAS may use for heuristic purposes of valuations.

KRZYSZTOF KIEDROWSKI

Z dziejów poznańskiej szkoły metodologicznej. Tadeusza Batoga krytyka konkretyzacji

W 1974 roku na łamach „Studiów Filozoficznych” ukazały się dwa artykuły o wyjątkowym znaczeniu dla ukazania metateoretycznych podstaw metody idealizacji i konkretyzacji. Pierwszy autorstwa prof. Tadeusza Batoga, zatytułowany *W sprawie zasad idealizacji i konkretyzacji. (Nota krytyczna o koncepcjach L. Nowaka)*, w którym podjęta została próba formalno-metodologicznej analizy i krytyki zaproponowanej przez Leszka Nowaka pierwszej wersji koncepcji metodologicznej, będącej rekonstrukcją (interpretacją) teorii nauki zawartej w *Kapitale* Karola Marksa, i drugi pod tytułem *O dalszych problemach metody idealizacji*, w którym Leszek Nowak polemizuje z krytyką Tadeusza Batoga. Podstawą dla analizy przeprowadzonej przez Batoga była głównie zawartość pracy *U podstaw Marksowskiej metodologii nauk*. Krytyce nie podlegała już monografia opublikowana w 1974 roku, zatytułowana *Zasady marksistowskiej filozofii nauki. Próba systematycznej rekonstrukcji*, w której Nowak w sposób systematyczny wyłożył drugą wersję idealizacyjnej teorii nauki. Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja polemiki między Batogiem a Nowakiem, opierająca się na artykułach zawartych we wspomnianym numerze „Studiów Filozoficznych”, oraz próba wyróżnienia tych punktów krytyki Batoga, które mogły mieć wpływ na późniejsze ujęcia idealizacyjnej teorii nauki lub odnoszą się do słabych ogniw propozycji teoretycznej Leszka Nowaka¹.

Tadeusz Batóg uznaje problematykę praw idealizacyjnych za doniosłą dla metodologii nauk empirycznych. Dostatecznie rozbudowana idealizacyjna teoria nauki powinna rozwiązywać następujące kwestie natury ogólnej: wskazywać rolę,

¹ W niniejszym artykule rezygnuję całkowicie z rekonstrukcji wszelkich argumentów *ad personam* stosowanych zarówno przez Batoga, jak i Nowaka w analizowanych artykułach. Jakkolwiek wyraźnie „podnoszą one temperaturę” sporu, to jednak są nieistotne z perspektywy teoretycznej.

jaką prawa idealizacyjne pełnią w nauce, wskazywać podstawę, w oparciu o którą są one formułowane, oraz rozstrzygać, czy i w jaki sposób prawa te pełnią funkcję eksplanacyjną². Zdaniem Batoga propozycje teoretyczne Nowaka nie rozwiązują powyższych zagadnień, ponieważ z jednej strony są wadliwe od strony formalnej (zawierają błędy logiczne), a z drugiej pomija się w nich rozmaite istotne aspekty problematyki idealizacji. Wykazaniu słuszności owego sądu posłużyły bardziej szczegółowe analizy: definicji prawa idealizacyjnego, zasady idealizacji, zagadnienia konkretyzacji praw idealizacyjnych oraz wyjaśniania w ujęciu Nowaka.

1. Krytyka definicji prawa idealizacyjnego

Podstawą analizy prawa idealizacyjnego w ujęciu Nowaka są definicje pochodzące z książki *U podstaw Marksowskiej metodologii nauk*³, artykułu *Markowska charakterystyka praw nauk społecznych*⁴ oraz książki *Interpretacja prawnicza. Studium z metodologii prawoznawstwa*⁵. Wiążąca dla całej krytyki jest zrekonstruowana przez Batoga definicja opierająca się na treści dwóch pierwszych wspomnianych pozycji, przy czym różnice zachodzące pomiędzy sformułowaniami prawa idealizacyjnego w obu pracach uznaje Batóg za nieistotne:

[D]⁶ **Prawem idealizacyjnym** na gruncie wiedzy N (względnie zbioru praw faktualnych N) jest każde zdanie ściśle ogólne o postaci

$$(1) \forall x \{ [G(x) \wedge p_1(x) = d_1 \wedge \dots \wedge p_k(x) = d_k] \rightarrow F(x) = H(x) \},$$

w którym G jest pewnym predykatem, zaś p_1, \dots, p_k, F, H są symbolami funkcyjnymi denotującymi odpowiednie funkcje rzeczywiste określone na stosownym zbiorze indywiduów, o ile zdanie to spełnia następujące warunki:

(a) $G(x)$ jest założeniem realistycznym, tzn. warunkiem, który może być spełniony przez rzeczywiste przedmioty z rozważanego zbioru indywiduów;

(b) d_i (dla $i = 1, \dots, k$) to krańcowa (najmniejsza lub największa) z liczb charakteryzujących wielkość p_i ;

(c) z wiedzy N wynika, iż nie istnieje przedmiot x taki, że $p_i(x) = d_i$ (dla wszystkich $i = 1, \dots, k$);

(d) z wiedzy N wynika, że istnieją takie x , że $F(x) \neq H(x)$;

(e) Zdanie (1) jest niepusto spełnione przez obiekty, które tym się różnią od obiektów rzeczywistych będących przedmiotem wiedzy N , że mają one właściwości wyznaczone przez te zdania ze zbioru N , które są zgodne ze wszystkimi wa-

² Por. T. Batóg, *W sprawie zasad idealizacji i konkretyzacji. (Nota krytyczna o koncepcjach L. Nowaka)*, „Studia Filozoficzne” 9 (106) 1974, s. 63.

³ Por. L. Nowak, *U podstaw Marksowskiej metodologii nauk*, Warszawa 1971.

⁴ Por. tenże, *Markowska charakterystyka praw nauk społecznych*, „Człowiek i Światopogląd” 7 (1972), s. 151–174.

⁵ Por. tenże, *Interpretacja prawnicza. Studium z metodologii prawoznawstwa*, Warszawa 1973.

⁶ Wszystkie wtrącenia w tekście oznaczone nawiasem kwadratowym pochodzą od autora.

runkami z poprzednika zdania (1); obiekty owe nie mają natomiast właściwości wyznaczonych przez pozostałe zdania ze zbioru N .

Obiekty, których dotyczy punkt (e) to tzw. **typy idealne**; warunki zaś o postaci $p_i(x) = d_i$, występujące w poprzedniku zdania (1), to tzw. **założenia idealizujące**⁷.

Tadeusz Batóg wskazuje na dwie słabości powyższej definicji. Po pierwsze, w punkcie (e) odwołuje się ona „do tak mistycznych tworów, jak typy idealne!”⁸. Jest to element, jak stwierdza Batóg, który całkowicie niepotrzebnie występuje w koncepcji Leszka Nowaka, nawet jeśli jest on wyrazem jego instrumentalizmu metodologicznego. Co więcej, pojęcie typu idealnego w ujęciu Nowaka jest zdaniem Batoga sprzeczne, ponieważ

[...] Z jednej strony żąda się, aby wiedza N wykluczała istnienie przedmiotów x takich, że $p_i(x) = d_i$, z drugiej zaś – na to, aby x było typem idealnym i -tego rzędu, potrzeba, aby zachodziła właśnie równość $p_i(x) = d_i$ ⁹.

Tadeusz Batóg postuluje zatem eliminację typów idealnych z koncepcji Leszka Nowaka nie tylko dlatego, że twory takie nie istnieją (teza metafizyczna), ale przede wszystkim dlatego, iż pojęcie ukute przez Nowaka na ich określenie jest sprzeczne.

Drugą słabością definicji [D] jest niejasne sformułowanie punktu (b). Ponieważ funkcja denotowana przez symbol p_i nie przyjmuje w rzeczywistości wartości d_i , to określenie tej ostatniej na sposób, jaki zawiera punkt (b) definicji [D], prowadzi do wniosku, że jednak funkcja ta przyjmuje wartość d_i . Za owym sformułowaniem kryje się, jak sądzi Batóg, „wyrażenie założenia, iż liczba d_i stanowi kres górny lub dolny zbioru wartości funkcji p_i ”¹⁰, którym w szczególnym przypadku może być liczba nieskończona ∞ lub $-\infty$.

W odpowiedzi na powyższe zarzuty Leszek Nowak przytacza definicję prawa idealizacyjnego¹¹, do której odwoływał się Batóg, formułując definicję będącą rekonstrukcją propozycji Nowaka. Definicja ta, pochodząca z artykułu *Marksowska charakterystyka praw nauk społecznych*, przyjmuje następujące brzmienie:

[prawo idealizacyjne to twierdzenie o postaci]:

(I.1) jeżeli $G(x)$ i $p_1(x) = d_1$ i ... i $p_k(x) = d_k$, to $F(x) = f(H_1(x), \dots, H_n(x))$

gdzie:

(a) $G(x)$ to założenie realistyczne, czyli warunek, który może być spełniony;

⁷ T. Batóg, *W sprawie zasad idealizacji i konkretyzacji...*, dz. cyt., s. 64.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 64–65.

¹⁰ Tamże, s. 65.

¹¹ Por. L. Nowak, *O dalszych problemach metody idealizacji*, „Studia Filozoficzne” 9 (106) 1974, s. 90.

(b) $p_i(x) = d_i$ to założenie idealizujące, czyli warunek postulujący, że własność p_i występuje w krańcowym stopniu d_i , podczas gdy w rzeczywistości wystąpienie tej własności w owym stopniu jest niemożliwe;

(c) następnik tezy (I.1) głosi, że wielkość F („zmienna zależna”) zależy w sposób określony przez funkcję f od wielkości H_1, \dots, H_n („zmiennych niezależnych”)¹².

Wyraźnie widać, że Leszek Nowak nie odwołuje się w niej do pojęcia typu idealnego. Jego stanowisko w kwestii metafizycznego statusu i metodologicznej roli tych konstruktów zostało zresztą dość jasno wyłożone:

[...] jeśli wziąć pod uwagę wszystkie właściwości przypisywane przedmiotom rzeczywistym danego rodzaju przez określoną wiedzę, to typem idealnym (na gruncie tej wiedzy) przedmiotów tego rodzaju jest taki przedmiot, który (1) posiada określone właściwości w takim stopniu krańcowym, w jakim – wedle owej wiedzy – żaden przedmiot rzeczywisty własności tych mieć nie może, (2) ma poza tym wszystkie te właściwości przypisywane przedmiotom realnym przez ową wiedzę, które dają się pogodzić z posiadaniem przezeń w krańcowym stopniu owych cech wyróżnionych, nie ma zaś tych własności przedmiotów realnych, które z posiadaniem owych cech pogodzić się nie dają¹³.

Typami idealnymi są zatem przedmioty, które – na gruncie przyjmowanej wiedzy W – nie istnieją realnie, a odznaczają się zestawem własności niesprzecznych z własnością przyjmującą (kontrfaktycznie) wartość krańcową. Warunek (2) powyższej definicji wyklucza również, by rozmaite typy idealne było tylko „różnymi określeniami zbioru pustego”¹⁴, ponieważ są one dookreślane na gruncie różnych systemów twierdzeń przez odmienny zestaw sądów. Na przykład „racjonalny prawodawca” i „idealny użytkownik języka” to dwa różne typy idealne, nieposiadające u swych podstaw wspólnego zbioru pustego.

Leszek Nowak odrzuca zarzut sprzeczności pojęcia typu idealnego w następujący sposób: wprowadzeniu założenia idealizującego towarzyszy redukcja wiedzy wyjściowej W o zbiór zdań, „z którego wynika, że nie istnieje obiekt założenie to spełniający”¹⁵. Zubożona w ten sposób wiedza wyjściowa nie jest zatem sprzeczna z założeniem dopuszczającym istnienie obiektu spełniającego założenie idealizujące. Wspomniana linia obrony nie wydaje się słuszna, ponieważ prowadzi do wniosku, że jednak takiemu wyidealizowanemu obiektowi istnienie, na gruncie zakładanej wiedzy, jednak się przypisuje. Bardziej zasadne wydaje się założenie w punkcie wyjścia uniwersum obejmującego przedmioty możliwe, z których część istnieje realnie, a część nie (typy idealne). Nieistniejące realnie przedmioty nie-

¹² L. Nowak, *Marksowska charakterystyka...*, dz. cyt., s. 153.

¹³ Tenże, *U podstaw Marksowskiej...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁴ T. Batóg, *W sprawie zasad idealizacji i konkretyzacji...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁵ L. Nowak, *O dalszych problemach...*, dz. cyt., s. 92.

sprzeczne, o ile wartość co najmniej jednej spośród własności im przysługujących przyjmuje wartość krańcową, są właśnie typami idealnymi, będącymi konstrukta-
mi opierającymi się na wiedzy *W* i tkwiącymi u podstaw praw idealizacyjnych. Idealizacji towarzyszyłaby zatem zmiana obszaru charakteryzowanego uniwersum, czyli przejście od przedmiotów istniejących realnie do konstruktów wprowadzonych uprzednio do uniwersum w oparciu o owe przedmioty. Powyższa linia obrony obowiązywałaby wyłącznie dla takiego sposobu rozumienia typów idealnych, który przyjęty został w pracach Nowaka do 1974 roku.

Zasadniczym rozstrzygnięciem autora *U podstaw Marksowskiej metodologii nauk*, niezgodnym z postulatem eliminacji typów idealnych z koncepcji metodologicznej Batoga, jest przekonanie o koniecznej i wybitnej roli typów idealnych jako konstruktów poznawczych w metodologii nauk empirycznych. W swoich kolejnych pracach¹⁶ Nowak traktuje pojęcie typu idealnego jako narzędzia interpretacyjnego (a nie definicyjnego) służącego do przeprowadzania „epistemologicznej interpretacji języka nauki”¹⁷. Typ idealny rozumiany jest również już nie jako „obiekt pozbawiony pewnych własności przedmiotów realnych, lecz taki przedmiot możliwy, który nie podlega działaniu czynników ubocznych, jakie występują w świecie empirycznym, podlega natomiast działaniu czynników głównych tam występujących”¹⁸. Zmiana ta związana jest z założeniem esencjalizmu, które poczynawszy od publikacji *Zasady marksistowskiej filozofii nauki* stanowi podstawowy horyzont filozoficzny dla metody idealizacji i konkretyzacji¹⁹. W dalszych opracowaniach utrzymuje zatem Nowak twierdzenie głoszące, że typy idealne to „fikcyjne konstrukty myślowe (obiekty możliwe)”²⁰ pozwalające od strony poznawczej na uchwycenie esencji badanych zjawisk.

Zarzut niejasności punktu (b) definicji prawa idealizacyjnego [D] został uznany przez Nowaka za zasadny²¹. Warto zaznaczyć, że również w pracy *Zasady marksistowskiej filozofii nauki* jej autor pomimo zmiany sposobu charakteryzowania typów idealnych (brak wpływu pewnych czynników) nadal stosuje dość niejasne określenie wartości granicznej czynników.

[...] funkcja $[(2-2) z(x) = e]$ jest **założeniem idealizującym** na gruncie wiedzy *N* wtedy i tylko wtedy, gdy (1) liczba *e* jest minimalną miarą wielkości *z*,

¹⁶ Por. tenże, *Możliwość i typ idealny. Przyczynek do kwestii ontologicznych założeń języka nauki*, „Studia Metodologiczne” 12 (1974), s. 49–59; tenże, *Zasady marksistowskiej filozofii nauki. Próba systematycznej rekonstrukcji*, Warszawa 1974.

¹⁷ Tenże, *O dalszych problemach...*, dz. cyt., s. 91.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. L. Nowak, *Zasady marksistowskiej filozofii nauki...*, dz. cyt., s. 7–19.

²⁰ Tamże, s. 33.

²¹ Por. L. Nowak, *O dalszych problemach...*, dz. cyt., s. 101.

(2) z wiedzy N wynika, że nie istnieje obiekt spełniający funkcję (2-2), tj. obiekt, który by miał własność z w stopniu e ²².

W książkach *Wykłady z filozofii marksistowskiej* (tom I: *Dialektyka*) oraz *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki* czynnikom podlegającym idealizacji konsekwentnie przypisywana jest wartość 0. Takie rozwiązanie jasno wskazuje na to, że prawa idealizacyjne abstrahują nie od samego czynnika czy jakiejś jego wartości, lecz jego wpływu, który, o ile może zostać zawieszony, okazuje się mieć znaczenie drugorzędne. Pozwala to na unifikację procedury idealizacji i sprowadzanie jej do zabiegu mającego charakter jakościowy, a nie wyłącznie ilościowy. Nie o graniczną wartość danego czynnika chodzi, której czynnik ten nie może w rzeczywistości przyjąć, lecz o brak jego wpływu, czego wspólnym ilościowym wyrazem jest właśnie wartość 'zero'.

2. Krytyka zasady idealizacji

Kolejnym punktem, którego dotknęło ostrze krytyki Batoga, była zasada idealizacji, będąca odpowiedzią na pytanie (A): „W jaki sposób wprowadza się prawa do nauk empirycznych?”²³. Zasada ta została sformułowana przez Nowaka w następujący sposób: „W rozwiniętych naukach empirycznych konieczne jest formułowanie praw idealizacyjnych”²⁴. Batóg wysuwa następujące zarzuty wobec wspomnianej zasady: po pierwsze ma ona charakter ogólnikowy (podobnie zresztą jak pytanie [A]), po drugie nie wiąże się ona z pytaniem (A) i wreszcie, po trzecie, jest niemal całkowicie niezrozumiała z uwagi na użyte w niej sformułowanie „jest konieczne”.

Zarzut drugi wydaje się chybiony, aczkolwiek jego źródłem jest prawdopodobnie brak precyzji w sformułowaniach Nowaka oraz zastosowanie entymematu. W świetle propozycji autora *U podstaw Marksowskiej metodologii nauk* odpowiedź na pytanie (A) można by sformułować następująco: prawa wprowadzane są do nauk empirycznych poprzez konstrukcję umożliwiającą wyjaśnienie teorii idealizacyjnej, czyli ciągu twierdzeń, którego pierwszym elementem jest prawo idealizacyjne rozumiane jako pusto spełniony okres warunkowy, odnoszące się do dziedziny typów idealnych będących konstruktami teoretycznymi, a ostatnim – twierdzenie faktualne bezpośrednio opisujące badaną zależność. Można zatem wykazać związek pomiędzy pytaniem (A) a zasadą idealizacji. Jej uzupełnienie o warunki poprawności wyjaśniania (m.in. postulat empiryczności wyjaśniania, zakaz reifikacji, zakaz arbitralnej idealizacji i inne) pozwoliło Leszkowi Nowakowi na sformu-

²² Tenże, *Zasady marksistowskiej filozofii nauki...*, dz. cyt., s. 28.

²³ Tenże, *U podstaw Marksowskiej...*, dz. cyt., s. 7.

²⁴ Tamże, s. 56.

łowanie w późniejszych pracach całościowej i spójnej próby odpowiedzi na pytanie (A).

Sens zasady idealizacji został przez Batoga rozjaśniony poprzez interpretację zwrotu „jest konieczne”. Wyróżnione zostały w ten sposób następujące sposoby rozumienia zasady idealizacji: definicyjny („obecność praw idealizacyjnych jest definicyjną cechą rozwiniętych nauk empirycznych”²⁵), ocenny (stosowanie praw idealizacyjnych jest koniecznym warunkiem tego, by nauce można było przypisywać wartość poznawczą), dyrektywalny (do realizacji przez naukę zasadniczych celów poznawczych zaleca się stosowanie metody idealizacji i konkretyzacji) oraz metodologiczny, który miałby przedstawiać metodologiczną zasadność stosowania praw idealizacyjnych w nauce.

Wielość możliwych interpretacji zasady idealizacji uznaje Nowak za nadużycie interpretacyjne wynikające z analizy owej zasady poza kontekstem ją rozjaśniającym. Stąd przytoczony zostaje następujący fragment:

(rA) **W rozwiniętych naukach empirycznych konieczne jest formułowanie praw idealizacyjnych.**

Inaczej mówiąc – aby zrealizować te cele poznawcze, jakie stawiają sobie przedstawiciele rozwiniętych dyscyplin empirycznych (jak fizyka, chemia, ekonomia), niezbędne jest stosowanie idealizacji, tj. konstruowanie praw idealizacyjnych. Zasadę tę nazywał będę zasadą idealizacji²⁶.

Zdaniem Leszka Nowaka kontekst, w którym sformułowana została zasada idealizacji, wyklucza wszystkie trzy pierwsze sposoby jej rozumienia. Metodologiczny sens owej zasady wyznaczony jest natomiast w oparciu o następujące założenia:

Zadaniem, jakie stawia sobie metodolog, jest wyjaśnienie badawczego postępowania uczonych, a więc wykazanie, jakie są **cele** badacza i jakimi **procedurami poznawczymi** posługuje się on, aby te cele zrealizować. Procedury te jednak nie dają się po prostu opisać, gdyż badacze nigdy nie stosują przyjętych przez siebie założeń w pełni. Zawsze posługują się ich skrótami: nie formułują wszystkich milcząco przyjętych przesłanek, nigdy niemal nie wypowiadają *explicite* stosowanych przez siebie reguł wnioskowania, zasad konstrukcji pojęć itd. Wszystkich tych milcząco przyjętych założeń metodolog musi się dopiero domyślać, musi je rekonstruować, kierując się założeniem, iż typowy badacz postępuje racjonalnie i że tę racjonalność jego działania należy uzasadnić²⁷.

Metodologiczna niezbędność stosowania procedury idealizacji stanowi zatem warunek konieczny dla osiągnięcia celów przyświecających badaczom w nauce.

²⁵ T. Batóg, *W sprawie zasad idealizacji i konkretyzacji...*, dz. cyt., s. 64.

²⁶ L. Nowak, *U podstaw Marksowskiej...*, dz. cyt., s. 56.

²⁷ Tenże, *Model ekonomiczny. Studium z metodologii ekonomii politycznej*, Warszawa 1972, s. 7.

3. Krytyka konkretyzacji

Za nieudaną uznaje Tadeusz Batóg również zaproponowaną przez Nowaka koncepcję konkretyzacji praw idealizacyjnych. „Konkretyzację” można przy tym rozumieć jako:

- (I) określenie relacji zachodzącej pomiędzy twierdzeniem bardziej wyidealizowanym (w szczególności prawem idealizacyjnym) a twierdzeniem zawierającym w swoim poprzedniku o jedno założenie idealizujące mniej;
- (II) twierdzenie uwzględniające wpływ czynnika ubocznego (oprócz głównego charakteryzowanego przez prawo idealizacyjne) na badaną zależność;
- (III) procedurę poznawczą pozwalającą na uzyskiwanie z twierdzeń idealizacyjnych (w szczególności praw idealizacyjnych) twierdzeń opisanych w punkcie II.

W swojej analizie Batóg koncentruje się na „konkretyzacji” rozumianej jako twierdzenie idealizacyjne (punkt II). Krytyce zostały poddane następujące fragmenty:

1. W sumie więc trzeba przyjąć, że jeżeli nasza eksplikacja pojęcia konkretyzacji ma być zgodna z wypowiedziami Marksa, to winna ona gwarantować spełnienie następujących warunków:

I. ciąg założeń idealizujących konkretyzacji prawa idealizacyjnego winien być podciągami właściwym ciągu założeń idealizujących tego prawa; w szczególnym przypadku konkretyzacja może zawierać pusty ciąg takich założeń – jest ona wówczas twierdzeniem faktualnym;

II. konkretyzacja prawa idealizacyjnego wynika logicznie z tego prawa;

III. odróżnić trzeba konkretyzację pierwszego stopnia (wynika z danego prawa idealizacyjnego o k założeniach idealizujących i zawiera o jedno założenie idealizujące mniej), konkretyzację drugiego stopnia (wynika z konkretyzacji pierwszego stopnia i zawiera o jedno założenie idealizujące mniej), ..., konkretyzację k -go stopnia albo też konkretyzację ostateczną (wynika z konkretyzacji $k-1$ -go stopnia i nie zawiera żadnych założeń idealizujących, jest więc twierdzeniem faktualnym)²⁸;

2. Otóż **zasadą koordynacji** terminu „ $F^{(i-1)}$ ” z terminem „ $F^{(i)}$ ” (dla $i = 0, 1, 2, \dots, k$) jest twierdzenie o postaci:

$$F^{(i-1)}(x) = \varphi(F^{(i)}(x) \dots) \quad (K)$$

takie, że:

a) φ to określona funkcja liczbowa,

b) zmienna x w kontekście: „ $F^{(i-1)}(x)$ ” przebiega zbiór typów idealnych $i-1$ -tego rzędu $U^{(i-1)}$, natomiast w kontekście „ $F^{(i)}(x)$ ” przebiega ona zbiór typów idealnych i -tego rzędu $U^{(i)}$ (Nowak 1972b, s. 90);

²⁸ Tenże, *U podstaw Marksowskiej...*, dz. cyt., s. 137.

3. Możemy teraz powiedzieć, że **ściśłą konkretyzacją bezpośrednią** prawa idealizacyjnego

$$(i) (x)(F^{(k)}(x) = H^{(k)}(x))$$

zrelatywizowanego do nomotetycznej wiedzy faktualnej N jest na gruncie wiedzy W takie twierdzenie

$$(ii) (x)(F^{(k-1)}(x) = G^{(k-1)}(x))$$

(dla $k = 1, 2, \dots$) zrelatywizowane do N , że do wiedzy W należy zasada koordynacji terminu „ $F^{(k-1)}$ ” z terminem „ $F^{(k)}$ ”, z której to zasady wespół z prawem (i) wynika twierdzenie (ii)²⁹.

Mowa tu kolejno o zależności między prawem idealizacyjnym a jego konkretyzacją, o zasadzie koordynacji pozwalającej na scharakteryzowanie wartości badanej zależności w oparciu o poprawkę wynikającą ze zniesienia założenia idealizującego (czyli uwzględnienia wpływu czynnika ubocznego) oraz o konkretyzacji będącej twierdzeniem dedukcyjnie wyprowadzanym z prawa idealizacyjnego, zakładanej wiedzy i zasady koordynacji.

Pierwszy zarzut dotyczy sformułowania punktu b) we fragmencie 2. Odwołuje się w nim bowiem Nowak do typów idealnych różnych rzędów, co Batóg uznaje zresztą za całkowicie niezrozumiałe, a pomimo tego używa tej samej zmiennej. Jeśli zmienna x po lewej stronie równości odnosi się do typów idealnych $i-1$ -tego rzędu, a po prawej do typów idealnych rzędu i -tego, to powinno się zastosować dwie różne zmienne.

Zarzut kolejny dotyczy zależności pomiędzy zasadą koordynacji a konkretyzacją. Zasada koordynacji wyraża, jaka jest różnica między wielkością F określaną wyłącznie przez czynniki istotne dla niej w stopniu k -tym a wielkością F określaną przez powyższe czynniki oraz te, które na danym poziomie wyidealizowania są uwzględniane. Zasada koordynacji jest zatem funkcją zakładającą z jednej strony zależność, która została sformułowana w prawie idealizacyjnym, a z drugiej wpływ nowego czynnika na badaną zależność. Zdaniem Batoga konkretyzacja, rozumiana jako twierdzenie, jest identyczna z zasadą koordynacji. Prowadzi to do dwóch konsekwencji: po pierwsze konkretyzacja prawa idealizacyjnego, ze względu na brak jakichkolwiek warunków nakładanych na zasadę koordynacji, może być całkiem dowolna, a po drugie, z uwagi na wspomnianą identyczność, jeśli przez konkretyzację rozumie się wynikanie twierdzenia z prawa idealizacyjnego i zasady koordynacji, to konkretyzacja polega po prostu na wyprowadzaniu twierdzenia z niego samego. W ten sposób zagadnienie konkretyzacji praw idealizacyjnych pozostaje sprawą nierozstrzygniętą³⁰, a co więcej: „Podstawowym zagadnie-

²⁹ Tamże, s. 140.

³⁰ Batóg analizuje również sposób ujęcia konkretyzacji przez Nowaka w artykule *Marksowska charakterystyka praw nauk społecznych*. Jakkolwiek Nowak nie odwołuje się tu do zasady koor-

niem otwartym związanym z pojęciem konkretyzacji, ale nie dostrzeżonym przez Nowaka, jest problem: jaki powinien być związek pomiędzy następnikami dwóch implikacji, aby można było uznać jedną z nich za konkretyzację drugiej³¹.

Zarzut pierwszy pozostał bez odpowiedzi Leszka Nowaka. Wydaje się, że z perspektywy logicznej jest on zasadny. Warto jednak zauważyć, że typy idealne jakiegokolwiek poziomu są konstruowane (na gruncie omawianej pracy) w oparciu o jednakową dziedzinę przedmiotów istniejących realnie. O ile zatem nie przyjmuje się realnego istnienia typów idealnych, o czym Nowak pisze *explicite*, to ta sama zmienna może oznaczać typy idealne rozmaitych rzędów, bowiem wyrowadzane są one ze wspólnej podstawy i ostatecznie do niej się odnoszą. Tym, co różnicuje jej sposób rozumienia, są założenia idealizujące znoszone w ramach kolejnych konkretyzacji. Intuicja, o której mowa, została wszakże z pewnością wyrażona wadliwie od strony formalnej. O ile Nowak utrzymuje typy idealne k -tego rzędu w książce *Zasady marksistowskiej filozofii nauki*³² pomimo obecnego w niej założenia esencjalizmu, to już w pracy *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki* odniesieniem twierdzeń jest struktura esencjalna, której obraz twierdzenia te zakładają. Gdyby wyrazić omawiany problem przy użyciu tej terminologii, to okazałoby się, że typy idealne rozmaitych poziomów to po prostu rozmaite układy czynników głównych i ubocznych powiązane określonymi zależnościami i występujące na danym poziomie istotności. Badacz stara się strukturę esencjalną danego czynnika zrekonstruować, formułując prawo idealizacyjne i jego konkretyzacje teoretycznie ujmujące zależności między wielkościami (teoretyczny odpowiednik czynników). Rozwiązanie problemu typów idealnych znalazło zatem swoje rozwiązanie na gruncie esencjalizmu oraz kategoriałnej interpretacji dialektyki³³.

Identyfikacja konkretyzacji i zasady koordynacji została przez Nowaka zakwestionowana zarówno jeśli przez identyczność rozumieć będziemy równoważność, jak i logiczną równoważność. Zasada koordynacji i konkretyzacja nie muszą być identyczne, ponieważ, zdaniem Nowaka, mówią o innych wielkościach. Wypowiedź ta nie jest do końca jasna. Zasada koordynacji ujawnia przecież, jak zmienia się wartość badanej wielkości przy uwzględnieniu zależności wyrażonej w następniku prawa idealizacyjnego oraz wpływu czynnika ubocznego. To samo

dynacji, to jednak ten sposób ujęcia konkretyzacji uznaje Batóg za niewłaściwy z uwagi na brak wyraźnej zależności między następnikami kolejnych twierdzeń, a w szczególności na brak relacji wynikania logicznego.

³¹ T. Batóg, *W sprawie zasad idealizacji i konkretyzacji...*, dz. cyt., s. 71.

³² Por. L. Nowak, *Zasady marksistowskiej filozofii nauki...*, dz. cyt., s. 46.

³³ Por. tenże, *Wykłady z filozofii marksistowskiej*, t. I: *Dialektyka*, Poznań 1976; tenże, *U podstaw dialektyki Marksowskiej. Próba interpretacji kategoriałnej*, Warszawa 1977; tenże, *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, Warszawa 1977; tenże, *Wykłady z filozofii marksistowskiej*, t. II: *Ontologia i epistemologia*, Poznań 1978.

znajduje się w następniku twierdzenia będącego konkretyzacją prawa idealizacyjnego. Zarzut Batoga jest zatem zasadny. Wydaje się, że do podobnego wniosku doszedł również ostatecznie Nowak. W pracy *Zasady marksistowskiej filozofii nauki*³⁴ zasada koordynacji jest jeszcze utrzymana, przy czym pojawiają się bardziej precyzyjne określenia funkcji tworzących tę zasadę. Są to następujące terminy: „poprawka” („predykat korekcyjny”, „funkcja korekcyjna”), wyrażający wpływ czynnika ubocznego na czynnik badany oraz „modyfikator” („predykat modyfikacyjny”), ukazujący łączny wpływ czynnika ubocznego i zależności określonej w twierdzeniu konkretyzowanym. Zauważmy, że również w tej pracy zasada koordynacji nie różni się od twierdzenia będącego konkretyzacją³⁵:

$$(6-6) U(x) \wedge p_1(x) = d_1 \wedge \dots \wedge p_{k-1}(x) = d_{k-1} \wedge p_k(x) = d_k \rightarrow F^{(k)}(x) = f_k(H_1(x), \dots, H_n(x));$$

$$(6-7) U(x) \wedge p_1(x) = d_1 \wedge \dots \wedge p_{k-1}(x) = d_{k-1} \wedge p_k(x) \neq d_k \rightarrow \\ \rightarrow F^{(k-1)}(x) = g_1(f(H_1(x), \dots, H_n(x)), h_1(p_k(x)));$$

$$(6-8) U(x) \wedge p_1(x) = d_1 \wedge \dots \wedge p_{k-1}(x) = d_{k-1} \wedge p^k(x) \neq d_k \rightarrow \\ \rightarrow F^{(k-1)}(x) = g_1(F^{(k)}(x), h_1(p_k(x))).$$

Twierdzenie (6-7), będące konkretyzacją twierdzenia (6-6), wynika logicznie z twierdzeń (6-6) i (6-8). Zwróćmy jednak uwagę, że wobec równości $F^{(k)}(x) = f_k(H_1(x), \dots, H_n(x))$ następniki twierdzeń (6-7) i (6-8) są identyczne, stąd zarzut Batoga również i w tej pracy pozostaje w mocy. Dopiero w książkach *Wykłady z filozofii marksistowskiej* (tom I: *Dialektyka*) oraz *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki* Nowak nie posługuje się terminem „zasada koordynacji”, a termin „modyfikator” zastępuje terminem „funkcja kierunkowa”.

Pozostaje zatem problem zależności pomiędzy twierdzeniem konkretyzowanym a twierdzeniem będącym jego konkretyzacją. O ile można utożsamić zasadę koordynacji z konkretyzacją rozumianą jako twierdzenie, o tyle zarzut Batoga jest zasadny – konkretyzacja wynika z zasady koordynacji, to jest z samej siebie. Twierdzenie będące konkretyzacją jest wtedy, co prawda, wyprowadzane dedukcyjnie, jednak w oparciu o samo to twierdzenie. Oznacza to, że konkretyzacja rozumiana jako procedura poznawcza nie różni się niczym od procedury dedukcji. Omawiany problem nie został przez Nowaka rozjaśniony w pracy *Zasady marksistowskiej filozofii nauki*³⁶. Natomiast w książce *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki* zagadnienie konkretyzacji opisane jest w następujący sposób:

³⁴ Por. tenże, *Zasady marksistowskiej filozofii nauki...*, dz. cyt., s. 43–46.

³⁵ Por. tamże, s. 45–46.

³⁶ Por. tamże, s. 46–48.

Otóż ze zbioru Z^{n-1} konkretyzacji (ściślych lub zdegenerowanych) praw idealizacyjnych Z^n wzbogaconego ewentualnie o prawo określające wprowadzony przez uchylenie n -tego założenia idealizującego czynnik uboczny wyprowadza się znowu twierdzenie T^{n-1}_F ; jest ono konkretyzacją prawa idealizacyjnego T^n_F .

W analogiczny sposób postępuje się dalej – uchyla się założenie $(n-1)$ -sze, konkretyzując (w sposób ściśły lub zdegenerowany) wszystkie twierdzenia ze zbioru Z^{n-1} . Z uzyskanego w ten sposób zbioru Z^{n-2} dedukuje się znowu twierdzenie mówiące o czynniku F – jest nim konkretyzacja T^{n-2}_F twierdzenia T^{n-1}_F . Postępując w ten sposób dalej, badacz nasz dochodzi w końcu – jako że stale są w mocy silne założenia Z. 1 – Z. 4 – do zbioru twierdzeń faktycznych Z^0 , z których dedukuje twierdzenie T^0_F . W ten sposób uzyskuje on na sposób czysto teoretyczny prostą teorię idealizacyjną czynnika F : T^n_F, \dots, T^0_F ³⁷.

W rezultacie zatem badacz tworzy dla danej dziedziny rozważań sekwencję układów twierdzeń:

(Z^n, K^n)
 (Z^{n-1}, K^{n-1})
 (Z^{n-2}, K^{n-2})

 (Z^1, K^1)
 (Z^0, K^0)

która spełnia następujące warunki:

1. Z^n i K^n to zbiory praw idealizacyjnych,
2. twierdzenia wchodzące do zbioru Z^i są logicznie niezależne (tj. niewyprowadzane z siebie wzajemnie); twierdzenia wchodzące do zbioru K^i są konsekwencjami twierdzeń Z^i ,
3. każde twierdzenie ze zbioru Z^i jest (ściśłą lub zdegenerowaną) konkretyzacją jakiegoś twierdzenia ze zbioru Z^{i+1} .

Sekwencję tę nazwiemy **złożoną teorią idealizacyjną**. Para (Z^i, K^i) będzie nazywana **systemem aksjomatycznym i -tego rzędu** tej teorii; przy czym suma zbiorów Z^i, K^i to **twierdzenia** tego systemu, a tezy wchodzące w skład zbioru Z^i to jego **aksjomaty** (albo – **aksjomaty i -tego rzędu** teorii). Układ (Z^n, K^n) to **podstawowy system aksjomatyczny** złożonej teorii idealizacyjnej, albo też – **system aksjomatyczny najwyższego rzędu** tej teorii.

[...] Złożone teorie idealizacyjne występują, jak już wspomniano, w dwóch postaciach: **intuicyjnej** i **formalnej**. W pierwszym okresie rozwoju nauki dojrzałej mamy do czynienia z intuicyjną formą teorii – do zbioru podstawowych aksjomatów zalicza się tylko te prawa, które zyskały status najlepiej uzasadnionych empirycznie, są więc najbardziej oczywiste („intuicyjne”). Następnie jednak zbiór ten zaczyna się wyodrębniać również na podstawie kryteriów formalnych – zalicza się

³⁷ L. Nowak, *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, dz. cyt., s. 117.

doń twierdzenia o największej mocy dedukcyjnej, a więc takie, z których najłatwiej można wydedukować największą liczbę konsekwencji³⁸.

W prostej teorii idealizacyjnej konkretyzacja polega na dedukcyjnym wyprowadzaniu twierdzenia ze zbioru twierdzeń idealizacyjnych znajdujących się na tym samym poziomie istotności (ogólności). Twierdzenie to, zawierające w następniku poprawkę uwzględniającą wpływ danego czynnika ubocznego wraz z czynnikiem głównym na wartość badanego czynnika, jest właśnie konkretyzacją twierdzenia (w szczególności prawa idealizacyjnego) występującego na wyższym poziomie istotności (ogólności). W złożonej teorii idealizacyjnej natomiast dedukcja pojawia się wyłącznie w kontekście wyciągania konsekwencji z twierdzeń idealizacyjnych (aksjomatów) na danym poziomie istotności (horyzontalna konstrukcja teorii). Ponieważ aksjomaty danego rzędu są niezależne logicznie od tych, które występują na odmiennych poziomach istotności, to stosunek pomiędzy następnikami aksjomatów n -tego i $n-1$ -go rzędu jest niejasny – wartość funkcji korekcyjnej nie zależy, a funkcji kierunkowej zależy jedynie częściowo od zależności wyrażonej w następniku prawa idealizacyjnego. Z pewnością zatem nie mamy w procedurze konkretyzacji, o ile w ogóle, do czynienia wyłącznie z dedukcją. Procedura ta jest bardziej złożona, a jej odmienny charakter nie został, przynajmniej w przytoczonych pracach, rozjaśniony w stopniu wystarczającym³⁹.

4. Krytyka wyjaśniania

Tadeusz Batóg analizuje następujący fragment dotyczący modelu wyjaśniania, który został, zdaniem Leszka Nowaka, sformułowany w oparciu o model stosowany przez Karola Marksa w *Kapitale*:

[...] możemy powiedzieć, iż stosowany w *Kapitale* schemat wyjaśniania ma postać następującą:

$$(M) T^k \text{ -| } T^{k-1} \text{ -| } \dots \text{ -| } T^i \text{ -| } T^{i-1} \text{ -| } \dots \text{ -| } T \text{ ~| } T^0 \text{ } \dot{\cup} P \rightarrow E$$

gdzie T^k, \dots, T to prawa idealizacyjne, T^0 to twierdzenie faktualne, P to zdania będące warunkami początkowymi zdania T^0 (lub innymi prawami faktualnymi), zaś E to zdanie wyjaśniane. [...] dla Marksa wyjaśnianie przy pomocy praw fak-

³⁸ Tamże, s. 119–121.

³⁹ Omawiany problem ujawnił się również w ostatniej propozycji teoretycznej L. Nowaka – negatywistycznej metafizyce unitarnej (por. L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. I: *Nicość i istnienie*, Poznań 1998; t. II: *Wieczność i zmiana*, Poznań 2004; t. III: *Enigma i rzeczywistości*, Poznań 2007) i stał się podstawą krytyki, którą przeprowadziłem w pracy *Metodologiczne podstawy negatywistycznej metafizyki unitarnej Leszka Nowaka*, Poznań 2012. Kwestia ta wymaga jednak dalszej refleksji.

tualnych o tyle tylko jest wyjaśnianiem naukowym, o ile owe prawa faktualne zostały z kolei wyjaśnione przy pomocy przyjętych hipotez idealizacyjnych⁴⁰.

Uwagi powyższe prowadzą do wniosku, że zasada wyjaśniania, jaką stosował Marks w *Kapitale*, a więc zasada stanowiąca odpowiedź na pytanie (B) – „W jaki sposób wyjaśnia się zaobserwowane zjawiska przy pomocy tych praw?”⁴¹ – zadane we wstępie do niniejszej pracy, brzmi następująco:

(r_B) w rozwiniętych naukach empirycznych konieczne jest wyjaśnianie według pełnego schematu (M)⁴².

Zdaniem Batoga wystarczy, by badacz chcący respektować zasadę (r_B) do danego prawa faktualnego dodał całkowicie dowolne prawa idealizacyjne, a uzyska tym samym uprawomocnienie prawa faktualnego zgodne z warunkami, które zostały nałożone przez Nowaka w celu osiągnięcia poprawnej konkretyzacji. Jest to konsekwencja błędnej definicji konkretyzacji oraz braku jasnych warunków poprawności wyjaśniania.

Kolejne zastrzeżenie dotyczy niewłaściwej podstawy uprawomocniającej dane twierdzenie. W koncepcji Nowaka podstawą tą, zdaniem Batoga, jest prawo idealizacyjne. To błąd wynikający z jednej strony z nieuwzględniania faktu, iż prawo idealizacyjne nie jest ogólniejsze od prawa faktualnego, a z drugiej – z pomniejszania roli, jaką w nauce odgrywa indukcja.

Zarzut pierwszy wydaje się zasadny jedynie częściowo. Z definicji konkretyzacji⁴³ wnosimy, że prawo idealizacyjne i jego konkretyzacja są zgodne zarówno w poprzednikach (z wyjątkiem uchylanego założenia idealizującego), jak i w następnikach (w zakresie zależności wskazanej w prawie idealizacyjnym) – prawo idealizacyjne nie może zatem być dobrane w sposób całkowicie arbitralny, a przynajmniej można by oczekiwać, iż środowisko naukowe zabieg tego typu po prostu by odrzuciło. Zasadnym zarzutem jest natomiast brak w pracach *U podstaw Marksowskiej metodologii nauk* oraz *Model ekonomiczny* wyraźnych kryteriów poprawności wyjaśniania. *Explicite* są one zamieszczone dopiero w książkach *Zasady marksistowskiej filozofii nauki*⁴⁴, a przede wszystkim we *Wstępie do idealizacyjnej teorii nauki*⁴⁵. Chodzi o następujące postulaty: empiryczności wyjaśniania, zakaz wyjaśniania *ad hoc*, esencjalności wyjaśniania, prostoty, zakaz reifikacji oraz zakaz arbitralnej idealizacji. Dopiero ten zestaw założeń wraz z definicją

⁴⁰ L. Nowak, *U podstaw Marksowskiej...*, dz. cyt., s. 145.

⁴¹ Tamże, s. 8.

⁴² Tamże, s. 46.

⁴³ Tamże, s. 138–140.

⁴⁴ Por. L. Nowak, *Zasady marksistowskiej filozofii nauki...*, dz. cyt., s. 55–61, 69–71.

⁴⁵ Por. tenże, *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, dz. cyt., s. 97–105.

konkretyzacji pozwala na takie wyjaśnianie, opierające się na prawach idealizacyjnych, które nie jest całkowicie arbitralne.

Zarzut drugi wydaje się natomiast chybiony w obu punktach. Nowak uważał, że to prawo idealizacyjne jest ogólniejsze od jego konkretyzacji, co stanowiło podstawę dla możliwości dedukcyjnego wyprowadzenia konkretyzacji z prawa idealizacyjnego oraz dla teoretycznego uprawomocnienia (wyjaśnienia) twierdzenia faktualnego. By ukazać stosunek Nowaka do indukcji i roli, jaką pełni ona w nauce, warto przytoczyć następujące fragmenty:

Formułując rzecz w przyjętym w metodologii współczesnej języku, możemy stwierdzić, że Engels przyjmował następujący metodologiczny model nauk przyrodniczych: (1) twierdzeniami bazowymi tych nauk są zdania obserwacyjne – nie są one ostatecznymi przesłankami nauk przyrodniczych, gdyż mogą być odwołane w razie odwołania teorii przez nie zakładanej; wszelka obserwacja jest bowiem obserwacją w świetle pewnej teorii; (2) twierdzeniami pozabazowymi przyrodoznawstwa są prawa, które zawsze mają charakter hipotetyczny; (3) prawa te sprawdzane są poprzez konfrontację z doświadczeniem, które przesądza o eliminacji pewnych hipotez i o korektach, jakie wnieść trzeba do sformułowania innych [...]; (4) różnica pomiędzy empirycznym przyrodoznawstwem a spekulacjami pozanaukowymi polega na tym, że twierdzenia pierwszego można sprawdzić doświadczalnie, podczas kiedy drugie niedostępne są empirycznej kontroli⁴⁶.

[...] do tez (1)-(4) Engelsowskiego modelu przyrodoznawstwa dołączyć należy tezę: (5) podstawowym rodzajem pozabazowych twierdzeń przyrodoznawstwa są prawa idealizacyjne⁴⁷.

Przyrodoznawstwo dysponuje zatem dwoma podstawowymi rodzajami twierdzeń: bazowymi (obserwacyjnymi), które zdobywane są na drodze indukcji, oraz pozabazowymi (teoretycznymi), będącymi konstruktami poznawczymi. Prawa idealizacyjne są, co prawda, ostatecznymi przesłankami nauk przyrodniczych, ale o eliminacji lub przeformułowaniu pewnych hipotez decyduje między innymi obserwacja, a tym samym indukcja. Rzecz w tym, że prawo idealizacyjne nie jest i nie może być uogólnieniem indukcyjnym (dotyczy – stosując przyjętą w cytowanej pracy terminologię – typów idealnych). Indukcja jest jednak niezbędna do wstępnego nagromadzenia wiedzy oraz do empirycznej sprawdzalności bezpośredniej twierdzeń faktualnych (aproksymacyjnych) i pośredniej twierdzeń idealizacyjnych.

⁴⁶ Tenże, *U podstaw Marksowskiej...*, dz. cyt., s. 198–199.

⁴⁷ Tamże, s. 200.

5. Propozycja teoretyczna Batoga i jej krytyka

Przeprowadzona przez Tadeusza Batoga krytyka opracowanej przez Leszka Nowaka metody idealizacji i konkretyzacji stała się pretekstem do zaproponowania własnego ujęcia tego zagadnienia. W artykule *W sprawie zasad idealizacji i konkretyzacji* Batóg opracował w zarysie zagadnienie prawa idealizacyjnego i konkretyzacji.

W związku z krytyką koncepcji twierdzeń idealizacyjnych w ujęciu Nowaka zasadniczym problemem stało się dla Batoga wyrugowanie spośród możliwych twierdzeń idealizacyjnych tych, które są niedorzeczne. W tym celu wprowadził Batóg dwa pojęcia: ogólniejsze pojęcie implikacji idealizacyjnej oraz bardziej szczegółowe pojęcie prawa idealizacyjnego, przy czym implikacjami idealizacyjnymi mogą być zarówno twierdzenia słuszne (to jest prawa idealizacyjne), jak i niedorzeczne.

Implikacja idealizacyjna została określona w następujący sposób:

Zdanie A nazywamy **implikacją idealizacyjną** na gruncie teorii T oraz ze względu na warunki idealizujące B_1, \dots, B_n wtedy i tylko wtedy, gdy B_1, \dots, B_n są formułami zdaniowymi teorii T oraz istnieją takie formuły zdaniowe C, D tej teorii, że

$$(14) \quad A = \text{'}\forall (C \wedge B_1 \wedge \dots \wedge B_n \rightarrow D)\text{'}$$

lub

$$(15) \quad A = \text{'}\forall (B_1 \wedge \dots \wedge B_n \rightarrow D)\text{'}$$

oraz

$$(a) \quad \text{'}\exists (C)\text{'} \in T;$$

$$(b) \quad \text{'}\sim\forall(D)\text{'} \in T;$$

$$(c) \quad \text{dla wszystkich } i \leq n, \text{'}\sim\exists (B_i)\text{'} \in T;$$

$$(d) \quad \text{zbiór warunków } B_1, \dots, B_n \text{ jest niesprzeczny.}$$

Jeżeli A ma postać podaną w (14), to można mówić, że A jest implikacją idealizacyjną z warunkiem realistycznym C . Jeżeli zaś A ma postać podaną w (15), to można mówić, że A jest implikacją idealizacyjną bez warunku realistycznego.

Mówimy, że A jest implikacją idealizacyjną na gruncie teorii T wtedy i tylko wtedy, gdy istnieją takie B_1, \dots, B_n , że A jest implikacją idealizacyjną na gruncie teorii T oraz ze względu na warunki idealizujące B_1, \dots, B_n ⁴⁸.

Powyższa definicja ma charakter syntaktyczny, i zdaniem jej autora z wyjątkiem punktu (d) obejmuje ona warunki zgodne z tymi, które postulował Leszek Nowak: twierdzenie ma postać okresu warunkowego, warunek realistyczny – o ile występuje w implikacji – należy do teorii wyjściowej T , nie każdy następnik jest formułą zdaniową teorii T oraz żaden warunek idealizujący nie jest częścią teorii T . Definicja ta prowadzi do wniosku, że uznanie danej teorii T pociąga za sobą

⁴⁸ T. Batóg, *W sprawie zasad idealizacji i konkretyzacji...*, dz. cyt., s. 74–75.

prawdziwość implikacji idealizacyjnych. Nie powstaje tym samym problem ich sprawdzalności, a jedynie konieczność rozstrzygnięcia, czy dane implikacje idealizacyjne są prawami idealizacyjnymi.

Kryterium rozstrzygające powyższą kwestię wiedzie poprzez zaproponowanie ogólnego określenia pojęcia konkretyzacji. W tym miejscu pojawia się ówczesna deklaracja Batoga: „tu pojawia się trudność zasadnicza, której nie potrafimy pokonać w sposób zadowalający. Nie widzę mianowicie żadnej możliwości określenia ogólnego pojęcia konkretyzacji”⁴⁹. Wyodrębnienie spośród implikacji idealizacyjnych praw nie może bowiem mieć charakteru formalnego; to właśnie możliwe do przeprowadzenia konkretyzacje decydują o tym, że dane twierdzenie idealizacyjne nie jest niedorzeczne.

Konkretyzację – wbrew postulatowi Nowaka – rozumie Batóg jako uogólnienie i pomimo wcześniejszej deklaracji proponuje następujące jej określenie:

Konkretyzacją implikacji idealizacyjnej o postaci (16) [$C \wedge p_1(x) = d_1 \wedge \dots \wedge p_n(x) = d_n \wedge \dots \wedge p_n(x) = d_n \rightarrow F(x) = H(x)$] na gruncie teorii T oraz ze względu na warunek idealizujący $p_1(x) = d_1$ nazywamy domknięcie generalne formuły

$$(17) \quad C \wedge p_1(x) = d_1 \wedge \dots \wedge p_{i-1}(x) = d_{i-1} \wedge p_{i+1}(x) = d_{i+1} \wedge \dots \wedge p_n(x) = d_n \rightarrow K(x, p_1(x)) = L(x, p_1(x)),$$

w której K i L są funkcjami rzeczywistymi takimi, że równości

$$(18) \quad K(x, d_i) = F(x), \quad L(x, d_i) = H(x)$$

są logicznymi konsekwencjami pewnego skończonego zbioru T' zawartego w T , lecz niezawierającego wśród swych konsekwencji żadnego ze zdań

$$\sim \exists x (p_i(x) = d_i), \text{ dla wszystkich } i \leq n^{50}.$$

Powyzsza definicja zdaniem Batoga różni się od propozycji Nowaka w trzech punktach:

- 1) równości w następniku twierdzenia (17) są elementami podteorii T' , która nie obejmuje twierdzeń o niespełnianiu przez jakąkolwiek klasę przedmiotów warunków idealizujących; innymi słowy: wartość funkcji występujących w następniku konkretyzacji zależna jest od funkcji $p_i(x)$ niezależnie od tego, czy warunki idealizujące są niespełniane;
- 2) w ramach konkretyzacji warunek idealizujący zostaje usunięty z poprzednika, podczas gdy w ujęciu Nowaka zastępowany był jego negacją;
- 3) konkretyzacja przebiega w powyższej definicji względem dowolnego warunku idealizującego, natomiast w propozycji Leszka Nowaka kolejność znoszenia warunków idealizujących była ściśle określona, co związane było z przyjmowaną hipotetycznie przez badacza hierarchią ważności czynników.

⁴⁹ Tamże, s. 75.

⁵⁰ Tamże, s. 76.

Listę powyższą należałoby uzupełnić jeszcze o jeden punkt – oto prawo idealizacyjne jest konsekwencją podteorii T' poszerzonej o jego konkretyzację⁵¹, tymczasem twierdzenie idealizacyjne na gruncie koncepcji Nowaka jest konsekwencją wiedzy wyjściowej poszerzonej o zasadę koordynacji.

Oprócz wyżej omówionego określenia konkretyzacji wprowadza Batóg jeszcze pojęcie konkretyzacji zupełnej, dotyczące konkretyzacji uwzględniającej dowolną ilość warunków idealizujących⁵², oraz pojęcie konkretyzacji ograniczonej, wyrażające taki sposób rozumienia konkretyzacji, w którym warunki idealizujące są zastępowane odpowiednimi warunkami realistycznymi⁵³. Konkretyzacje te nie są przy tym zwykle twierdzeniami teorii wyjściowej T . Mogą ją poszerzyć jako nowe aksjomaty, o ile zostaną sprawdzone empirycznie z wynikiem pozytywnym. Weryfikacja ta nie ma jednak żadnego wpływu na prawdziwość owych twierdzeń, stąd jako odpowiednik zasady idealizacji Nowaka proponuje Batóg następujące określenie prawa idealizacyjnego:

Implikacja idealizacyjna na gruncie teorii T mająca postać (16) jest **prawem idealizacyjnym** teorii T wtedy i tylko wtedy, gdy implikacja ta jest zdaniem ściśle ogólnym oraz istnieje przynajmniej jedna prawdziwa (w standardowym modelu teorii T) konkretyzacja zupełna lub ograniczona tej implikacji na gruncie teorii T ⁵⁴.

Definicja ta nie znajduje jednak uznania u jej autora, ponieważ dopuszcza sytuację, by prawami idealizacyjnymi były twierdzenia ograniczone uznające takie warunki zawężające ich stosowalność, że należałoby je uznać za niedorzeczne, a ponadto umożliwia ona dla niemal każdego niedorzecznego twierdzenia idealizacyjnego znalezienie prawdziwej konkretyzacji zupełnej⁵⁵.

Ostatecznie zatem rozważania Batoga prowadzą do wniosku, że konkretyzowalność nie może być – wbrew temu, co zdaniem Batoga twierdził Nowak – kryterium pozwalającym na wyróżnienie praw idealizacyjnych spośród twierdzeń idealizacyjnych. Problem konkretyzacji, rozumiany przez poznańskiego logika jako zagadnienie jednolitego uporządkowania wnioskowań indukcyjnych, nie może zostać w pełni rozstrzygnięty metodami ścisłymi.

Krytyka Nowaka propozycji teoretycznej Batoga skupia się wokół dwóch zagadnień. Po pierwsze, chodzi o postulat wyrugowania z nauki wszelkich konstruktów poznawczych (w szczególności typów idealnych), z wyjątkiem matematycznych i logicznych, a po drugie, uznanie uogólniania twierdzeń obserwa-

⁵¹ Por. tamże, s. 78.

⁵² Por. tamże, s. 77.

⁵³ Por. tamże, s. 78.

⁵⁴ Tamże, s. 79.

⁵⁵ Por. tamże, s. 79–80.

cyjnych za naczelną procedurę naukową. Postulat pierwszy prowadzi, zdaniem Nowaka, do uznania twierdzeń idealizacyjnych za twierdzenia zawsze prawdziwe, dotyczące obiektów empirycznych podlegających rozmaitym wpływom, przez co nie ich sprawdzanie, lecz rozstrzygnięcie, które z nich są słuszne, jest zasadniczym problemem Batoga. Radykalne ograniczenie konstruktów poznawczych skutkowałoby brakiem postępu w nauce, a niewątpliwa prawdziwość twierdzeń idealizacyjnych prowadziłaby do zaniechania przeprowadzania eksperymentów. Konsekwencje te, wraz z nierozwiązanym zagadnieniem rozstrzygalności, byłyby oczywiście nie do przyjęcia.

Postulat drugi natomiast prowadzi do uznania konkretyzacji za szczególny rodzaj uogólniania, a w konsekwencji twierdzenia idealizacyjne są szczególnymi przypadkami tez faktualnych uwzględniającymi pewne warunki graniczne. Niejasna jest przy tym rola eksplanacyjna twierdzeń idealizacyjnych. Uznanie procedury konkretyzacji za rodzaj uogólniania uniemożliwia, zdaniem Nowaka, zrozumienie zaksjomatyzowanych teorii naukowych – aksjomat byłby zarówno konsekwencją swojej konkretyzacji, jak i jej racją. Ponadto twierdzenia idealizacyjne należałoby uznać za empirycznie sprawdzalne (co jest niezgodne z jedną z konsekwencji postulatu pierwszego) i uzasadniane ostatecznie przez twierdzenia obserwacyjne.

Punkt niniejszy jasno ukazuje główne punkty sporne obydwu uczonych. Pierwszy, jak sądzę ogólniejszy, dotyczy znaczenia „narzędzi teoretycznych” innych niż matematyczne i logiczne dla efektywnego przeprowadzania procedur badawczych oraz stosunku owych narzędzi do procedur empirycznych. Drugi, bardziej szczegółowy, odnosi się do znaczenia indukcji jako metody uprawomocniającej twierdzenia naukowe. Nie sposób, oczywiście, jednoznacznie rozstrzygnąć, która z proponowanych perspektyw metanaukowych jest prawdziwa. Bezsporna jest natomiast doniosłość przedstawionych argumentów Batoga i Nowaka wspierających zajmowane stanowisko.

Uwagi końcowe

Niniejszy artykuł miał na celu ukazanie trudności, które współtwórca poznańskiej szkoły metodologicznej Leszek Nowak musiał przezwyciężyć, opracowując własne ujęcie metody idealizacji i konkretyzacji. Choć zarzuty sformułowane przez Tadeusza Batoga dotyczą pierwszych monografii Nowaka z zakresu metodologii, to ich znaczenie, przynajmniej częściowo, wydaje się nadal aktualne. Dotyczy to głównie natury procedury konkretyzacji, której postulowany przez Nowaka dedukcyjny charakter nie został rozjaśniony również we wspomnianych w artykule publikacjach późniejszych. Być może intuicja Batoga, jakkolwiek przychyłalbym się raczej do rozstrzygnięcia autora *Wstępu do idealizacyjnej teorii na-*

uki w zakresie ogólniejszego charakteru praw idealizacyjnych, jest nader trafna – konkretyzacja nie jest procedurą, którą można w pełni precyzyjnie ująć. W racjonalnym postępowaniu badacza musi być przecież przestrzeń na jego talent. I jakkolwiek metodologia może – a nawet powinna – dostarczać ogólnych ram opisujących efektywne procedury badawcze, to jednak winna również pozostawiać miejsce na „intuicję” badacza, a w szczególności – jego geniusz.

From the history of Poznań methodological school. Tadeusz Batoga’s critic of specification

This paper aims to present difficulties encountered by Nowak, who was the co-founder of Poznań methodological school, which had to be overcome by him presenting his own point of view on idealising and specification method. Although the accusations formed by Batoga refer to Nowak’s first monographs in the field of methodology, still their meaning seems to be valid to a certain degree. It relates mainly to the nature and procedure of specification, which deductive character called by Nowak has not been clarified still in his later publications mentioned in this article as well.

KRZYSZTOF BRZECHCZYN

Wymiar cywilizacyjny nie-Marksowskiego materializmu historycznego

Rekapitulacja dotychczasowych ujęć i próba rozwinięcia

I. Wstęp

Często wysuwanym zarzutem wobec nie-Marksowskiego materializmu historycznego jest eksponowanie w nim konfliktogennych (antagonicystycznych) wymiarów procesu historycznego i niemal całkowite ignorowanie cywilizacyjnego wymiaru¹. W taki też sposób odczytywana była trzytomowa praca *U podstaw teorii socjalizmu* Leszka Nowaka i sama teoria nie-Marksowskiego materializmu historycznego². Sam jej autor był natomiast świadomy znaczenia cywilizacyjnej strony procesu historycznego. Jak pisał:

Rzecz w tym, iż na rozwój społeczny składają się dwa wymiary – klasowy (w rozumieniu klas ekonomicznych, politycznych i kulturowych) oraz cywilizacyjny (odpowiednio w tych trzech wymiarach). Produkcja poza tym, iż jest terenem konfliktu społecznego – poprawia warunki życiowe ludzi. Polityka poza tym, iż jest terenem starć o wpływy – kształtuje trwałe instytucje, nawyki, tradycje. Kultura poza tym, iż jest terenem rywalizacji o dostęp do cudzych umysłów – wytwarza wartości. I choć koncentracja wyłącznie na wymiarze cywilizacyjnym może być słusznie określona jako jedna z typowych form myślenia ideologicznego, tym niemniej faktem jest, iż wymiar ten wywiera poważny wpływ na rozwój

¹ „Niemał” nie oznacza jednak, że zupełnie. W modelu pierwszym społeczeństwa klasowego uwzględniało się mechanizmy dostosowawcze organizacji produkcji do osiągniętego poziomu technologicznego czy wpływ postępu technologicznego. Te czynniki cywilizacyjne rozpatrywało się głównie ze względu na ich wpływ na dynamikę walki klasowej. L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, t. I *Własność i władza*, Poznań 1991.

² P. Przybysz, *Pochwała metody*, „Czas Kultury” 1992, nr 1–2, s. 51. Por. kontrowersję pomiędzy Wojciechem Krysztofiakiem a Kornelem Morawieckim w: *Realny socjalizm – „Solidarność” – kapitalizm. Wokół myśli politycznej Leszka Nowaka*, red. K. Brzechczyn, Poznań 2013, s. 63–64, 67–68.

społeczny i winien być wzięty pod uwagę w jakimś momencie rozbudowy całościowej konstrukcji teoretycznej³.

Tymczasem brak wyraźniejszego uchwycenia cywilizacyjnych wymiarów życia społecznego w obecnym kształcie nie-Marksowskiego materializmu nie oznacza, że w ramach tej koncepcji nie podjęto w ogóle jakichś prób konceptualizacji tego wymiaru życia społecznego.

Celem niniejszego artykułu jest rekapitulacja dotychczasowych prób podejmowanych w tym kierunku (rozdział II) oraz wskazanie na pewien sposób rozwinięcia (rozdział III) zakładanej teorii. W tym celu w rozdziale tym zmodyfikuję typologię praktyk społecznych oraz wykorzystując opracowaną przeze mnie typologię społeczeństw w nie-Marksowskim materializmie historycznym, zastanowię się, w jakim typie struktury klasowej dany typ praktyki społecznej ma największą szansę upowszechnienia się. W rozdziale IV wyeksplikuję pojęcia równowagi i nierównowagi ekologicznej, określając wpływ na upowszechnienie struktur klasowych danego typu i pośrednio – danej praktyki społecznej.

II. Wymiar cywilizacyjny nie-Marksowskiego materializmu historycznego. Przegląd dotychczasowych ujęć

Zapowiadany w tytule przegląd ogranicza się w zasadzie do dwóch najważniejszych artykułów. Pomija się w nim natomiast uwagi czynione przy innych okazjach. Pierwszym z nich będzie artykuł Grzegorza Tomczaka *Modele zaburzonego rozwoju społecznego: katastrofa i załamanie*, w którym autor rozpatrywał wpływ zapaści ekonomicznej na rozwój społeczny⁴. W planie ekonomiczno-społecznym Tomczak lokował zapaść ekonomiczną pomiędzy kryzysem – pojmowanym jako niezaspokojenie historycznie ukształtowanych potrzeb społeczeństwa a kataklizmem, przez który pojmował „gwałtowny spadek poziomu środków gwarantujących przetrwanie biologiczne”⁵. W rezultacie zapaści ekonomicznej następuje spadek produkcji działu II gospodarki poniżej progu reprodukcji siły roboczej określanej jako wartość środków przeznaczanych na odtworzenie siły roboczej. W zależności od tempa i czasu trwania autor wyróżnił cztery typy zapaści ekonomicznej:

- katastrofa – gwałtowna i długotrwała;
- wstrząs – gwałtowna i krótkotrwała;

³ L. Nowak, *Efekt kresowy w procesie historycznym*, [w:] *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, red. P. Przybysz, L. Nowak, Poznań 1997, s. 310.

⁴ G. Tomczak, *Modele zaburzonego rozwoju społecznego: katastrofa i załamanie*, [w:] *Klasy – światopogląd – idealizacja*, red. P. Buczkowski, A. Klawiter, Warszawa-Poznań 1985, s. 47–70.

⁵ Tamże, s. 49.

- upadek – stopniowa i długotrwała;
- załamanie – stopniowa i krótkotrwała.

Autor w omawianym artykule szczegółowo rozpatrywał wpływ załamania i katastrofy ekonomicznej na rozwój społeczeństwa ekonomicznego (z dwoma klasami właścicieli i bezpośrednich producentów) i społeczeństwa polityczno-ekonomicznego (z klasą władców, właścicieli i klasą ludową), konkretyzując odnośne modele w nie-Marksowskim materializmie historycznym. Najważniejszą konkluzją tych poprawek było przekonanie, iż:

zapaść ekonomiczna jest czynnikiem wzmacniającym władzę, gdyż wystąpienie zapaści ekonomicznej powoduje wzrost znaczenia środków przymusu będących w dyspozycji klasy władców. Doprowadza to do dominacji momentu politycznego nad ekonomicznym, co w rezultacie prowadzi w wielu przypadkach do następującej z koniecznością historyczną totalitaryzacji. [...] Nie jest też chyba przypadkiem, iż [...] systemy totalitarne powstawały w warunkach określanych mianem głębokich kryzysów ekonomicznych, które w świetle [przyjętej – K.B.] terminologii [...] zaliczyć trzeba do jednego z wymienionych typów zapaści ekonomicznej⁶.

Drugim jest artykuł autorstwa Leszka Nowaka, który wprowadził efekt kresowy do opracowanej przez siebie teorii procesu historycznego. Efekt ten polegać ma na tym, że „postępowanie kierowane interesem własnym rywalizujących stron doprowadza w pewnych szczególnych warunkach do tego, iż czyni bezprzedmiotowym sam mechanizm konkurencyjny; w rezultacie dotychczasowi rywale wytraciwszy opozycyjne interesy zaczynają postępować odpowiednio do interesu wspólnego”⁷. Wymaga to bliższego określenia praktyki społecznej. Według tego autora dane są pewne warunki pierwotne (zasoby) względem danej praktyki społecznej, które nie zostały przez nią wytworzone, lecz są przekształcane przez daną praktykę społeczną – w warunki końcowe (wytwory)⁸. Najpopularniejsza jest **liberalistyczna** praktyka społeczna. Charakteryzuje się ona nieograniczoną liczbą uczestników oraz maksymalizacją celów indywidualnych zamiast grupowych (wspólnotowych). **Totalitaryzacja** praktyki społecznej według Leszka Nowaka polega na takim ograniczeniu liczby uczestników danej praktyki społecznej, że prowadzi to do spadku jej efektywności. W rezultacie problem wyczerpywania się zasobów zostaje samoistnie rozwiązany. Autor ten wyróżniał ponadto **solidarystyczną** praktykę społeczną polegającą na utrzymaniu nieograniczonej liczby jej uczestników, którzy jednak maksymalizują nie cele indywidualne, lecz wspólnotowe.

⁶ Tamże, s. 70.

⁷ L. Nowak, *Efekt kresowy...*, dz. cyt., s. 312.

⁸ Tamże, s. 312–317.

III. Typy praktyki społecznej a typy struktury klasowej

Warto zauważyć, że wyróżnione przez Leszka Nowaka dwa kryteria: rodzaj maksymalizowanego celu oraz liczba uczestników praktyki społecznej danego typu są od siebie niezależne. Jeżeli je skrzyżujemy, zamiast trzech otrzymamy cztery typy praktyki społecznej. Pod pojęciem praktyki społecznej rozumiem praktykę społeczno-gospodarczą, która w największym stopniu doprowadza do przekształcenia środowiska naturalnego.

Według pierwszego kryterium możliwe jest wyróżnienie praktyk społecznych, które narzucają ograniczenia na zbiór ich uczestników, oraz takich, które takich ograniczeń nie narzucają. Według drugiego kryterium jednostki mogą maksymalizować indywidualne cele, optymalizując cele wspólnotowe. Może zachodzić też sytuacja odwrotna, w której jednostki satysfakcjonują preferencje indywidualne, a maksymalizują wspólnotowe. Krzyżując te dwa kryteria, otrzymujemy cztery warianty rozwoju społecznego:

Liczba uczestników praktyki społecznej / rodzaj realizowanych celów	Nieograniczona	Ograniczona
indywidualne	liberalistyczna (i)	etatystyczna (ii)
wspólnotowe	solidarystyczna (iii)	korporacjonistyczna (iv)

Pozwala to wyróżnić – obok wspomnianych przez Leszka Nowaka liberalistycznej, solidarystycznej i etatystycznej praktyki społecznej – dodatkową odmianę – korporacjonistyczną. Przedstawmy charakterystykę poszczególnych typów praktyki społecznej. Jej liberalny wariant można scharakteryzować w następujący sposób:

- (i) nie istnieją żadne ograniczenia co do zbioru podmiotów możliwej praktyki społecznej,
- (ii) podmioty danej praktyki maksymalizują swoje partykularne interesy (jednostkowe lub grupowe),
- (iii) w kolejnych stadiach danej praktyki społecznej utrzymują się ci, którzy okazują się najsprawniejsi w maksymalizacji swych własnych efektów rzeczowych (pomnażaniu wpływów, zysku, panowania duchowego).

Historycznym przykładem systemu, w którym te zasady zostały spełnione w najwyższym stopniu, jest euroatlantycki kapitalizm. Największą zaletą liberalnego rozwoju cywilizacyjnego jest właśnie jego efektywność. Efektywność ta zmniejsza się, gdy zasoby środowiska naturalnego, na których opiera się dana praktyka społeczna, zbliżają się do wyczerpania. Wówczas albo ulegają zmianie zasady realizacji danej praktyki społecznej, albo dana praktyka zanika, prowadząc do destrukcji systemu społecznego. Trzy kolejne typy praktyki społeczno-

-gospodarczej charakteryzują się mniejszą efektywnością. Jest to praktyka etatystyczna, solidarystyczna i korporacjonistyczna.

Charakterystycznymi cechami rozwoju etatystycznego są:

- (i) ograniczenia narzucone na zbiór uczestników praktyki społecznej,
- (ii) jej uczestnicy maksymalizują swoje cele indywidualne,
- (iii) w kolejnych stadiach danej praktyki społecznej utrzymują się ci, którzy okazują się najsprawniejsi w maksymalizacji swych własnych efektów rzeczowych.

Historycznym przykładem tego typu systemu społecznego może być system trój-panowania klasowego (tzw. realny socjalizm), w którym trójwładza, interweniując w życie ekonomiczne, ograniczała efektywność gospodarki.

Charakterystycznymi cechami rozwoju solidarystycznego są:

- (i) brak restrykcji narzuconych na zbiór uczestników danej praktyki społecznej,
- (ii) uczestnicy maksymalizują cele wspólnotowe,
- (iii) w kolejnych stadiach danej praktyki społecznej utrzymują się ci, którzy są najsprawniejsi w maksymalizacji celów wspólnotowych i satysfakcjonowaniu celów indywidualnych.

Ten rodzaj praktyki społecznej – o ile wiadomo – nie został dotąd zrealizowany.

Charakterystycznymi cechami rozwoju korporacjonistycznego są:

- (i) restrykcje narzucone są na liczbę uczestników danej praktyki społecznej;
- (ii) maksymalizacja celów wspólnotowych przez uczestników danej praktyki społecznej;
- (iii) w kolejnych stadiach danej praktyki społecznej utrzymują się ci, którzy są najsprawniejsi w maksymalizacji celów wspólnotowych i satysfakcjonowaniu celów indywidualnych.

Do tego typu praktyki społecznej należała organizacja cechowa w średnio-wiecznych miastach, która decydowała o liczbie wyzwolonych czeladników, a wielkość i cena produkcji warsztatu rzemieślniczego była określona przez cech, do którego przynależność była obowiązkowa. Regulacje cechowe były wzmacniane przez więzy rodzinne, obyczaj i tradycję oraz kult religijny – każdy cech miał swojego patrona.

Wyróżnione typy praktyk społecznych nie są realizowane w społecznej puście, lecz pojawiają się w pewnym społecznym kontekście. Ten kontekst zostanie najlepiej oddany dzięki przedstawieniu rozwiniętej typologii struktur klasowych w nie-Marksowskim materializmie historycznym⁹.

⁹ K. Brzechczyn, *O wielości linii rozwojowych w procesie historyczny. Próba interpretacji ewolucji społeczeństwa meksykańskiego*, Poznań 2004, s. 73–86.

Typologia ta opiera się na założeniu, że podziały klasowe istnieją nie tylko w gospodarce, ale spontanicznie pojawiają się w innych sferach ludzkiej aktywności, takich jak polityka i kultura. Na poziomie materialnym życia politycznego wyróżnić można środki przymusu. Stosunek do nich wyznacza podział na dwie zbiorowości ludzkie: klasę władców, która decyduje o przeznaczeniu środków przymusu, oraz pozbawioną takich możliwości klasę obywatelską. Analogiczną strukturę wewnętrzną posiada życie ekonomiczne. Tutaj także na poziomie materialnym można wyróżnić środki produkcji, które wyznaczają podział na klasę właścicieli oraz bezpośrednich producentów. W kulturze poziom materialny stanowią środki produkcji duchowej – np. maszyny drukarskie, radio, telewizja itd. Stosunek do nich wyznacza podział na dwie klasy społeczne: kapłanów, którzy określają przeznaczenie środków produkcji duchowej, oraz wiernych pozbawionych tego wpływu.

Dokonany podział życia społecznego pozwala zatem wyróżnić trzy odrębne i autonomiczne typy podziałów klasowych. W życiu politycznym klasa władców, dysponując środkami przymusu, powiększa globalną sferę wpływów, ograniczając autonomię obywateli. W życiu gospodarczym dysponowanie środkami produkcji pozwala klasie właścicieli maksymalizować produkt dodatkowy kosztem dochodów bezpośrednich producentów. Natomiast w kulturze monopol dysponowania środkami produkcji duchowej pozwala kastom kapłańskim na pogłębianie swego panowania duchowego i ograniczanie autonomii wiernych. Antagonizmy społeczne oparte na nierównym dostępie do materialnych środków społecznych (przymusu, produkcji i indoktrynacji) w każdej z trzech dziedzin życia społecznego mają więc autonomiczny charakter. Podziały klasowe z sąsiednich sfer życia społecznego mogą je jedynie osłabiać bądź wzmacniać. Podziały klasowe mogą się też kumulować i np. jedna i ta sama klasa społeczna, aby powiększyć swoją moc społeczną, może przejąć dyspozycję środkami przymusu i produkcji bądź przymusu i produkcji duchowej.

Typ i poziom kumulacji podziałów klasowych jest podstawą typologii społeczeństw zbudowanej przeze mnie w ramach n-Mmh. W tym miejscu przedstawię jej uproszczony wariant opierający się na dwóch kryteriach:

- (i) jaki typ interesu klasowego jest dominujący w danym społeczeństwie;
- (ii) jaki jest poziom kumulacji podziałów klasowych, a mianowicie czy klasa dominująca jest klasą pojedynczą, podwójną czy potrójną.

Przedstawmy te kryteria bardziej szczegółowo. W wypadku społeczeństw klasowych (trójmomentowych) i społeczeństw z klasami podwójnymi (dwu-momentowych) zastosowanie kryterium (i) prowadzi do wyróżnienia dominującej klasy potentatów społecznych. W przypadku społeczeństw jednomomentowych, w których jedna i ta sama klasa społeczna, kontrolując środki przymusu, pro-

dukcji i indoktrynacji, jest w stanie maksymalizować regulację władczą, produkt dodatkowy lub panowanie duchowe, kryterium to prowadzi do wyróżnienia priorytetowego dla klasy potrójnej interesu klasowego.

Dominacja klasy A nad klasą B oznacza, że interes społeczny klasy A przeważa nad interesem społecznym klasy B, a więc w razie konfliktu interesów w długim okresie czasu maksymalizowany jest interes klasy A. Klasą główną w danym społeczeństwie nazwiemy taką klasę społeczną, która dominuje w ten sposób nad pozostałymi klasami: w sytuacji konfliktu interesów z innymi klasami społecznymi w długotrwałej perspektywie czasowej maksymalizowany jest interes społeczny klasy głównej.

Priorytet interesu klasowego A nad interesem klasowym B oznacza, że w sytuacji, w której maksymalizacja interesu B wyklucza maksymalizację interesu A, w długotrwałej perspektywie czasowej maksymalizowany jest interes A. Innymi słowy, interes klasowy B jest instrumentalnie podporządkowany maksymalizacji interesu społecznego A. Nadrzędnym interesem klasowym w danym społeczeństwie realizowanym przez potrójną klasę potentatów społecznych będzie zatem ten interes klasowy, który ma tak rozumiany priorytet nad dwoma pozostałymi – nazwijmy je – pochodnymi interesami klasowymi.

W zależności od tego, jaki typ interesu klasowego – maksymalizacja regulacji władczej, produktu dodatkowego czy panowania duchowego – ma priorytet w realizacji przez poszczególne klasy potentatów społecznych, wyróżniamy odpowiednio społeczeństwo typu politycznego, ekonomicznego i hierokratycznego.

Jedna i ta sama klasa główna potentatów społecznych może łączyć dyspozycję środkami materialnymi dwóch (np. środkami produkcji i środkami przymusu) lub trzech rodzajów (np. środkami przymusu, produkcji i indoktrynacji). Trzeba więc wyróżnić pojedyncze (np. władców), podwójne (np. władców-właścicieli) lub potrójne (np. władców-właścicieli-kapłanów) klasy społeczne. Stanowi to drugie kryterium prezentowanej typologii. W zależności od stopnia kumulacji podziałów klasowych poszczególne typy społeczne mogą wystąpić w odmianie: trójmomentowej (społeczeństwa klasowe), dwumomentowej i jednomomentowej (dwie ostatnie określane są łącznie mianem społeczeństw supraklasowych). Klasa główna zatem może być klasą pojedynczą (odmiana trójmomentowa danego typu społeczeństwa), klasą podwójną, np. łączyć panowanie polityczne z panowaniem duchowym lub ekonomicznym (odmiana dwumomentowa) lub klasą potrójną, czyli łączyć dyspozycję środkami przymusu ze środkami produkcji i komunikacji masowej (odmiana jednomomentowa).

Rozważmy zatem relacje pomiędzy upowszechnionym typem praktyki społecznej a typem struktury klasowej. Liberalistyczny typ praktyki społecznej możliwy jest w trój-momentowym społeczeństwie ekonomicznym. Tylko w takim spo-

leczeństwie dostęp do danej klasy właścicieli uzależniony jest od zdobycia dyspozycji środkami produkcji. Ponieważ klasa właścicieli jest w nim dominująca, władza polityczna nie jest w stanie narzucić zbyt daleko idących ograniczeń na praktykę gospodarczą, a na pewno określać, kto może zyskać dyspozycję środkami produkcji.

Etatystyczny typ praktyki społecznej ma największe szanse upowszechnienia w **dwu- i trójmomentowym społeczeństwie politycznym**. Dominująca w takim systemie społecznym klasa władców dysponująca środkami produkcji (stając się klasą podwójną władców-właścicieli) i/lub środkami indoktrynacji (przekształcając się w klasę władców-właścicieli-kapłanów) jest w stanie ograniczyć liczbę uczestników danej praktyki społecznej.

Z kolei korporacjonistyczny typ praktyki społecznej ma największe szanse upowszechnienia w **dwu- i trójmomentowym społeczeństwie typu hierokratycznego i ekonomicznego**.

Oddórna korporatyzacja zachodzi w społeczeństwie typu hierokratycznego. W systemie takim klasa kapłańska jest w stanie ograniczyć liczbę uczestników danej praktyki społeczno-gospodarczej, dopuszczając do jej wykonywania tylko tych, którzy akceptują realizację celów zbiorowych, a nie jednostkowych. Efektywne ograniczanie uczestników danej praktyki społecznej jest możliwe, gdy kapłani dodatkowo przejmują dyspozycję środkami przymusu i/lub produkcji lub środkami przymusu i produkcji naraz.

Oddolna korporatyzacja zachodzi wtedy, gdy klasa właścicieli przejmuje dodatkowo dyspozycję środkami przymusu i indoktrynacji (lub wchodzi w sojusz klasowy z klasą kapłańską). Taki przypadek stanowiła organizacja cechowa w średniowieczu, reglamentując działalność gospodarczą i regulując życie kulturowe i społeczno-obyczajowe swoich członków.

O ile wiadomo, solidarystyczny typ praktyki społecznej nie upowszechnił się nigdzie na skalę masową. Do upowszechnienia się tego typu praktyki winny być spełnione dwa warunki. Po pierwsze, winno to być społeczeństwo z trzema klasami rozdzielonymi (trójmomentowe), tak aby żadna z nich nie była w stanie ograniczać warunków awansu społecznego: przejścia z jednej klasy do drugiej. Po drugie, winno to być **społeczeństwo trójmomentowe typu hierokratycznego**: światopogląd narzucany przez kapłanów reszcie społeczeństwa (klasie wiernych) jest tego rodzaju, że usprawiedliwia prymat celów wspólnotowych nad jednostkowymi. Tyle da się powiedzieć na tym poziomie idealizacji nie-Marksowskiego materializmu historycznego.

Reasumując, można powiedzieć, że wyróżnione typy praktyk społecznych upowszechniają się w strukturach klasowych następujących typów:

- liberalistyczna – trójmomentowe społeczeństwo ekonomiczne,
- etatystyczna – jedno- i dwumomentowe społeczeństwo polityczne,
- korporacjonistyczna – jedno- i dwumomentowe społeczeństwo hierokratyczne i/lub ekonomiczne,
- solidarystyczna – trójmomentowe społeczeństwo hierokratyczne.

IV. Warunki ekologiczne – struktura klasowa – praktyka społeczno-gospodarcza. Próba określenia zależności

Zastanowić się wypada, od czego zależy upowszechnienie się struktury klasowej danego typu. Generalnie rzecz biorąc, w nie-Marksowskim materializmie historycznym przemiany struktur klasowych uzależnia się od mechanizmów typu klasowego – przebiegu społecznych rewolucji. Zwycięskie rewolucje ludowe skierowane przeciwko władzy i własności mają przyspieszać kumulację władzy i własności, zaś przegrane rewolucje stymulować ustępstwa klas dominujących prowadzące do separacji podziałów klasowych.

Warto się zastanowić, na ile upowszechnienie się struktury klasowej danego typu zależy od cywilizacyjnych mechanizmów rozwoju społecznego. W tym celu scharakteryzuję stan równowagi i nierównowagi ekologicznej. Według definicji Jana Kieniewicza:

O równowadze ekologicznej można mówić wtedy, gdy nacisk społeczeństwa na środowisko nie przekracza granicy jego odporności wyznaczonej każdorazowo zasobami i stosowanymi technologiami. Oznacza to, że swymi działaniami społeczeństwo nie wywołuje w środowisku zmian, które z kolei mogłyby zmusić je samo np. do wprowadzania nowych technologii zwiększających jego nacisk na zasoby ekosystemu czy też innej reakcji prowadzącej w konsekwencji do zwiększenia obciążenia środowiska¹⁰.

Idee te można wyrazić również w języku nie-Mmh. Przywołajmy raz jeszcze relację pomiędzy społeczeństwem a środowiskiem przyrodniczym. Przyjmuję, że dane są pewne warunki pierwotne (zasoby) względem danej praktyki społeczno-gospodarczej, która nie została przez nią wytworzona, lecz jest przez nią przekształcana w pewne warunki końcowe.

Dana praktyka społeczno-gospodarcza zachodzi w **stanie równowagi ekologicznej**, wtedy gdy jej realizacja umożliwia dalsze trwanie tej praktyki i nie prowadzi do zmian w środowisku przyrodniczym, wymuszających zasadnicze przekształcenie sposobu jej realizacji. W warunkach równowagi ekologicznej re-

¹⁰ J. Kieniewicz, *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, Warszawa 2008, s. 47.

alizacja danej praktyki społeczno-gospodarczej nie narusza stabilności systemu klasowego.

Stan nierównowagi ekologicznej zachodzi wtedy, gdy realizacja danej praktyki społecznej doprowadza do takich zmian w środowisku przyrodniczym, które wymuszają zmianę sposobu jej realizacji. W przeciwnym razie kontynuowanie danej praktyki społecznej prowadziło do destabilizacji systemu społecznego, a w dalszej konsekwencji groziłoby jego destrukcją.

Oddziaływanie warunków ekologicznych na praktykę społeczno-gospodarczą nie zachodzi jednak bezpośrednio, lecz za pośrednictwem typu struktury klasowej. Można mówić o triadzie zależności:

Warunki ekologiczne – struktura klasowa – praktyka społeczno-gospodarcza

Przyjmuję, że zachodzące pomiędzy warunkami ekologicznymi, typem struktury klasowej a praktyką społeczno-adaptacyjną zależności mają charakter adaptacyjny¹¹. Można je przedstawić w następujący sposób:

- (i) ze zbioru historycznie danych struktur klasowych upowszechnia się w skali masowej ten typ struktury klasowej, który – w danych warunkach ekologicznych – zapewnia najwyższą stabilność społeczną;
- (ii) ze zbioru historycznie danych praktyk społeczno-gospodarczych upowszechnia się w skali masowej ten typ praktyki, który – przy danym typie struktury klasowej – zapewnia najwyższy produkt dodatkowy.

Stan równowagi ekologicznej nie faworyzuje żadnej z wyróżnionej struktury klasowej. Każda z nich bowiem w zbliżony sposób zadowala kryterium stabilności społecznej. Upowszechnienie się supraklasowego lub klasowego systemu społecznego zależy zatem wyłącznie od mechanizmów klasowych. Jeżeli jednak ekonomiczne społeczeństwo trójmomentowe koniec końców się ukształtuje, to dopuszcza ono pojawienie się liberalistycznej praktyki społeczno-gospodarczej, która charakteryzując się najwyższą efektywnością, wyprze pozostałe odmiany praktyk i upowszechni się w skali masowej. W ten sposób ekonomiczne społeczeństwo trójmomentowe zyska pod względem gospodarczym przewagę nad alternatywnymi systemami supraklasowymi¹².

¹¹ L. Nowak, *Teoria formacji społecznej jako teoria adaptacyjna*, „Studia Socjologiczne” 1973, nr 4, s. 5–21.

¹² Warto zwrócić uwagę na potrzebę rozróżnienia za Janem Kieniewiczem (tamże, s. 114–115) pojęć stanu zacofania, stagnacji i postępu. W parafrazie założonej przeze mnie teorii stanu zacofania to rezultat niezrównoważonego rozwoju społeczeństw supraklasowych, zaś stan stacjonarny zachodzi w warunkach rozwoju zrównoważonego. Postęp z kolei charakteryzowałby rozwój zrównoważony społeczeństw klasowych.

Z kolei stan nierównowagi ekologicznej faworyzuje supraklasowe struktury społeczne, gdyż tylko one zadowolają kryterium stabilności społecznej. Dochodzi w nich do takiego ograniczenia, czy to przez rodzaj narzucanych podmiotom celów, czy to poprzez liczbę osób dopuszczonych do samodzielnej działalności gospodarczej, efektywności praktyki społeczno-gospodarczej, że nie narusza to równowagi ekologicznej. Paradoksalnie spadek efektywności gospodarczej w warunkach zbliżonych do nierównowagi ekologicznej zwiększa stabilność społeczną. Wzrost efektywności gospodarczej spowodowałby bowiem szybsze wyczerpywanie się zasobów i destabilizację systemu społecznego. Dlatego też w warunkach nierównowagi ekologicznej dochodzi do ukształtowania się supraklasowych struktur społecznych typu politycznego, hierokratycznego i ekonomicznego, które stwarzają sprzyjające warunki dla upowszechnienia się praktyk społeczno-gospodarczych typu etatystycznego i korporacjonistycznego.

Dimension linked with civilisation in non-Marxists historical materialism. Recapitulation of the former views and attempt of their development

The aim of this paper is a recapitulation of the former attempts of developing a concept of non-Marxists. Initially, a typology of social practices in non-Marxist historical materialism has been modified. Finally, the paper discusses such notions as an ecological balance and non-balance, defining the impact on popularisation of particular class structures and indirectly on particular social practice.

MIESZKO CIESIELSKI

Nie-Ewangeliczny model człowieka. O antropologii Leszka Nowaka

Wstęp

Nie-Ewangeliczny model człowieka to oryginalna koncepcja antropologiczna, której autorem jest polski filozof Leszek Nowak¹. Początkowo model nie-Ewangeliczny skonceptualizowany został jako założenie antropologiczne nie-Marksowskiego materializmu historycznego, teorii społecznej, w której Nowak pod koniec lat siedemdziesiątych i w latach osiemdziesiątych XX wieku w nowatorski sposób rozwijał materialistyczną wizję procesu społecznego. Jednakże systematycznie zbudowany model nie-Ewangeliczny okazał się na tyle interesującą wizją człowieka, że stał się autonomiczną koncepcją rozwijaną, aplikowaną i krytykowaną niezależnie od pierwotnego kontekstu teorii społecznej.

Początki konceptualizacji nie-Ewangelicznego modelu człowieka przypadają na drugą połowę lat osiemdziesiątych², bowiem pierwotnie teoria nie-Marksowskiego materializmu historycznego opierała się na intuicyjnej krytyce koncepcji racjonalności działania – Nowak wskazywał jedynie na kategorię zniewolenia,

¹ Systematyczny wykład omawianej koncepcji znaleźć można w: L. Nowak, *Władza. Próba teorii idealizacyjnej*, Warszawa 1988; tenże, *U podstaw teorii socjalizmu. Dynamika władzy. O strukturze i konieczności zaniku socjalizmu*, t. 3, Poznań 1991. Zob. również: tenże, *Człowiek i ludzie, czyli ile utopii społecznej daje się wyprowadzić na obecnym etapie konkretyzacji nie-Marksowskiego materializmu historycznego*, „Obecność” 9 (1985) (przedruk: L. Nowak, *Polska droga od socjalizmu. Pisma polityczne 1980–1989*, wybór i oprac. K. Brzechczyn, Poznań 2011); tenże, *O podwójnej herezji w filozofii społecznej*, „Twórczość” 11 (1987); tenże, *Człowiek i ludzie. Modele z Gombrowicza*, Warszawa 2000; tenże, *Two Inter-Human Limits to the Rationality of Man*, [w:] *Social System, Rationality and Revolution*, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and Humanities, vol. 33, ed. L. Nowak, M. Paprzycki, Amsterdam–Atlanta 1993.

² K. Brzechczyn, *Przedmowa*, [w:] L. Nowak, *Polska droga od socjalizmu...*, dz. cyt., s. 33.

której nie sposób było wpisać w paradygmat racjonalistyczny, a która to kategoria trafnie zdawała sprawę z relacji międzyludzkich powszechnie występujących w społeczeństwie socjalistycznym. Pierwszy obszerny i systematyczny wykład nie-Ewangelicznego modelu człowieka jako teorii antropologicznej został opublikowany w 1988 w książce *Władza. Próba teorii idealizacyjnej*, która następnie weszła do tomu III *U Podstaw teorii socjalizmu*.

Źródła koncepcyjne modelu nie-Ewangelicznego

Punktem wyjścia Leszka Nowaka rozważań antropologicznych był model działania racjonalnego, który autor sformułował następująco:

podmiot racjonalny wybiera spośród dostępnych mu alternatywnych czynności taką, która wedle jego wiedzy prowadzi do rezultatu najwyższej przezeń preferowanego³.

Jedną z charakterystyk człowieka opisanego modelem racjonalności jest jego postępowanie według zasady maksymalizacji własnych preferencji. Zasada ta głosi, że normalni, dojrzały ludzie w swoich działaniach zawsze kierują się maksymalizacją własnych preferencji, czyli ze zbioru alternatywnych działań wybierają to, które najkorzystniej realizuje założony przez nich cel. Zasada ta została precyzyjnie wyeksplikowana w języku preferencji.

Otóż zakłada się, że dla określonej osoby ($X, Y...$) dana jest relacja preferencji P porządkująca zbiór stanów rzeczy ze względu na pewną wartość W^a :

$$P: p_{-m}, \dots, p_{-2}, p_{-1}, p_0, p_1, p_2, \dots, p_n.$$

Relacja preferencji obejmuje stan neutralny p_0 , a także stany rzeczy preferowane wyżej niż stan neutralny p_1, p_2, \dots, p_n – są to dobra określonej osoby oraz stany rzeczy preferowane niżej niż stan neutralny $p_{-m}, \dots, p_{-2}, p_{-1}$ – są to zła tej jednostki. Maksymalizacja własnych preferencji przez racjonalny podmiot polega zatem na wyborze takiego działania związanego z wartością W , które realizuje stan rzeczy najwyższej ceniony w świetle preferencji działającego.

³ L. Nowak, *U podstaw...*, dz. cyt., s. 27. W nieco innym sformułowaniu: „jednostka racjonalna wybiera spośród dostępnych jej alternatyw tę czynność, która – wedle posiadanej przez nią wiedzy – maksymalizuje jej własne preferencje” – tenże, *Człowiek i ludzie...*, dz. cyt., s. 79. Ponadto na temat racjonalności działania Nowak pisał m.in. w: *Założenia prawniczego pojęcia czynu*, „Prakseologia” 50 (1974); tenże, *O granicach paradygmatu racjonalistycznego*, [w:] *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, red. K. Zamiara, Poznań 1993/95; J. Kmita, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Poznań 1971; J. Kmita, L. Nowak, *O racjonalizującym charakterze badań humanistycznych*, „Studia Filozoficzne” 5 (1969).

⁴ L. Nowak, *U podstaw...*, dz. cyt., s. 30.

Filozoficznych źródeł racjonalistycznej koncepcji człowieka Nowak doszukuje się w etyce chrześcijańskiej, a w szczególności w normie „miłuj nieprzyjaciół swoich”⁵. Norma ta wydaje się sensowna tylko wówczas, gdy przyjmie się, że życzliwość okazana osobie wrogo do nas nastawionej sprawi, że zmieni ona swoje postępowanie i zacznie również okazywać życzliwość: bezinteresowną życzliwością przemieniamy złoczyńcę w osobę miłującą bliźnich. Innymi słowy, chrześcijańska norma miłości wobec wrogów jest sensownym postulatem etycznym tylko wówczas, gdy założy się liniową zależność wzajemnych postaw życzliwości i wrogości: im bardziej *X* jest wrogi wobec *Y*, tym bardziej *Y* jest wrogi wobec *X*, a im bardziej *X* jest życzliwy wobec *Y*, tym bardziej *Y* jest życzliwy wobec *X*⁶. Przy czym postawa życzliwości wobec danego człowieka rozumiana jest jako realizacja stanów rzeczy uznanych przez niego jako jego dobra, natomiast postawa wrogości – jako realizacja stanów rzeczy uznanych przez niego jako jego zła⁷.

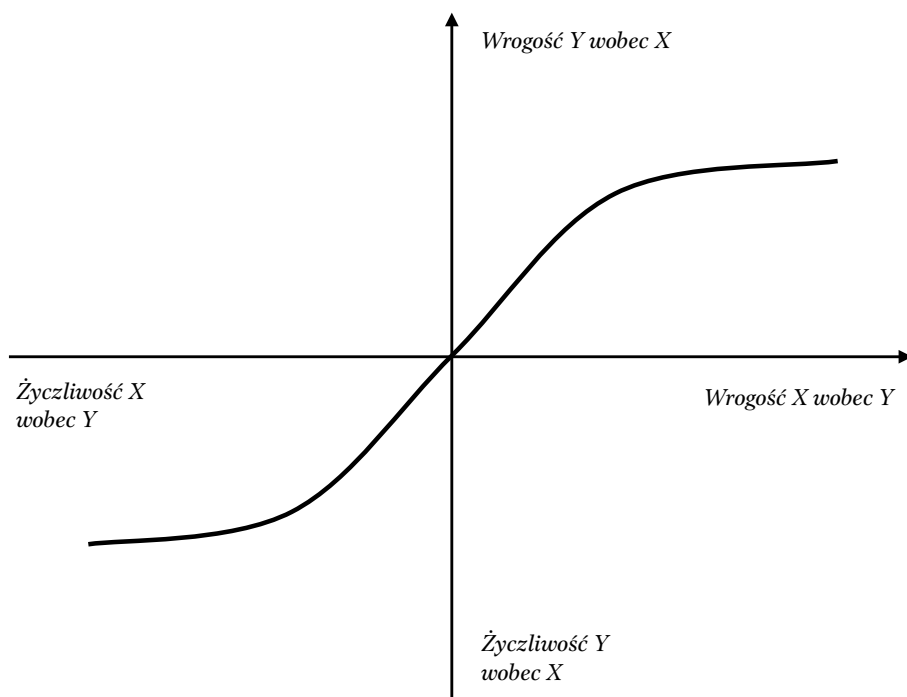
Omawiana liniowa zależność wzajemnych dwóch postaw życzliwości/wrogości została przez Nowaka zilustrowana graficznie tak, jak na wykresie 1 (patrz następna strona) i poddana krytyce.

Zależność ta nie sprawdza się – przekonuje Nowak – w całym zakresie możliwych interakcji międzyludzkich. Jest ona adekwatna tylko w sytuacji, gdy wrogość/życzliwość jednej osoby wobec drugiej przyjmuje średnie wartości, nie przekracza pewnego granicznego punktu napięcia. Wówczas też adekwatna jest zasada leżąca u podstaw koncepcji działania racjonalnego, która głosi maksymalizację własnych preferencji. Innymi słowy, jeżeli postawy ludzkie mieszczą się w obszarze normalnej (średniej) wrogości i normalnej (średniej) życzliwości,

⁵ Z tego też powodu budowane przez siebie ujęcie antropologiczne Nowak określa mianem „nie-Ewangelicznego modelu człowieka”, stanowi ono bowiem istotną modyfikację wizji człowieka, jaką da się wyinterpretować z etyki Nowego Testamentu i jaka leży u podstaw koncepcji działania racjonalnego. Zagadnienie relacji modelu nie-Ewangelicznego do antropologii Ewangelicznej zawiera tekst: L. Nowak, *O potrzebie modyfikacji etyki normatywnej Nowego Testamentu*, [w:] *Od marksizmu do feminizmu*, red. T. Czakon, Katowice 2009. Zagadnienie to porusza również: K. Brzechczyn, *Odrębność historyczna Europy Środkowej. Studium metodologiczne*, Poznań 1998, s. 160 i n. W niniejszym szkicu przedstawiony jest teoretyczny wymiar antropologii nie-Ewangelicznej, bowiem problematyka normatywna jest na tyle obszerna i skomplikowana, że wymagałaby osobnego opracowania. W tym miejscu wskażemy tylko, że model nie-Ewangeliczny pozwala wyprowadzić nakazy etyczne, które różnią się w porównaniu z normami etycznymi koncepcji Ewangelicznej. W szczególności ewangeliczna norma „miłuj swoich nieprzyjaciół” ograniczona jest do zakresu normalnych relacji międzyludzkich, w których nie dochodzi do zniewolenia i zbieszenia. Albowiem w sytuacji zniewolenia słuszny etycznie ma być nakaz postawy buntowniczej wobec zła ekstremalnego, zaś w sytuacji zbieszenia – nakaz postawy indyferentnej, a w końcu buntowniczej wobec dobra ekstremalnego. Obydwa nakazy przywracają relacje międzyludzkie do poziomu normalnych stosunków wzajemności. Zob. więcej w: L. Nowak, *O potrzebie modyfikacji...*, dz. cyt. 86 i nn.

⁶ L. Nowak, *U podstaw...*, dz. cyt., s. 31.

⁷ Tenże, *Two Inter-Human...*, dz. cyt., s. 198.



Wyk. 1. Schemat Ewangelicznego modelu człowieka: na wrogość osoby X wobec osoby Y osoba Y odpowiada zawsze wrogością; na życzliwość osoby X względem osoby Y osoba Y odpowiada zawsze życzliwością.

to jednostka postępuje w sposób racjonalny: ze zbioru dostępnych czynności wybiera tę, która prowadzi do najkorzystniejszego dla niej rezultatu. Jednakże życie społeczne to nie tylko postawy normalnej wrogości/życzliwości, występują w nim również sytuacje, w których wrogość/życzliwość ludzi wobec siebie przyjmuje na tyle wysokie natężenia, że człowiek przestaje działać racjonalnie: miast maksymalizować własne preferencje, podejmuje służalcze działania realizujące stany rzeczy oczekiwane przez oprawcę bądź złośliwie realizuje stany rzeczy niepożądane przez nazbyt życzliwego dobroczyńcę. Sytuacje te i specyficzne działania zostały skonceptualizowane przez Leszka Nowaka w ramach jego nie-Ewangelicznego modelu człowieka.

Model nie-Ewangeliczny: założenia podstawowe

U podstaw ujęcia antropologicznego rozwijanego przez polskiego filozofa leży ograniczenie adekwatności modelu Ewangelicznego do obszaru tzw. nor-

malnych relacji społecznych⁸. Oprócz nich mają również miejsce relacje, w których okazywana wrogość/zyczliwość ma skrajnie wysokie natężenie, tak że zasada maksymalizacji własnych preferencji nie ma zastosowania. Innymi słowy, Nowak uchylił założenie leżące u podstaw koncepcji racjonalności, które głosi, że jednostka zawsze maksymalizuje wyłącznie własne preferencje. To pozwoliło autorowi przeprowadzić modyfikację modelu racjonalności i wyróżnić trzy swoiste sytuacje interakcji międzyludzkich. Są to mianowicie sytuacja normalna, zniewolenia i zbieszenia:

- sytuacja normalna – gdy dana jednostka na wyrządzone zło odpowiada złem, a na świadczone dobro odpowiada dobrem;
- sytuacja zniewolenia – gdy dana jednostka na ekstremalne zło odpowiada nie złem, lecz dobrem (ekstremalne zło zniewala daną jednostkę i powoduje, że realizuje ona preferencje złoczyńcy);
- sytuacja zbieszenia – gdy dana jednostka na ekstremalne dobro odpowiada nie dobrem, lecz złem (ekstremalne dobro prowadzi do tzw. zbieszenia i powoduje, że dana jednostka realizuje przeciwpreferencje dobroczyńcy).

Wyróżnienie trzech sytuacji międzyludzkich umożliwiło Nowakowi sformułowanie, obok zasady racjonalności, która głosi maksymalizację własnych preferencji, dwóch zasad działań pozaracjonalnych⁹:

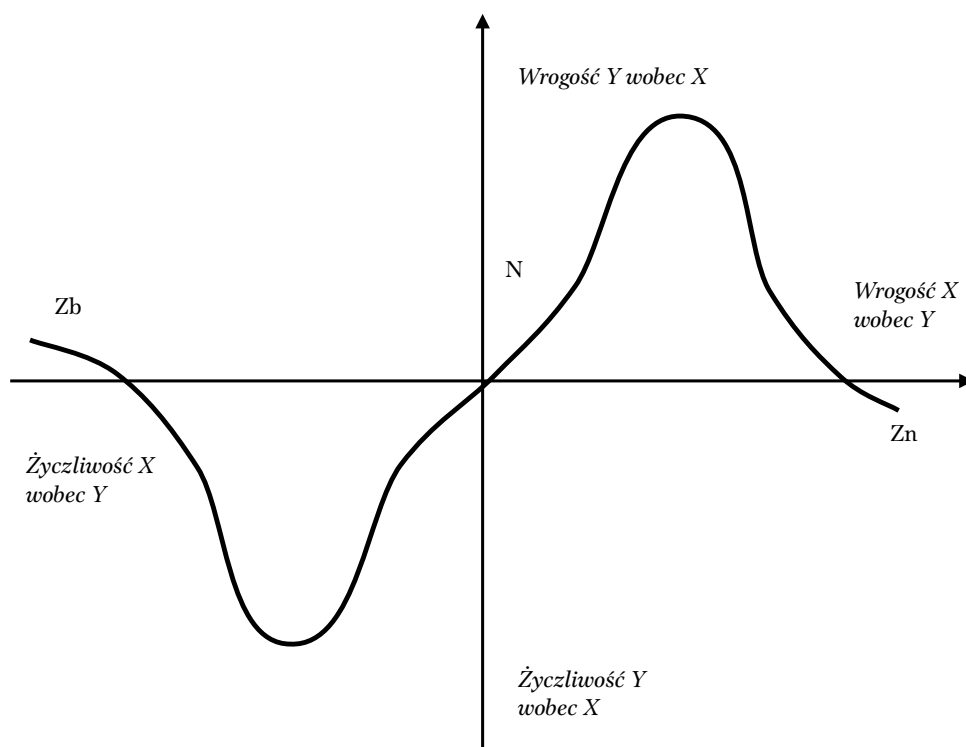
- dla sytuacji zniewolenia – zasada kontrracjonalności: „ze zbioru alternatywnych czynności podejmuje się tę, o której sądzi się, że doprowadzi do rezultatu najwyższej cenionego w świetle preferencji ciemieńczy”;
- dla sytuacji zbieszenia – zasada irracjonalności: „ze zbioru alternatywnych czynności podejmuje się tę, o której sądzi się, że doprowadzi do rezultatu najniższej cenionego w świetle preferencji darczyńcy”.

⁸ Swoją koncepcję Nowak rozwija w ramach metodologii idealizacji i konkretyzacji, w której teorie budowane są w sposób modelowy. Modelowanie zjawisk polega w tym ujęciu na zdefiniowaniu założeń idealizujących, dzięki którym uchyla się wpływ na wielkość badaną czynników uznanych za uboczne, i określeniu prawidłowości, czyli zależności wiążącej wielkość badaną z czynnikiem głównym (idealizacja), a następnie stopniowe uchylanie tych założeń i wprowadzanie do modelu wyjściowego pominiętych uprzednio czynników ubocznych (konkretyzacja). Model nie-Ewangeliczny opiera się m.in. na następujących założeniach idealizujących: (i) partnerami interakcji są pojedyncze podmioty – pomija się więc kategorie grupy społecznej, otoczenia społecznego itp.; (ii) preferencje i postępowanie partnerów interakcji są dla nich znane – pomija się więc rozróżnienie na preferencje żywione i deklarowane; (iii) systemy wartości partnerów interakcji składają się wyłącznie z jednej wartości – pomija się więc problematykę hierarchizacji wartości, konfliktu poszczególnych wartości itp.; (iv) liniowo uporządkowane są pojedyncze stany rzeczy realizujące wartości partnerów interakcji – pomija się więc sytuację występowania zbiorów równocennych stanów rzeczy; zob. w: tenże, *U podstaw...*, dz. cyt., s. 32. Na temat metodologii idealizacji i konkretyzacji zob. więcej w: tenże, *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, Warszawa 1977.

⁹ Tenże, *U podstaw...*, dz. cyt., s. 51.

Ujęcie nie-Ewangeliczne człowieka ogranicza zatem zakres stosowania modelu racjonalności do obszaru sytuacji normalnych, w których jednostka nie jest ani zniewolona, ani zbieszona. Te dwie ostatnie sytuacje powodują bowiem, że jednostka nie maksymalizuje własnych preferencji, lecz – odpowiednio – preferencje ciemńczy bądź przeciwpreferencje darczyńcy. W sytuacji więc zniewolenia na okazaną wrogość osoba odpowiada życzliwością (działa kontracjonalnie), natomiast w sytuacji zbieszenia na okazaną życzliwość odpowiada wrogością (działa irracjonalnie).

Zależności wzajemnych dwóch postaw życzliwości/wrogości opisane w modelu nie-Ewangelicznym Nowak zilustrował następująco (wykres 2)¹⁰:



Wyk. 2. Zależności nie-Ewangelicznego modelu człowieka; oznaczenia: Zn – sytuacja zniewolenia osoby Y przez X, gdy wrogość osoby X przyjmuje skrajnie wysoki poziom; Zb – sytuacja zbieszenia osoby Y, gdy życzliwość osoby X wobec Y przyjmuje skrajnie wysoki poziom; N – sytuacja normalna, gdy wrogość i życzliwość osoby X wobec Y przyjmuje średnie wartości.

¹⁰ Tamże, s. 37.

Nowak ilustruje sytuację zniewolenia, wskazując na przypadki „łamania” więźniów w obozach koncentracyjnych. Odpowiednio długa i silna presja nie tylko wymuszała podporządkowanie więźniów obozowym normom, lecz również daleko bardziej ingerowała w ich świadomość, czyniąc z nich ludzi totalnie zniewolonych, przyjmujących hierarchię wartości więziennych strażników. Zniewolenie takie jest charakterystyczne nie tylko dla rzeczywistości więziennej, ma ono miejsce również w „normalnym” życiu społecznym. Zniewolenie bowiem może się zdarzyć – pisze Nowak

nie tylko w l(ł)agrach, ale i w wojsku demokratycznego kraju, w zagrożonym bankructwem na wolnym rynku prywatnym zakładzie, w redakcji liberalnej gazety, w parafii, a nawet w szpitalu – kiedy więc tak się w istocie stanie, iż człowiek z góry wyzbywa się skłonności do własnego osądu rzeczy, a bezrefleksyjnie przyjmuje punkt widzenia oprawcy, sierżanta, właściciela, naczelnego redaktora, proboszcza czy lekarza, wówczas przestaje być dumnym obywatelem z pism politycznych Johna Stuarta Milla, a staje się „mówiącym narzędziem” z *Polityki* Arystotelesa¹¹.

Zbieszenie natomiast wyraźnie widoczne jest w sytuacji, gdy nadopiekuńczy rodzice starają się maksymalnie realizować wszelkie zachcianki dziecka, co często wywołuje jego złość i wzrastającą agresję wobec rodziców. Kiedy człowiek „zostaje przez swe otoczenie zbieszony – jak rozkapryszony synalek zbyt tolerancyjnej rodziny czy zepsuty klient nadopiekuńczych instytucji pomocy społecznej w (zachodnim) «państwie dobrobytu» – również staje się niewolnikiem, tyle że na opak. W obu zaś wypadkach [zniewolenia i zbieszenia – dopisek mój: M.C.] nie jest istotą racjonalną, zdolną do podejmowania świadomych decyzji, w obu jest nie-wolny”¹².

Postawy wzajemne jednostek przedstawione w modelu nie-Ewangelicznym ujmują przypadki relacji typowych. Obok nich Nowak zdefiniował postawy osobliwe jednostek, które w interakcjach wrogości/życzliwości postępują nieco inaczej¹³.

Jedną z postaw osobliwych, jakie można wyeksplikować w ramach założeń modelu nie-Ewangelicznego, jest tzw. postawa dobroczyńcy, czyli osoby, która zawsze przyjmuje postawę życzliwości, niezależnie od tego, jaką postawę zajmuje partner interakcji. Złoczyńca prezentuje postawę osobliwą przeciwną do dobroczyńcy – jest to ktoś, kto zawsze przejawia wrogość wobec partnera, niezależnie, czy ten okazuje wrogość, czy życzliwość. Postawę buntowniczą natomiast przyj-

¹¹ L. Nowak, *Człowiek i ludzie...*, s. 164.

¹² Tamże, s. 164. W kategoriach zbieszenia autor artykułu próbował zinterpretować spotkanie Diogenesa z Synopy z Aleksandrem Wielkim; zob. więcej w: M. Ciesielski, *Niewolnictwo z rozsądku? Próba krytyki „nie-Ewangelicznego modelu” człowieka*, „Preteksty” 5 (2004).

¹³ L. Nowak, *U podstaw...*, dz. cyt., s. 38.

muje osoba, która nie daje się zniewolić, czyli nawet na skrajnie wysoką wrogość nie odpowiada patologiczną życzliwością, lecz zawsze zachowuje postawę wrogą; w pozostałym obszarze buntownik przejawia standardowe prawidłowości, czyli na życzliwość umiarkowaną odpowiada życzliwością, na skrajnie wysokie natężenia życzliwości zbiesza się i odpowiada wrogością. Przeciwną do buntownika postawę osobliwą reprezentuje osoba bogobojna, czyli ktoś, kto nie pozwala się zbiesić: nawet na wysoką życzliwość zawsze odpowiada życzliwością; w pozostałym obszarze bogobojny zachowuje się zgodnie ze standardowym przebiegiem interakcji, czyli na wrogość umiarkowaną odpowiada wrogością, na skrajnie wysokie natężenia wrogości wkracza w obszar zniewolenia i odpowiada patologiczną życzliwością.

Antropologiczna korekta teorii procesu historycznego

Leszek Nowak wykorzystał model nie-Ewangeliczny człowieka jako założenie antropologiczne w nie-Marksowskim materializmie historycznym (dalej w skrócie: n-Mmh) – teorii, która była krytyką i oryginalnym uogólnieniem Karola Marksa materializmu historycznego¹⁴. Nowak w n-Mmh wyjaśniał globalne mechanizmy rozwoju społecznego, których na gruncie Marksowskiego materializmu nie dało się zrozumieć. W latach osiemdziesiątych model nie-Ewangeliczny wykorzystany został tylko w części teorii, a mianowicie do rozjaśnienia zjawisk sfery władzy politycznej. Natomiast do rozważań dotyczących sfery gospodarczej model nie-Ewangeliczny wprowadził Krzysztof Brzechczyn w książce z roku 1998 *Odrębność historyczna Europy Środkowej. Studium metodologiczne*. Tym samym ujednotwił teorię n-Mmh w obszarze politycznym i gospodarczym pod względem założeń antropologicznych¹⁵.

Pojęciem podstawowym teorii władzy politycznej w n-Mmh jest panowanie, które zdefiniowane jest w kategoriach preferencji osób działających; jak pisze Nowak: „Powiemy, że osoba Y panuje potencjalnie nad osobą X wtedy i tylko wtedy,

¹⁴ Systematyczny wykład teorii nie-Marksowskiego materializmu historycznego znaleźć można w: L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*: t 1: *Własność i władza. O konieczności socjalizmu*, t. 2: *Droga do socjalizmu. O konieczności socjalizmu w Rosji*, t. 3: *Dynamika władzy. O strukturze i konieczności zaniku socjalizmu*, Poznań 1991. Ponadto teoria ta doczekała się wielu rozwinięć i modyfikacji; nie sposób tu wszystkich przytoczyć (wiele artykułów znaleźć można w serii wydawniczej Poznańskie Studia z Filozofii Nauki i Humanistyki). Odnotujmy w tym miejscu przynajmniej ostatnią monografię poświęconą teorii nie-Marksowskiego materializmu historycznego autorstwa K. Brzechczyna, który interpretuje ewolucję społeczeństwa meksykańskiego w kategoriach tej właśnie teorii. Zob. więcej w: K. Brzechczyn, *O wielości linii rozwojowych w procesie historycznym. Próba interpretacji ewolucji społeczeństwa meksykańskiego*, Poznań 2004.

¹⁵ Przyjęcie modelu nie-Ewangelicznego pozwoliło wyeksplikować dodatkowe tezy teoretyczne dotyczące zjawisk gospodarczych oraz wysubtelnić te już istniejące. Zob. więcej w: K. Brzechczyn, *Odrębność historyczna...*, dz. cyt.; tenże, *O wielości...*, dz. cyt.

gdy Y jest w stanie stworzyć stany rzeczy, na które X odpowiada zniewoleniem, a więc skłonnością do realizacji preferencji Y-ka¹⁶.

Tak rozumiane panowanie opiera się na zasadzie kontrarcjonalności modelu nie-Ewangelicznego, kiedy to jednostka ze zbioru alternatywnych działań podejmuje to, o którym sądzi, że zrealizuje stan rzeczy najwyżej preferowany przez zniewalającego. Osoba zniewolona przejmuje niejako wiązkę preferencji swego ciemiężcy.

Ta wyjściowa definicja panowania służy do eksplikacji kolejnych pojęć teorii władzy. Są to m.in. panowanie klasowe¹⁷, klasa władców¹⁸, sfera wpływu¹⁹, zakres regulacji władczej²⁰. Następnie pojęcia te Nowak wykorzystał do przedstawienia mechanizmów sprawowania władzy politycznej oraz dynamiki rozwoju społeczeństwa politycznego. I tu przede wszystkim uwidaczniają się konsekwencje teoretyczne wprowadzenia założenia antropologicznego w postaci modelu nie-Ewangelicznego do teorii społecznej. Otóż model ten pozwolił skonceptualizować dodatkowy typ rewolucji (tzw. rewolucja II rodzaju) – opór obywateli przeciw skrajnie wysokiemu poziomowi opresyjności władzy. Przedstawmy pokrótce miejsce rewolucji II rodzaju na tle możliwych relacji pomiędzy klasą władców politycznych a klasą obywateli. Otóż pokój społeczny ma miejsce wówczas, gdy niski poziom regulacji władczej nie wywołuje oporu wobec władzy politycznej; rewolucja I rodzaju pojawia się, gdy poziom regulacji władczej jest średnio wysoki i powoduje opór obywateli, w skrajnej postaci przyjmując formę rewolucji; stan zniewolenia – gdy wysoki poziom regulacji władczej powoduje rozbitcie ośrodków rewolucyjnych obywateli, u których skłonność do oporu wobec władzy politycznej zanika na rzecz postawy „patologicznej życzliwości”, polegającej na maksymalizacji preferencji nie swoich, lecz władzy politycznej. Natomiast rewolucja II rodzaju ma miejsce wówczas, gdy skrajnie wysoki poziom regulacji władczej uaktywnia jedną z postaw osobliwych modelu nie-Ewangelicznego – postawę buntowniczą, która przyczynia się do upowszechnienia oporu wśród zniewolonych obywateli wobec władzy politycznej²¹.

¹⁶ L. Nowak, *U podstaw...*, dz. cyt., s. 50.

¹⁷ „Najmniejszy zbiór jednostek – pisze Nowak – danego społeczeństwa, które łącznie dysponują środkami panowania, dostępnymi w tym społeczeństwie, nazywać będziemy – klasą panującą w tym społeczeństwie” – tamże, s. 52.

¹⁸ „Klasa panująca, która dysponuje środkami przymusu, to klasa władców danego społeczeństwa; pozostała jego część to klasa obywateli” – tamże, s. 54.

¹⁹ „Powiedmy, że sferą wpływu danej jednostki jest zbiór działań obywatelskich przez nią zniewolonych” – tamże, s. 55.

²⁰ „Każdy władca ma pewną sferę wpływu. Otóż suma sfer wpływów wszystkich władców to zakres regulacji władczej” – tamże.

²¹ Zniewolenie to jedna strona relacji władza polityczna–obywatele, u podstaw drugiej strony tej relacji leży zjawisko określone w nie-Ewangelicznym modelu człowieka jako zbieszenie. Zob. więcej na ten temat w: tamże, s. 63–67.

Inną ważną konsekwencją uwzględnienia w teorii n-Mmh nie-Ewangelicznego modelu człowieka jest ukazanie pewnego społecznego sensu antagonistycznej (klasowej) natury społeczeństwa politycznego. Otóż podział klasowy i związana z nim walka klas chronią społeczeństwo przed anomią, kiedy to większość działań społecznych jest podejmowana w stanie zbieszenia (na wysoki poziom życzliwości zbieszony nie odpowiada tym samym, lecz wrogością). Anomia społeczna według teorii n-Mmh pojawia się po zwycięskiej rewolucji. Raptowny spadek ucisku politycznego i masowe upowszechnienie się postaw życzliwości międzyludzkiej pociągają za sobą pojawienie się u ludzi postawy zbieszenia, która zrywa więzy międzyludzkie i uniemożliwia sprawną współpracę społeczną. Realizacja w tym momencie interesu klasowego przez nową, rewolucyjną klasę władców (maksymalizacja regulacji władczych) zapobiega anomii, przywracając ład społeczny²².

Tezy nie-Ewangelicznego modelu człowieka do wyjaśnienia zjawisk ekonomicznych w teorii nie-Marksowskiego materializmu historycznego wprowadził Krzysztof Brzechczyn. Pozwoliło to autorowi zdefiniować m.in. pojęcie kontroli ekonomicznej i panowania ekonomicznego. Zacytujmy Brzechczyzna, który w taki sposób określa kontrolę ekonomiczną:

W gospodarce powiększanie oddziaływania społecznego odbywa się nie wprost, lecz za pośrednictwem maksymalizacji zysku. Sankcją negatywną dla A (bezpośredniego producenta) będzie obniżanie jego dochodów przez B (właściciela). Określenie wielkości dochodów A przez B jest środkiem prowadzącym A do zaniechania lub wykonywania pewnych czynności preferowanych przez B – np. łącznie siły roboczej A ze środkami produkcji²³.

Natomiast pojęcie panowania ekonomicznego zakłada nie tylko kontrolę, lecz także zmianę systemu preferencji: „panowaniem B nad A będzie takie położenie ekonomiczne A , w którym ten przejmuje również system preferencji żywiołowy przez B ”²⁴.

Zastąpienie dotychczasowego założenia antropologicznego w postaci koncepcji racjonalności działania antropologią nie-Ewangeliczną pozwoliło również i w tym przypadku sformułować nowe twierdzenia teoretyczne. W szczególności udało się skonceptualizować dodatkowy rodzaj oporu klasy bezpośrednich producentów przeciwko klasie właścicieli, tzw. rewolucję II rodzaju²⁵. Otóż oprócz: obszaru pokoju klasowego (wyzysk klasy właścicieli jest niski i większość potrzeb bezpośrednich producentów jest zaspokojona), obszaru rewolucji I rodzaju

²² Tamże, s. 88.

²³ K. Brzechczyn, *Odrębność historyczna...*, dz. cyt., s. 163.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 164 i n.

(wzysk klasy właścicieli jest średnio wysoki – prowadzi do niezaspokojenia potrzeb bezpośrednich producentów, ale jeszcze nie uniemożliwia masowego sprzeciwu) i obszaru deklasacji (wzysk klasy właścicieli jest na tyle wysoki, że pomimo znacznego niezaspokojenia potrzeb bezpośrednich producentów ci ostatni nie buntują się przeciw wyzyskowi, ale przyjmują postawę „patologicznej produktywności”, realizując preferencje nie swoje, lecz wyzyskującego) w modelu zjawisk gospodarczych udało się uchwycić rewolucję II rodzaju, kiedy to skrajnie wysokie niezaspokojenie potrzeb bezpośrednich producentów uaktywnia jedną z postaw nie-Ewangelicznego modelu – postawę buntowniczą. Postawa ta charakteryzuje się tym, że nie poddaje się zniewoleniu nawet przy wysokim poziomie doznawanego zła. Buntownicy, zachowując możliwość oporu przeciw klasie właścicieli, doprowadzają do pojawienia się buntów „głodowych”, ratując społeczeństwo przed zapaścią biologiczną²⁶.

Aplikacje, rozwinięcia, krytyka

Rozwinięcie nie-Ewangelicznego modelu człowieka przedstawili Katarzyna Paprzycka i Marcin Paprzycki²⁷. Autorzy próbują rozwiązać pewien problem w n-Mmh, a mianowicie zjawisko tzw. rewolucji II rodzaju, gdzie w stanie totalnego zniewolenia wszystkich obywateli danego społeczeństwa, w wyniku aktywności „buntownika” – postawy osobliwej, jaką konceptualizuje model, dochodzi do przebudzenia obywatelskiego i upowszechnienia się masowego oporu wobec klasy zniewalającej²⁸. Wyjściowy model nie-Ewangeliczny człowieka nie dopuszczał zjawiska podejmowania wrogich działań przez jednostki zniewolone i tym samym nie stanowił dobrej podstawy antropologicznej dla zjawiska rewolucji II rodzaju²⁹.

²⁶ Tamże, s. 164.

²⁷ Przedstawiam zasadnicze idee rozwinięcia nie-Ewangelicznego modelu człowieka przez K. Paprzycką i M. Paprzyckiego; sposób eksplikacji, a także pozostałe zagadnienia poruszane przez autorów, choć same w sobie ciekawe, pozostawiam na boku, odsyłając do artykułu: K. Paprzycka, M. Paprzycki, *How Do Enslaved People Make Revolutions?*, [w:] *Social System...*, dz. cyt.; przedruk: K. Paprzycka, M. Paprzycki, *Jak dochodzi do wybuchu rewolucji?*, [w:] *Jednostka w układzie społecznym. Próba teoretycznej konceptualizacji*, red. K. Brzechczyn, M. Ciesielski, E. Karczyńska, Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki, t. 22, Poznań 2013.

²⁸ Autorzy odnoszą się wyłącznie do teorii władzy, ponieważ inkorporacja tez nie-Ewangelicznego modelu człowieka do teorii własności została dokonana po napisaniu ich artykułu. Wydaje się jednak, że wnioski autorów można odnieść również do rewolucji II rodzaju w sferze ekonomicznej.

²⁹ Tamże, s. 253–254. Problem ten rozważa także K. Brzechczyn, wskazując zarazem słabość rozwiązania, jakie zaproponowali omawiani autorzy. Brzechczyn wyróżnia dwie perspektywy, w jakich ujmowane jest zjawisko rewolucji w stanie totalnego zniewolenia, a mianowicie ujęcie socjologiczne (rewolucja jako następstwo spontanicznej rewaloryzacji autonomicznych więzów obywatelskich) i antropologiczne (rewolucja jako następstwo uaktywnienia postawy buntowniczej –

W swym tekście autorzy odwołują się do pewnych psychologicznych pojęć w ramach teorii atrybucji, w której zakłada się m.in., że jednostka po dokonanej czynności próbuje ją zrationalizować³⁰. Tezą Katarzyny Paprzyckiej i Marcina Paprzyckiego jest stwierdzenie, że uwzględnienie wybranych tez teorii atrybucji rozwija nie-Ewangeliczny model człowieka i uzasadnia antropologicznie problematyczne do tej pory zjawisko rewolucji II rodzaju. Otóż wrogię działania osoby zniewolonej wobec ciemieży, co w masowym wymiarze przejawia się jako opór zniewolonej klasy obywatelskiej wobec klasy zniewalających władców, możliwe są wtedy, gdy jednostka zniewolona nie może zadowolająco zrationalizować swojej uległej postawy – ma to miejsce w obliczu skrajnie wysokiej wrogości ze strony zniewalającego oraz niewystarczającego systemu przekonań efektywnie racjonalizującego działania osoby zniewolonej. Wówczas to jednostka poszukuje alternatywnych sposobów racjonalizacji, pośród których są również takie o charakterze rewolucyjnym, czyli nakłaniające do oporu wobec zniewalającego. To zaś pozwala na podjęcie działań wrogich, które upowszechniwszy się na masową skalę, prowadzą do rewolucji II rodzaju. A zatem krzywa dzwonowa określająca zniewolenie w ramach wyjściowego modelu nie-Ewangelicznego człowieka zastąpiona jest przez autorów zależnością dwudzwonową³¹, czyli taką, która przy wysokim natężeniu wrogości ze strony jednostki zniewalającej na powrót uaktywnia wobec niej wrogię działania osoby zniewolonej.

Leszek Nowak skonceptualizował inne rozwinięcie modelu nie-Ewangelicznego, dzięki czemu udało się zinterpretować w terminach omawianego modelu intuicje na temat społecznej natury człowieka wyrażone literacko przez Witolda Gombrowicza. U podstaw obu koncepcji – zarówno Gombrowiczowskiej, jak i Nowaka – leży taka sama zasadnicza teza opisująca kondycję ludzką. Jak pisze Nowak: „Nie w umyśle swoim, rozważając racje «za» i racje «przeciw», a potem (w miarę możliwości) beznamiętnie je ważąc, dochodzi człowiek do swoich przekonań, lecz w społecznej grze z innymi ludźmi”³².

Podstawowy model nie-Ewangeliczny przedstawia zależność wzajemnych postaw wrogości/życzliwości dwóch pojedynczych osób. Tymczasem w wizji autora *Ferdydurke* ludzkie działania, postawy kształtowane są przez otoczenie społeczne, a nie przez poszczególne jednostki. „Korekta Gombrowiczowska” polegała więc na wprowadzeniu do modelu podstawowego innej zmiennej, niezależnej, re-

jednej z postaw osobliwych modelu nie-Ewangelicznego). Zob. więcej w: K. Brzechczyn, *Jednostka a dwa ujęcia rewolucji politycznej w nie-Marksowskim materializmie historycznym*, [w:] *Jednostka w układzie społecznym...*, dz. cyt.

³⁰ K. Paprzycka, M. Paprzycki, *How Do Enslaved...*, dz. cyt., s. 255.

³¹ Tamże, s. 260.

³² L. Nowak, *Człowiek i ludzie...*, dz. cyt., s. 153.

prezentującej partnera interakcji dla danego podmiotu: nie pojedynczej jednostki, lecz podmiotu mnogiego, otoczenia społecznego³³. Uwzględnienie otoczenia społecznego zamiast pojedynczej jednostki-partnera interakcji modyfikuje zależność pomiędzy postawą przyjmowaną przez daną osobę a otoczeniem społecznym, w jakim się znajduje. Wobec otoczenia społecznego człowiek jest bardziej spolegliwy aniżeli wobec poszczególnych ludzi. Na niski poziom wrogości ze strony otoczenia społecznego jednostka nie odpowiada wrogością, lecz życzliwością, a przy nieco większej wrogości – obojętnością. Inaczej niż ma to miejsce wobec pojedynczej jednostki, gdzie już wobec niskiego poziomu wrogości osoba odpowiada również wrogością³⁴.

Rozwinięcie nie-Ewangelicznego modelu człowieka o zmienną społeczną pozwoliło Nowakowi przedstawić w sposób systematyczny zjawisko dogmatyzacji przekonań, w szczególności zniewolenia duchowego w nauce, które przejawia się m.in. prowincjonalizmem myślenia³⁵. Jak pisze Nowak: „Kto dopuszcza dogmaty do swej świadomości, ten wprowadza do niej obszary nie-racjonalne. Im wyższy zaś poziom dogmatyzacji świadomości [...], tym większe te obszary”³⁶.

Pewną interpretację nie-Ewangelicznego modelu człowieka przedstawił Marcin Paprzycki³⁷. Autor wykorzystał podstawowe kategorie psychoanalizy Sigmunda Freuda, m.in. **id**, **ego** oraz **superego**, a także Freudowskie pojęcie **lęku**, które pozwoliły wyjaśnić zjawiska specyficznego postępowania jednostek zniewolonych i zbieszonych.

Paprzycki wyróżnił dwa typy reakcji danej osoby ze względu na rodzaj działania partnera interakcji. Otóż działania nieprzyjemne ze strony innej jednostki pozostają w konflikcie z żądaniami pozaświadomej sfery id i wywołują postawę agresywną. Natomiast działania przyjemne są satysfakcjonujące dla tej sfery, co powoduje, że osoba dąży do ich podtrzymania poprzez reagowanie analogicznymi działaniami przyjemnymi wobec partnera³⁸. Taka liniowa zależność: na działania nieprzyjemne odpowiadamy działaniami równie nieprzyjemnymi, a na przy-

³³ Tenże, *Gombrowicza model świadomości (między)ludzkiej*, [w:] *Przestrzenie świadomości. Studia z filozofii literatury*, red. A. Falkiewicz, L. Nowak, Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki, t. 16, Poznań 1996, s. 185.

³⁴ Na temat porównania antropologii Gombrowicza i Nowaka pisze m.in.: A. Falkiewicz, *Człowiek Gombrowiczowski i człowiek ewangeliczny w teorii socjalizmu Leszka Nowaka*, [w:] *Jednostka w układzie społecznym...*, dz. cyt.

³⁵ L. Nowak, *Człowiek i ludzie ...*, dz. cyt., s. 175–196.

³⁶ Tamże, s. 157–158.

³⁷ M. Paprzycki, *The Non-Christian Model of Man. An Attempt at a Psychoanalytic Explanation*, [w:] *Social System...*, dz. cyt.; przedruk: M. Paprzycki, *Nie-Ewangeliczny model człowieka. Próba wyjaśnienia psychoanalitycznego*, [w:] *Jednostka w układzie społecznym...*, dz. cyt.

³⁸ Tamże, s. 206–207.

jemne – przyjemnymi, jest prawdziwa tylko do pewnego momentu. Jednostka – przekonuje Paprzycki – posiada pewien maksymalny poziom wrogości, do jakiej jest zdolna. Po przekroczeniu tego poziomu daje o sobie znać lęk sygnalizujący niebezpieczną sytuację i na działania nieprzyjemne jednostka odpowiada coraz mniejszą agresywnością, a w pewnym momencie nawet uległością³⁹. Zjawisko to autor utożsamia ze zniewoleniem, kategorią nie-Ewangelicznego modelu człowieka.

Natomiast jeżeli chodzi o zjawisko zbieszenia, to w świetle kategorii psychoanalizy Freuda można je wyjaśnić jako agresję wynikającą z niemożności odwzajemnienia działań pozytywnych na skrajnie wysokie działania pozytywne ze strony partnera interakcji. Norma odwzajemniania postaw nie może być zrealizowana, co prowadzi ego do konfliktu z id i przejawia się agresją wobec osoby podejmującej działania pozytywne w skrajnie wysokim napięciu⁴⁰.

Nie-Ewangeliczny model człowieka, krytykując i w konsekwencji ograniczając koncepcję działania racjonalnego, sam stał się przedmiotem krytyki. Robert Egiert w artykule *Toward the Sophisticated Rationalistic Model of Man* przedstawił pewne wzmocnienie koncepcji racjonalności działania⁴¹. Wykorzystując koncepcję jednostki autorytarnej autorstwa Ericha Fromma, Egiert zreinterpretował zjawisko zniewolenia oraz zbieszenia. Sytuacje, w których – według nie-Ewangelicznego modelu człowieka – nie obowiązuje zasada działania racjonalnego, autor przedstawił w taki sposób, który nie przeczy racjonalności.

Egiert za Frommem przytoczył pojęcie sadyzmu, zdefiniowane jako skłonność do dominacji jednej osoby nad drugą⁴². Autor wyróżnił ponadto dwa rodzaje skłonności do dominacji: negatywną, która przejawia się wrogimi postawami (zadawanie bólu) wobec drugiej osoby, oraz pozytywną – polegającą na przekupywaniu drugiej osoby, obdarowywaniu jej prezentami itp.

Zdefiniowanie tych i innych jeszcze pojęć pozwoliło Egiertowi wskazać na pewne zależności rządzące interakcjami dwóch osób. Przytoczę najbardziej nas tu interesujące z uwagi na krytykę nie-Ewangelicznego modelu człowieka.

³⁹ Tamże, s. 208.

⁴⁰ Tamże, s. 209.

⁴¹ W swoim omówieniu przybliży wyłącznie zasadnicze idee Egierta; całość zob. w: R. Egiert, *Toward the Sophisticated Rationalistic Model of Man*, [w:] *Social System...*, dz. cyt.; przedruk: R. Egiert, *Pewne wzmocnienie racjonalistycznego modelu człowieka*, [w:] *Jednostka w układzie społecznym...*, dz. cyt. Idącą w podobnym kierunku próbę krytyki nie-Ewangelicznego modelu człowieka przedstawił też autor artykułu. Zob. więcej w: M. Ciesielski, *Niewolnictwo z rozsądku?...*, dz. cyt.

⁴² Pomijam w tym miejscu wątek masochizmu jako skłonność do podporządkowania się, również omawiany przez Egierta, jako że nie ma on znaczenia dla istoty krytyki nie-Ewangelicznego modelu człowieka. Zob. więcej w: R. Egiert, *Toward...*, dz. cyt., s. 218–219.

W przypadku dominacji negatywnej ze strony osoby X wobec osoby Y, początkowo Y na wrogie zachowania X-a, mające na celu zdominowanie go, odpowiada również wrogością, a zatem uniemożliwia realizację celu X-a. To powoduje radykalizację działań wrogich ze strony X-a, co w konsekwencji prowadzi do sytuacji, w której Y musi bądź wybrać dalsze działania wrogie wobec X-a, będące wyrazem obrony przed dominacją, bądź pozwolić na zdominowanie swojej osoby przez X-a. Racjonalny, co należy tu podkreślić z całą mocą, rachunek korzyści i strat zwykle skłania do podporządkowania się X-owi⁴³. Natomiast jeżeli chodzi o dominację pozytywną ze strony X-a, to gdy jej natężenie jest niebyt wysokie, Y skłonny jest podporządkować się, uzyskując w ten sposób pewne dobra, którymi X obdarowuje Y-ka w celu jego zdominowania. Jednakże po przekroczeniu pewnego poziomu dominacji pozytywnej ze strony X-a Y wkracza w obszar buntu, bowiem racjonalny rachunek korzyści i strat wskazuje, że dobra pozyskane od X-a nie rekompensują mu coraz większego ubezwłasnowolnienia⁴⁴.

Zdaniem Egierta obydwie wyżej przytoczone zależności w interakcjach dwóch osób pozwalają zrozumieć zjawiska określane jako zniewolenie i zbieszenie bez konieczności odrzucania zasady działania racjonalnego. Zarówno działanie polegające na podporządkowaniu się dominacji negatywnej, jak i odrzuceniu dominacji pozytywnej, które Egiert utożsamiał odpowiednio ze zniewoleniem oraz ze zbieszeniem, da się jego zdaniem zinterpretować jako podjęte po świadomej refleksji i w sposób racjonalny. Celem racjonalnego działania w pierwszym przypadku jest ochrona wartości egzystencjalnych kosztem własnej wolności, w drugim zaś – zachowanie własnej wolności kosztem otrzymywanych dóbr.

Na pewne ograniczenie modelu nie-Ewangelicznego wskazał również autor artykułu⁴⁵. Analiza wybranych koncepcji racjonalności działania, m.in. Maxa Webera, Karla R. Poppera, Johna Watkina, Carla G. Hempla, Jerzego Kmity pozwala postawić tezę, że u podstaw tych ujęć leży założenie o refleksyjności podmiotu działającego. Zostało ono sformułowane w postaci „zasady ciągłej refleksyjności”, głoszącej, że podmiot przed podjęciem działania zawsze reflektuje, która z alternatywnych czynności pozwoli osiągnąć jej cel w sposób najkorzystniejszy⁴⁶.

Założenie to ogranicza w pewien sposób koncepcję racjonalności działania, bowiem nie pozwala ująć innych czynności, w których podmiot wydaje się nierefleksyjny. Są to m.in. działania określane jako nawykowe, rutynowe, tradycyjne, naśladowcze, podejmowane pod wpływem emocji itp.

⁴³ Tamże, s. 224.

⁴⁴ Tamże, s. 226.

⁴⁵ Obszerniej na ten temat zob. w: M. Ciesielski, *Zagadnienie ograniczeń racjonalnego modelu działań ludzkich. Próba ujęcia działania nawykowo-racjonalnego*, Poznań 2012.

⁴⁶ Zob. więcej w: tenże, *Zagadnienie ograniczeń...*, dz. cyt., s. 66.

Otóż wydaje się, że nie-Ewangeliczny model człowieka także zakłada zasadę ciągłej refleksyjności. Dwie zasady działania nieracjonalnego, kontrracjonalności oraz irracjonalności, skonceptualizowane w ramach nie-Ewangelicznego modelu człowieka opierają się na założeniu o refleksyjności podmiotu działającego. Sama definicja zasad kontr- i irracjonalności ujawnia refleksyjny ich charakter.

Zasada kontrracjonalności: „ze zbioru alternatywnych czynności podejmuje się tę, o której **sądzi się**, że doprowadzi do rezultatu najwyższej cenionego w świetle preferencji ciemieńczy”; zasada irracjonalności: „ze zbioru alternatywnych czynności podejmuje się tę, o której **sądzi się**, że doprowadzi do rezultatu najniższej cenionego w świetle preferencji darczyńcy” [podkr. moje – M.C.]⁴⁷.

Model nie-Ewangeliczny zatem przewycięża ograniczenie koncepcji działania racjonalnego, wynikające z założenia, że w czynnościach ludzkich realizowane są tylko preferencje podmiotu działającego. Jednakże zarazem „dziedziczny” za ujęciem racjonalistycznym ograniczenie dotyczące refleksyjności podmiotu. Model nie-Ewangeliczny mianowicie nadal jednostronnie ujmuje czynności człowieka jako wynik aktywności refleksyjnej i nie potrafi w ramach swych założeń wyeksplikować działań o charakterze nierefleksyjnym⁴⁸.

Zakończenie

Nie-Ewangeliczny model człowieka – oryginalna antropologia filozoficzna Leszka Nowaka – opracowany został głównie z myślą o globalnej teorii społecznej nie-Marksowskiego materializmu historycznego. Jako jej podstawa dotycząca aktywności człowieka uzasadnia kluczowe twierdzenia tej teorii w zakresie rozwoju politycznego i gospodarczego społeczeństw. W późniejszych latach, oprócz jednej książki z 2000 roku *Człowiek i ludzie. Modele z Gombrowicza*, model nie-Ewangeliczny nie był przedmiotem systematycznego namysłu ze strony jego twórcy, co doprowadziłoby do rozwinięcia tej koncepcji, w pełni ukazując jej potencjał po-

⁴⁷ L. Nowak, *U podstaw...*, dz. cyt., s. 51. Również inne wypowiedzi L. Nowaka na temat działań kontrracjonalnych w sytuacji zniewolenia pozwalają przypuszczać, że działania te są podejmowane refleksyjnie. I tak przykładowo czytamy: „Zniewolonym jest ten dopiero, kto nie jest już w stanie dokonywać jakichkolwiek własnych **szacunków** dobra i zła, kto natomiast **wartościuje** cudzymi, wdrukowanymi mu w podświadomość **kryteriami**” [podkr. moje – M.C.], tamże, s. 44. A więc osoba zniewolona dokonuje szacunków, wartościuje i wybiera sposoby postępowania; postępuje zatem refleksyjnie, choć nie racjonalnie, bowiem kieruje się przy tym cudzymi, a nie własnymi kryteriami wyboru.

⁴⁸ Próbę uchylecia założenia o refleksyjności podmiotu działającego i konceptualizację działania nawykowego i naśladowczego, a zatem czynności o charakterze nierefleksyjnym, w jednym spójnym modelu z działaniem racjonalnym przedstawił autor artykułu: M. Ciesielski, *Zagadnienie ograniczeń...*, dz. cyt.

znawczy⁴⁹. A wydaje się, że taki potencjał w niej tkwi – wskazują na to chociażby liczne założenia idealizujące, na których opiera się dotychczasowy model, a których uchylenie umożliwiłoby konkretyzację i dokładniejsze wyjaśnianie zjawisk związanych z działaniami społecznymi człowieka⁵⁰.

A non-Christian model of man. On Leszek Nowak's anthropology

The paper presents a non-Christian model of man. It is the original anthropological concept, which was devised and developed by Leszek Nowak, a Polish philosopher, co-creator of the Poznań Methodological School. The non-Christian model was a fruit for a critical reflection on the concept of rational action, whose fundamental ideas are also to be found in Christian ethics. In the 1980s, Nowak employed the concept in his theory of social development, namely the non-Marxian historical materialism. Adopting the non-Christian model of man as an anthropological premise to a global social theory enabled Nowak to account for certain phenomena associated with political, economic and spiritual rule.

⁴⁹ W 2009 roku ukazał się artykuł L. Nowaka na temat nie-Ewangelicznego modelu człowieka, jednakże dotyczy on implikacji etycznych, jakie da się sformułować na gruncie tego modelu, i nie przedstawia rozwinięcia modelu w warstwie teoretycznej; zob. więcej w: L. Nowak, *O potrzebie modyfikacji...*, dz. cyt.

⁵⁰ Nie-Ewangeliczny model człowieka został omówiony przez niżej podpisanego w kontekście zagadnienia interdyscyplinarności badań humanistycznych, gdzie przekonuje się, że model ten mógłby stać się podstawą teoretyczną badań, w których łączy się namysł różnych dyscyplin humanistyki. Zob. więcej w: M. Ciesielski, *Leszek Nowak's Non-Christian Model of Man and the Interdisciplinarity of the Humanities*, „Studia Europaea Gnesnensia” 7 (2013).



ks. Kazimierz M. Wolsza
Dyskusja o argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga
w polskiej literaturze neotomistycznej (1949–1968)
A discussion about kinetic argumentation for God's existence
in Polish neo-Thomistic literature

Alfred Marek Wierzbicki
Personalistyczny horyzont etyki
Personalistic horizon of ethics

Dariusz Łukasiewicz
Metafizyka czasu a kosmologia i Boże działanie we Wszechświecie
w myśli Michała Hellera
Metaphysics of time and cosmology and God's activity in the Universe
in Michał Heller's views



KS. KAZIMIERZ M. WOLSZA

Dyskusja o argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga w polskiej literaturze neotomistycznej (1949–1968)

Wśród kręgów zainteresowanych problematyką filozoficzno-światopoglądową dyskusja [o argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga] wywołała wyjątkowo głęboki i żywy oddźwięk – zapewne dzięki temu, że przedmiot jej pozostaje w bezpośrednim związku z centralnymi problemami filozoficznymi i światopoglądowymi, jak również dzięki pasji, z jaką była prowadzona.
Bohdan Bejze¹

1. Uwagi wprowadzające

W dwudziestowiecznym neotomistycznym piśmiennictwie polskim pojawiły się dwa oryginalne teksty, których autorzy postulowali nowe, uwspółcześnione spojrzenie na tzw. argumentację kinetyczną za istnieniem Boga. Chodzi o pierwszą drogę św. Tomasza (*ex motu*), przedstawioną przez niego przede wszystkim w dwóch sumach: *Summa contra gentiles* (I, 13) oraz w *Summa theologiae* (I, 2, a. 3)². Ks. Kazimierz Kłósak (1911–1982) wywód Tomasz streścił następująco:

Gdy weźmiemy pod uwagę ruch, jaki występuje w świecie, to po uznaniu dwu założeń: (1) że każdy byt będący w ruchu jest poruszany przez inny byt i (2) że w serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność, fakt ruchu stanie się dla nas ostatecznie zrozumiały tylko wówczas, gdy przyjmemy, iż istnieje pierwszy motor, który jest sprawcą ruchu, a sam się nie porusza, pierwszy motor będący Bogiem³.

¹ B. Bejze, *Na marginesie dyskusji o dowodzie kinetycznym*, „Znak” 10 (1958), s. 598.

² Pewne wersje tej drogi znajdują się także w *Komentarzu do Sentencji* oraz w *Compendium theologiae*.

³ K. Kłósak, *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum. c. Gent., lib. I, c. 13*, „Polonia Sacra” 5 (1952), s. 89.

Pierwszym z tekstów wzbudzających dyskusje był artykuł ks. Jana Salamuchy (1903–1944) z 1934 roku *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, w którym autor do analizy rozumowania Tomasza po raz pierwszy wykorzystał narzędzia logiki matematycznej⁴. Drugim był artykuł ks. Kazimierza Kłósaka z 1949 roku *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, w którym autor analizował nowe zarzuty pod adresem argumentacji kinetycznej, jakie pojawiły się pod wpływem współczesnej fizyki⁵. Oba artykuły zapoczątkowały trwające wiele lat dyskusje, w których wzięło udział wielu autorów.

Dyskusja, jaką wywołał artykuł Salamuchy, miała zasięg międzynarodowy. Jej duże natężenie przypadło dopiero na lata powojenne. Dotyczyła ona nie tyle prawdziwości przesłanek argumentacji kinetycznej, ile jej struktury logicznej. Na temat dokonanej przez Salamuchę formalizacji argumentacji Tomasza wypowiadali się lub formułowali własne propozycje: Józef M. Bocheński OP (1902–1995), Johannes Bendiek OFM, Francesca Rivetti-Barbò, Ivo Thomas (1912–1976), Leon Koj (1929–2006), Korneliusz Policki, Edward Nieznański⁶. Za podsumowanie tej dyskusji można uznać sympozjum *Logika i metafizologia*, które odbyło się w 1994 roku w Krakowie w pięćdziesiątą rocznicę śmierci Salamuchy, a zwłaszcza artykuł Edwarda Nieznańskiego *Drogi i bezdroża formalizacji teodycei od Salamuchy do Gödla*⁷.

Druga dyskusja, która rozpoczęła się od wspomnianego artykułu Kłósaka⁸ – piętnaście lat po ogłoszeniu pracy Salamuchy – tylko wtórnie dotyczyła logicznej

⁴ J. Salamucha, *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 15 (1934), z. 1–2, s. 53–92; przedruk: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Towarzystwo Naukowe KUL: Prace Wydziału Filozoficznego 72, Lublin 1997, s. 333–364.

⁵ K. Kłósak, *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, „Znak” 4 (1949), s. 392–401.

⁶ Zbiór najważniejszych tekstów zawiera praca: *W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei*, red. E. Nieznański, *Miscelanea Logica* 1, Warszawa 1980.

⁷ *Logika i metafizologia*, red. Z. Wolak, Tarnów–Kraków 1995; E. Nieznański, *Drogi i bezdroża formalizacji teodycei od Salamuchy do Gödla*, [w:] *Logika i metafizologia*, dz. cyt., s. 99–117.

⁸ Kazimierz Kłósak (1911–1982) studiował filozofię i teologię na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1934 roku przyjął święcenia kapłańskie oraz uzyskał tytuł doktora. Kontynuował studia filozoficzne w Rzymie (Angelicum) oraz w Louvain w Belgii. Był wykładowcą przedmiotów filozoficznych w seminarium duchownym w Krakowie, a następnie profesorem na Wydziale Teologicznym UJ, na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie (był organizatorem tego wydziału i wieloletnim dziekanem), prowadził również zajęcia na Wydziale Filozofii KUL. Głównymi obszarami jego działalności naukowej były: metodologia filozofii, filozofia przyrody i filozofia Boga. Zadaniem, jakie sobie postawił w filozofii Boga, była analiza krytyczna argumentów za istnieniem Boga oraz nowe ich sformułowanie. Zob. W. Chudy, *Ks. Kazimierz Kłósak*, [w:] *Polska filozofia powojenna*, t. 1, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, s. 412–427.

struktury argumentacji kinetycznej. Przedmiotem sporu była raczej prawomocność przesłanek, a zwłaszcza zasady ruchu: *Omne quod movetur, ab alio movetur* (wszystko, co się porusza, jest poruszane przez czynnik zewnętrzny). Zastanawiano się nad tym, czy w świetle danych współczesnej fizyki zasada ta zachowuje jeszcze ważność lub czy zachowuje ją w całej rozciągłości. W dyskusji poruszono rozmaite aspekty zagadnienia argumentacji kinetycznej: historyczne, metafizyczne i przyrodnicze.

Tematem niniejszego artykułu będzie druga dyskusja na temat argumentacji kinetycznej. Za jej graniczne punkty można przyjąć lata 1949–1968. Dyskusja miała dwie fazy. Pierwsza przypadała na lata 1949–1955/57 i trwała od pierwszego artykułu Kłósaka do ukazania się dwuczęściowej monografii *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (Warszawa 1955–1957). Druga część monografii, zawierająca podsumowanie dyskusji oraz prezentację stanowiska Kłósaka, otworzyła zarazem nowe pole debaty i drugą fazę dyskusji. Za zakończenie drugiej fazy (i całej dyskusji) można uznać rok 1968. W roku tym kard. Karol Wojtyła zorganizował w Krakowie symposium na temat argumentacji kinetycznej i teleologicznej, w którym wypowiedzieli się raz jeszcze na temat argumentacji kinetycznej najważniejsi rodzimi myśliciele neotomistyczni, a także zaproszeni przedstawiciele nauk przyrodniczych. Późniejsze opracowania, nawiązujące do tej debaty, jakie spotykamy w polskiej literaturze, raczej nie wniosły już nowych elementów⁹.

2. Tezy Kazimierza Kłósaka

Tytuł artykułu Kazimierza Kłósaka z 1949 roku (*Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*) wskazuje na jego responsoryczny charakter. Tekst stanowił odpowiedź na zarzuty, jakie pojawiły się pod adresem argumentacji kinetycznej. Bezpośrednim impulsem do opublikowania artykułu była krytyka argumentacji kinetycznej, zamieszczona we *Wstępie do teorii marksizmu* Adama Schaffa (1913–2006)¹⁰. Autor *Wstępu* odrzucił argumentację kinetyczną, opierając się na pryncypiach materializmu dialektycznego (dialektycznej interpretacji zjawiska ruchu). Polemikę z tymi pryncypiami Kłósak podjął już w pracach z lat 1947–1948, przed wszystkim w monografii *Materializm dialektyczny*¹¹. Analizu-

⁹ Np. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 67–84; S. Ziemiański, *Argument kinetyczny i entropologiczny w filozofii*, [w:] tegoż, *Rozmaitości filozoficzne*, Kraków 2011, s. 237–252; tenże, *Czym jest ruch przestrzenny?*, [w:] tegoż, *Rozmaitości filozoficzne*, dz. cyt., s. 102–111.

¹⁰ A. Schaff, *Wstęp do teorii marksizmu*, Warszawa 1947, s. 43, 143–144.

¹¹ K. Kłósak, *Materializm dialektyczny a fizyka współczesna*, „Znak” 2 (1947), s. 719–732; tenże, *Dialektyczna interpretacja ruchu*, „Ateneum Kapłańskie” 48 (1948), s. 1–13; tenże, *Materializm dialektyczny*, Kraków 1948, s. 78–79; tenże, *Dialektyczne prawo przechodzenia ilości w jakość*, „Przegląd Powszechny” 228 (1949), s. 69–79; tenże, *Dialektyczne prawo jedności i walki przeciwieństw*, „Przegląd Powszechny” 228 (1949), s. 161–168; tenże, *Dialektyczne prawo wszechzależ-*

jąc zarzuty Schaffa, dostrzegł on jednak, że nie wypływają one wyłącznie z założeń marksizmu, lecz opierają się na twierdzeniach fizyki. Również i inni autorzy, np. francuski neopozytywista i krytyk neotomizmu, Louis Auguste Paul Rougier (1889–1982), formułowali podobne zarzuty, nie przyjmując przy tym praw materializmu dialektycznego. Artykuł Kłósaka z 1949 roku należy więc uznać nie tyle za kolejną polemikę z marksizmem, ile raczej za krytyczną analizę przyjmowanych przez marksistów (ale nie tylko) zarzutów pod adresem argumentacji kinetycznej, które były inspirowane twierdzeniami fizyki¹².

Punktem dojścia argumentacji kinetycznej jest uznanie istnienia „pierwszego motoru” (*protos kinun*) – bytu, który ma być ostatecznym wyjaśnieniem zjawiska ruchu w świecie. Ów byt zostaje utożsamiony z Bogiem. Kłósak przyznał takiemu wnioskowi walor konieczności. Nie kwestionował więc logicznej poprawności rozumowania Tomasza. Stwierdził jednak, że wniosek taki jest uzależniony od zakładanej koncepcji materii¹³. Zasada ruchu, przyjmowana w argumentacji kinetycznej (*Omne quod movetur, ab alio movetur*), zakłada, że dla zaistnienia zjawiska ruchu potrzebny jest czynnik zewnętrzny. Zasadę tę można jednak zakwestionować, odwołując się m.in. do zasady bezwładności czy do ruchu cząstek wewnątrz atomu. W świetle tych danych można uznać, że dla wytłumaczenia ruchu nie trzeba się odwoływać do czynnika zewnętrznego, jak się to czyni w argumentacji kinetycznej. Ruch jawi się raczej jako stała cecha materii. Wtedy zaś zagadnienie „pierwszego motoru” staje się problemem pozornym. Kłósak pisał:

Polski teoretyk marksizmu [Schaff] utrzymuje, tak samo jak Rougier, że ruchu nie trzeba materii udzielać z zewnątrz, bo ruch jest stałą cechą materii. Gdy jednak Rougier na poparcie tej tezy zwracał się najpierw do Galileuszowej zasady bezwładności, a dopiero na drugim miejscu do doświadczenia, to prof. Schaff od razu sięgnął do doświadczenia, wskazując na kinetyczną energię wewnętrzno-atomową jako na źródło ruchu materii¹⁴.

Przytaczane przez krytyków argumentacji kinetycznej racje były dla Kłósaka przekonujące, niezależnie od tego, że wykazywał on pewne niekonsekwencje w wywodach Schaffa i odrzucał ontologiczne założenia (np. tezę o wieczności materii). Przyznał jednak, że Schaff „miał w zasadzie trafne wyczucie, że w przy-

ności rzeczy i zjawisk, „Przegląd Powszechny” 229 (1949), s. 203–213; tenże, *Dialektyczne prawo ruchu materii*, „Znak” 5 (1950), s. 269–308; por. M. Heller, *Ks. Kazimierz Kłósak – myśliciel na rozdrożu*, [w:] *Filozofia a nauka w myśli księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, Kraków–Tarnów 2004, s. 1–20.

¹² K. Kłósak odwołuje się do następujących prac L. Rougiera: *En marge de Curie, de Carnot et d’Einstein*, Paris [b.d.w.]; *La scolastique et le thomisme*, Paris 1925; *La scolastique et la logique*, „Erkenntnis” 5 (1935), s. 100–109.

¹³ K. Kłósak, *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, art. cyt., s. 394.

¹⁴ Tamże, s. 393.

padku wyzwolenia energii jądrowej nie potrzebujemy uciekać się do nadświatowego pierwszego motoru nieporuszonego”¹⁵. Wskazanie na to, że w świecie materialnym, opisywanym przez fizykę, występują takie odmiany ruchu, których wytłumaczenie nie wymaga przyjmowania zewnętrznego poruszydźciela, nie musiałoby jeszcze oznaczać odrzucenia zasady ruchu, choć trzeba by zrezygnować z jej powszechnego (*omne quod movetur*) charakteru. Dla zachowania zasady ruchu i opartej na niej argumentacji kinetycznej wystarczyłoby, zdaniem Kłósaka, stwierdzenie jednego przypadku ruchu, w którym odwołanie się do zewnętrznego poruszydźciela byłoby nieuniknione. Czy jednak znany jest taki przypadek? Otóż odpowiedź Kłósaka jest przecząca: „jednakowoż takiego wypadku wskazać już dziś nie możemy”, bowiem „według danych współczesnej fizyki eksperymentalnej każdy byt posiada charakter dynamiczny”¹⁶. Odpowiedź ta ma konsekwencje dla oceny argumentacji kinetycznej. Oto opinia krakowskiego filozofa, która stanie się przedmiotem dyskusji neotomistów:

Sięganie do nadświatowego pierwszego motoru nieruchomego straciło dziś dawny swój sens. [...] Nie znamy w przyrodzie żadnej akcji ruchowej, której nie dałoby się wytłumaczyć adekwatnie, bez reszty, przez własne siły przyrody, tak iż myśl o nadświatowym pierwszym motorze nieruchomym okazuje się bezprzedmiotowa. [...] Zgadzam się z prof. Schaffem, że odwoływanie się do nadświatowego pierwszego motoru nieruchomego straciło już swój sens¹⁷.

Ta teza – nazwijmy ją negatywną – nie wyczerpuje jednak całego stanowiska Kłósaka z 1949 roku. W artykule możemy bowiem dostrzec także tezę pozytywną w postaci postulatu przeformułowania argumentacji kinetycznej. Autor pisał o tym kilkakrotnie i wydaje się, że są to różne propozycje transformacji argumentacji kinetycznej. Pierwszą możliwością jest przekształcenie jej w odmianę argumentacji z przyczynowości sprawczej (jak pisał autor w artykule z 1949 roku *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*) lub z przygodności (co proponował w artykule z 1950 roku *Dialektyczne prawo ruchu materii*), czy wreszcie z przyczynowości i z przygodności (taką propozycję zawarł w drugiej części pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* z 1957 roku). Rozumowanie powinno być wówczas przesunięte z działania materii (ruchu) na jej istnienie:

Gdy jednak ruch materii możemy sobie wytłumaczyć działaniem sił własnych materii, to istnienie materii lub może istnienie wolnej energii [...] stanie się dla nas zrozumiałe dopiero wówczas, gdy założymy istnienie Boga stwórcy¹⁸.

¹⁵ Tamże, s. 393.

¹⁶ Tamże, s. 396, 397.

¹⁷ Tamże, s. 397, 398, 400.

¹⁸ Tamże, s. 400; K. Kłósak, *Dialektyczne prawo ruchu materii*, art. cyt., s. 304; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II: *Argumentacja za istnieniem Boga z zależności treściowej*

Druga propozycja Kłósaka była bardziej oryginalna. Przedstawiona została tylko szkicowo w ostatnich zdaniach artykułu z 1949 roku. Jest nią projekt zbudowania argumentacji za początkiem czasowym wszechświata. Teza o czasowym początku prowadzi zaś według Kłósaka do przyjęcia istnienia stwórcy. Autor uważał swą propozycję za oryginalną argumentację, która nie jest wersją żadnej z dróg św. Tomasza. Można by ją raczej uznać za modyfikację argumentacji za początkiem czasowym wszechświata ze wzrostu entropii, sformułowanej w drugiej połowie XIX wieku. Kłósak zaproponował jednak, by w przebiegu argumentacji nie odwoływać się do zasady wzrostu entropii, lecz do czasowego sposobu istnienia materii. Istotą tej argumentacji byłoby stwierdzenie: jeżeli istnienie materii wyraża się w czasie, to materia nie może istnieć odwiecznie, lecz musi mieć początek w czasie¹⁹. Każdy odcinek czasu, jaki możemy wyodrębnić, ma charakter czegoś skończonego. Sumą skończonych odcinków może być tylko skończony okres czasu. Według Kłósaka takim rozumowaniem wyklucza się odwieczność materii i argumentuje się na rzecz jej czasowego początku. Stwierdzenie czasowego początku, jak wspomniano, ma prowadzić do wniosku o istnieniu stwórcy:

Gdy [...] przyjmiemy, że materia lub jakaś pierwotna postać energii musiała mieć początek w czasie, wówczas będziemy musieli przyznać, że istnienie tej materii lub energii jest zrozumiałe tylko przy założeniu działania istoty tak potężnej, że ją tylko z Bogiem można utożsamić²⁰.

Tę wersję argumentacji za istnieniem Boga, w której istotnym ogniwem jest stwierdzenie początku czasowego świata materialnego, uważał Kłósak za bardziej przekonującą od dwóch innych analogicznych argumentacji, odwołujących się do wzrostu entropii oraz do ekspansji wszechświata²¹. Dodajmy tu, że Kłósak łączył początek czasowy ze stworzeniem, choć nie twierdził, że akt stwórczy wyczerpuje się w zapoczątkowaniu istnienia²².

poznawanych przez nas prawd, z porządku panującego w biokosmosie, z przygodności rzeczy oraz z ruchu, jaki panuje w przyrodzie, Warszawa 1957, s. 19.

¹⁹ Tamże, s. 401.

²⁰ Tamże.

²¹ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I: *Argumentacja za istnieniem Boga i początku trwania czasowego wszechświata i z początku życia organicznego*, Warszawa 1955, s. 68–106, zwł. 84–93; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979, s. 111–285.

²² Bardziej skomplikowane relacje pomiędzy pojęciami początku czasowego i stworzenia omawiają np.: M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek Wszechświata. Teologia – filozofia – kosmologia*, Kraków 2013, s. 67–88.

3. Pierwsza faza dyskusji

Na artykuł Kłósaka z 1949 roku odpowiedzieli tacy autorzy neotomistyczni, jak: Witold Pietkun (1911–1981) – trzema tekstami²³, Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008) – dwoma²⁴, Tadeusz Wojciechowski (1917–2000) – jednym artykułem²⁵ oraz Jan Karol Dorda SJ (1891–1971) – niepublikowanym opracowaniem, udostępnionym Kłósakowi i streszczonym przez niego w książce *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*²⁶. Problemy podnoszone w dyskusji o argumentacji kinetycznej były też przedmiotem specjalnego posiedzenia sekcji filozoficznej Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego 28 lutego 1950 roku. Wypowiadali się w niej, obok Witolda Pietkuna, organizatora spotkania: Józef Iwanicki (1902–1995), Wincenty Kwiatkowski (1892–1972) i Piotr Chojnacki (1897–1969)²⁷.

Zwróćmy najpierw na reakcję Pietkuna, która znalazła wyraz w trzech artykułach²⁸. Pietkun był autorem najbardziej zaangażowanym w dyskusję z Kłósakiem. Zasadniczy zarzut skierowany przeciwko wywodom krakowskiego filozofa był następujący:

W wypowiedziach ks. Kłósaka przejawia się przecenianie argumentacji na płaszczyźnie fizykalnej w porównaniu z argumentacją ściśle metafizyczną. [...] Natomiast zagadnienia o istnieniu Boga nie rozstrzygnie się na płaszczyźnie li tylko fizykalnej. Chociaż jest ona u podstaw dowodu *a posteriori*, lecz właści-

²³ W. Pietkun, *Najnowsza problematyka w dowodzie kinetycznym*, „Collectanea Theologica” 21 (1949/1950), s. 578–584; tenże, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, „Ateneum Kapłańskie” 42 (1950), t. 52, s. 185–197; tenże, *Pozycja argumentu kinetycznego w ogólnym dowodzie na istnienie Boga*, „Homo Dei” 21 (1952), s. 67–73.

²⁴ [M]. A. Krąpiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „Znak” 5 (1950), s. 281–295; tenże, *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, „Polonia Sacra” 6 (1953/54), s. 97–113.

²⁵ T. Wojciechowski, *Uwagi krytyczne o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „Polonia Sacra” 5 (1952), s. 306–319.

²⁶ J. Dorda, *Złudne zarzuty z fizyki przeciw dowodowi kinetycznemu na istnienie Boga* (mps); cyt. za: K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 13–19. Inne prace Dordy zostaną przytoczone w omówieniu drugiej fazy dyskusji.

²⁷ Przebieg posiedzenia omawia: W. Pietkun, *Najnowsza problematyka w dowodzie kinetycznym*, dz. cyt., s. 579–582.

²⁸ Witold Pietkun (1911–1981) ukończył studia teologiczne (święcenia kapłańskie w 1937 roku) i doktoryzował się (1939) na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. W 1951 roku uzyskał habilitację na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. W 1952 roku został pozbawiony prawa wykładania na UW, a następnie także w seminariach duchownych (w latach 1946–1960 był wykładowcą przedmiotów filozoficznych w seminariach: w Łodzi, Białymstoku i Łagiewnikach). Był kilkakrotnie aresztowany i skazywany przez sądy za treści kazań i działalność publiczną, przez co złamała się jego kariera naukowa. W latach 1979–1981 był rektorem Instytutu Teologiczno-Pastoralnego w Białymstoku. Zob: T. Danilecki, *Witold Pietkun*, http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl/wiki/index.php?title=Witold_Pietkun [11.10.2013].

wa argumentacja znajduje się na płaszczyźnie metafizycznej w oparciu o zasadę przyczynowości w znaczeniu ontologicznym²⁹.

Pietkun przypomniał, że ruch rozważany w analizie metafizycznej jest rozumiany jako przejście od możliwości do aktu³⁰. Ruch lokalny (zmiana miejsca), na którym skupił się Kłósak, może być także zinterpretowany metafizycznie, jako przejście od możliwości do aktu, jeżeli tylko dokona się stosownej abstrakcji. Argumentacja kinetyczna opiera się na dwóch przesłankach. Pierwsza mówi, że cokolwiek się porusza, poruszane jest przez czynnik zewnętrzny (zasada ruchu), druga – że wykluczony jest nieskończony ciąg tego, co poruszane i tego, co porusza. Tak przedstawiona argumentacja, zarówno co do prawdziwości przesłanek, jak i co do formy logicznej rozumowania, zdaniem Pietkuna nie wzbudza zastrzeżeń:

Dowód więc kinetyczny w oparciu o zjawisko ruchu w sensie zmiany jako przejścia z możliwości do aktu, czyli jako skutku, jest dowodem poprawnym, na podstawie którego w sposób naukowy stwierdzamy istnienie Pierwszej Przyczyny tych zmian niepodlegającej żadnym zmianom³¹.

Skoro argumentacja jest poprawna, to co sądzić o zarzutach, przytaczanych i ostatecznie zaakceptowanych przez Kłósaka? Pietkun skupił się przede wszystkim na podstawowym jego zdaniem zarzucie, mówiącym, iż ruch wewnątrzatomowy nie wymaga zewnętrznego poruszyciela. Sporo uwagi we wszystkich tekstach Pietkun poświęcił analizie charakteru wiedzy fizycznej. Nie ma potrzeby przytaczania tu w szczególności jego rozważań, w których wykazywał probabilistyczny charakter twierdzeń fizyki. Stwierdził np., że „samo [...] twierdzenie o ruchu wewnątrz-atomowym nie daje się dotychczas empirycznie stwierdzić”, obraz ruchu wewnątrz atomu „jest to obraz zastosowany li tylko hipotetycznie”, trzeba więc „odróżnić, co należy uważać za fakt, a co za zrośniętą z faktem teoretyczną interpretację”, zaś „ruch [wewnątrzatomowy], jak i układ submikroskopowy, dotychczas nie jest jednoznacznie określony przez fizyków”³². Widać, że autorowi stale przyświecał ideał „filozofii wieczystej, [w której] w oparciu o rzeczywistość nas otaczającą i zmienną ustala się na płaszczyźnie ontologicznej obiek-

²⁹ W. Pietkun, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, art. cyt., s. 186–187; tenże, *Najnowsza problematyka w dowodzie kinetycznym*, art. cyt., s. 582–584; tenże, *Pozycja argumentu kinetycznego...*, art. cyt., s. 70–73.

³⁰ Tenże, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, art. cyt., s. 187–189; tenże, *Pozycja argumentu kinetycznego...*, art. cyt., s. 71–72.

³¹ Tenże, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, art. cyt., s. 189; tenże, *Najnowsza problematyka w dowodzie kinetycznym*, art. cyt., s. 584.

³² Tenże, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, art. cyt., s. 190, 193; tenże, *Najnowsza problematyka w dowodzie kinetycznym*, art. cyt., s. 583; tenże, *Pozycja argumentu kinetycznego...*, art. cyt., s. 73.

tywnie niezmienną prawdę wyrażaną przez nasz umysł w bezpośrednio oczywistych i pewnych sądach, zwanych pierwszymi zasadami metafizycznymi”³³. Jest jasne, że w budowaniu wiedzy o takich przymiotach nie mogą uczestniczyć treści pochodzące z fizyki, wcześniej określone jako hipotetyczne i uwarunkowane teoretycznymi interpretacjami. Pietkun twierdził też, że niezależnie od tego ruch wewnątrzatomowy można rozumieć jako przechodzenie z możliwości do aktu. Wskazywałby on także na przygodną naturę rzeczywistości materialnej³⁴. Argumentację kinetyczną, odwołującą się do ruchu wewnątrzatomowego, należałoby zatem łączyć z argumentacją z przygodności. Pietkun zgłosił więc postulat analogiczny do wyrażonego przez Kłósaka.

W ostatnim tekście (z 1952 roku) Pietkun rozbudował jeszcze ów postulat, pisał bowiem o „ogólnym filozoficznym dowodzie na istnienie Boga”, w którym stwierdza się „skutkową naturę” rzeczywistości, wykrywaną w analizie metafizycznej. Tym „ogólnym dowodem” byłaby argumentacja z przyczynowości sprawczej, a pozostałe drogi Tomasza, w tym także argumentacja kinetyczna, uwyrażniałyby tylko różne przejawy owej „skutkowości”. Autor pisał:

Można już ustalić strukturę filozoficznego dowodu na istnienie Boga: podstawą dowodu jest świat nas otaczający w jego najrozmaitszych aspektach, narzędziem zaś dowodu zasada przyczynowości w znaczeniu metafizycznym. Jedna jest zasada, więc jeden jest, a nie wiele dowodów, aczkolwiek przesłanka większa jako podstawa dowodzenia może być uzasadniona wielu argumentami³⁵.

Z przedstawionymi przez Kłósaka tezami, zwłaszcza z tezą negatywną, nie zgodził się również młody dominikański wykładowca Instytutu Filozoficzno-Teologicznego w Krakowie, później związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, Mieczysław Albert Krąpiec OP³⁶. Jego polemika miała nieco inny charakter niż Pietkuna, choć w wielu punktach obaj autorzy zajęli podobne stanowisko. Obaj podkreślali, że właściwą płaszczyzną argumentacji kinetycznej jest płaszczyzna metafizyczna, którą należy odróżniać od płaszczyzny przyrodniczej. Swą niezgodę

³³ Tenże, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, art. cyt., s. 197.

³⁴ Tamże, s. 189, 195–196; W. Pietkun, *Pozycja argumentu kinetycznego...*, art. cyt., s. 70.

³⁵ Tenże, *Pozycja argumentu kinetycznego...*, art. cyt., s. 68.

³⁶ Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008) wstąpił do zakonu dominikanów w 1939 roku, w którym w 1945 roku przyjął święcenia kapłańskie. Odbił studia filozoficzne i teologiczne w Krakowie oraz w Rzymie (Angelicum). Pracował jako wykładowca filozofii w dominikańskim Instytucie Filozoficzno-Teologicznym, a od 1951 roku był związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Był współtwórcą tzw. Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej. Podejmował badania przede wszystkim w obszarze metafizyki ogólnej, którą uważał za podstawową naukę filozoficzną, niezależną zarówno od religii, jak i od wiedzy szczegółowej. Zob. W. Chudy, *Krąpiec Mieczysław Albert*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. I, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 764–770.

na propozycje Kłósaka Krąpiec wyraził już w pierwszych zdaniach artykułu, jaki ukazał się kilka miesięcy po dyskutowanym tekście:

Autor [K. Kłósak] dochodzi (między innymi) do wniosku, że w świetle danych współczesnej fizyki tradycyjny (Tomaszowy) dowód kinetyczny jest właściwie bezprzedmiotowy. Takie stanowisko wydaje mi się w tym zagadnieniu dość dowolne³⁷.

O ile Pietkun przekonywał o nieprzystawalności pojęć i metod fizyki do metafizyki, odwołując się do szczegółowych zagadnień z zakresu metodologii fizyki, o tyle Krąpiec skupił się przede wszystkim na objaśnieniu specyfiki samych rozumowań metafizycznych, bez odwoływania się do zagadnień szczegółowych, podnoszonych w tekście Kłósaka. Zdaniem Krąpca istotne są tu kwestie bardziej fundamentalne: pojęcie ruchu zakładane w argumentacji kinetycznej oraz relacja metafizyki (a filozofia Boga jest jej częścią) do nauk przyrodniczych.

Krąpiec zauważył, że Kłósak analizował jedynie zjawisko ruchu fizycznego (lokalnego), a przede wszystkim skupił się na ruchu wewnątrzatomowym. Tymczasem metafizyczne pojęcie ruchu jest znacznie szersze. Ruch jest „ziszczaniem się jakiejś możliwości”³⁸. Dlatego też Krąpiec chętniej używał w swych tekstach nazwy „zmiana” niż „ruch”, gdyż ta ostatnia rzeczywiście kojarzy się nam z ruchem lokalnym i m.in. z tego mogą się brać nieporozumienia. To prawda, że w tej wersji argumentu, jaki znajduje się w *Summa contra gentiles* (zwanej sumą filozoficzną), Tomasz skoncentrował się na ruchu lokalnym, jednak i ta wersja miała charakter metafizyczny. Zmiana miejsca ciał jest uznawana za manifestację zmienności bytowej, do której charakterystyki stosuje się pojęcia aktu i możliwości – „nierozdzielnie” związane z pojęciem bytu. W *Summa theologiae* argumentacja Tomasza jest krótsza niż w *Summa contra gentiles*, ale ujmuje samą istotę rzeczy – najgłębszą naturę zmiany, ujętej w filozoficznych (metafizycznych) terminach aktu i możliwości.

Krąpiec, precyzując dalej metafizyczny sens argumentacji, przestrzegał przed przyjmowaniem w niej danych pochodzących z fizyki. Podobnie jak Pietkun podkreślał, że wiedza fizyczna nie ma charakteru ostatecznego (a taki charakter ma mieć wiedza metafizyczna):

Odkrycie [...] mikrokosmosu podważyło, a niekiedy i zburzyło, nienaruszone prawa fizyki klasycznej. [Przeto] nie wolno [...] zbyt pochopnie argumentować danymi fizyki współczesnej, gdyż nauka ta ciągle jest w fazie formowania się³⁹.

³⁷ [M]. A. Krąpiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie...*, art. cyt., s. 281; tenże, *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu...*, art. cyt., s. 97.

³⁸ Tenże, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie...*, art. cyt., s. 281; tenże, *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu...*, art. cyt., s. 101–104.

³⁹ Tenże, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie...*, art. cyt., s. 286.

Jednak jest jeszcze bardziej fundamentalny (tzn. niezależny od faktycznego stanu wiedzy fizycznej) powód separacji metafizyki. Fizyka i metafizyka (a zatem i filozofia Boga) posługują się różnymi metodami. Metodą fizyki jest obserwacja i eksperyment, metafizyki zaś – odwoływanie się do pierwszych zasad bytowych: tożsamości, niesprzeczności, racji dostatecznej. Metoda nauk fizycznych nigdy nie wyprowadzi umysłu poza dane fizyczne. Może tego dokonać tylko metoda metafizyczna, która – to dosłowne określenie Krąpca – jest metodą „jedynie słuszną”⁴⁰. Jak widać, kontrowersja dotycząca argumentacji kinetycznej dotyczy tu różnic w rozumieniu stosunku filozofii neotomistycznej do nauk przyrodniczych⁴¹.

Zdaniem Krąpca w argumentacji kinetycznej istotne jest stwierdzenie jakiegokolwiek zmiany (stawania się) w świecie. Sam typ zmiany jest dla argumentacji czymś wtórnym, możliwe więc jest zakotwiczenie jej w ruchu lokalnym (jak to uczynił Tomasz w *Summa contra gentiles*), pod warunkiem, że przeanalizuje się go w perspektywie metafizycznej. Obok ruchu lokalnego można jednak w punkcie wyjścia argumentacji uwzględnić: zmiany substancjalne, przypadłościowe, ilościowe, jakościowe. Każda zmiana, zinterpretowana metafizycznie, jest czymś pośrednim między możliwością a aktem, czyli między fazą wyjściową a fazą ostateczną. Pomędzy nimi zachodzi różnica, brak tożsamości. Możliwość i akt są nietożsame. Możliwość w stosunku do aktu jest „niebytem” (nie jest jeszcze bytem). Byt zaś nie może być tym samym co niebyt. Namysł nad nietożsamością możliwości i aktu ma zasadnicze znaczenie dla argumentacji. Rodzi się bowiem pytanie, jak dwie różne, nietożsame fazy łączą się w jedną rzeczywistość zmiany: czy same z siebie, czy też na mocy czynnika zewnętrznego? Pierwszą możliwość Krąpiec wyklucza. Faza poprzednia (czyli możliwość będąca w stosunku do aktu niebytem) nie może dać czegoś, czego nie posiada: „niebyt bowiem nie może sam z siebie stać się bytem”⁴². Pozostaje druga możliwość, czyli konieczność przyjęcia czynnika zewnętrznego: „musi istnieć czynnik zewnętrzny, który jest ostateczną racją bytu samej zmiany”⁴³. Wykluczając ciąg w nieskończoność czynników poruszających i poruszanych, dochodzi się myślowo do aktu „bez domieszki potencjalności”, zwanego aktem czystym i utożsamianego z Bogiem.

Metoda, jaką posługiwał się Krąpiec, prezentując argumentację kinetyczną, polegała na eliminacji „możliwości przejścia niebytu w byt” (jest to główna metoda jego metafizyki). Podstawowe znaczenie dla przedstawianej wersji argumentacji kinetycznej ma metafizyczna teoria aktu i możliwości. Zastosowanie tych pojęć

⁴⁰ Tamże, s. 295.

⁴¹ Por. S. Wszółek, *Teodycea i metoda. Spór księdza Kazimierza Kłósaka z przedstawicielami Szkoły Lubelskiej*, [w:] *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 117–129.

⁴² [M.] A. Krąpiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie ...*, art. cyt., s. 290.

⁴³ Tamże, s. 290.

do każdej odmiany ruchu (zmiany) pokazuje, że przyjęcie zewnętrznego poruszczenia jest nieuniknione. Konkluzja wywodu Krąpca jest więc następująca:

Zatem i ruchy wewnątrzatomowe rozmaitych cząstek nie wychodzą poza obręb pojęć możliwości i aktu. Nie są bowiem czystą doskonałością, czystym aktem, lecz w stosunku do kolejno zajmowanych miejsc, w stosunku do wzajemnego oddziaływania, mieszczą się nadal w pojęciach aktu i możliwości⁴⁴.

Zdaniem Krąpca argumentacja kinetyczna jako argumentacja metafizyczna różni się z zarzutami Kłósaka i nie ma potrzeby podejmowania z nimi szczegółowej dyskusji. Kwestionowanie wartości argumentacji jest nieuzasadnione, a nieporozumienia biorą się z nieodróżniania płaszczyzn metafizyki i fizyki.

Po tekstach Pietkuna i Krąpca pojawił się w dyskusji kolejny głos – Tadeusza Wojciechowskiego⁴⁵, mało wówczas znanego ucznia Kłósaka będącego wykładawcą filozofii w seminarium duchownym Śląska Opolskiego w Nysie⁴⁶. Wojciechowski, mając wgląd w wywody trzech uczestników dyskusji, dostrzegł, być może wyraźniej niż oni sami, że spór o argumentację kinetyczną ma szerszy kontekst, niż to sugerują tytuły artykułów. Zasadniczą kwestią jest stosunek filozofii (metafizyki i filozofii Boga) do wiedzy szczegółowej, dostarczanej przez fizykę (i ewentualnie inne nauki przyrodnicze). Wojciechowski trafnie scharakteryzował dotychczasową debatę i wyłaniające się trudności w wypracowaniu wspólnego stanowiska:

Odpowiedź na pytanie, czy i o ile filozofia chrześcijańska może korzystać z danych fizyki, nie jest jednakowa i zgodna. [...] Jeżeli nie określi się tego stanowiska, to dyskusja nie może doprowadzić do porozumienia. Skoro bowiem stanie się na przeciwnych stanowiskach, to każda strona mieć będzie rację ze swego punktu

⁴⁴ Tamże, s. 295; [M.] A. Krąpiec, *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu...*, art. cyt., s. 111.

⁴⁵ T. Wojciechowski, *Uwagi krytyczne o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „Polonia Sacra” 5 (1952), s. 306–319.

⁴⁶ Tadeusz Stanisław Wojciechowski (1917–2000) studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. W 1942 roku przyjął święcenia kapłańskie. W 1948 roku uzyskał doktorat na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a w 1966 habilitację w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Był wykładowcą filozofii w seminariach duchownych: w Kalwarii Zebrzydowskiej i w Nysie. Od 1959 roku związany był z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Krakowie, a potem z Papieską Akademią Teologiczną. Zob. K. Wolsza, *Śp. Ks. Prof. dr hab. Tadeusz Stanisław Wojciechowski*, „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 55 (2000), nr 4–5, s. 222–226; tenże, *Główne nurty twórczości filozoficznej ks. prof. Tadeusza St. Wojciechowskiego*, [w:] *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, Opolska Biblioteka Teologiczna 20, Opole 1997, s. 25–51; tenże, *Filozofia chrześcijańska w perspektywie ewolucyjnej. Koncepcja ks. Tadeusza S. Wojciechowskiego (1917–2000)*, red. M. Rembierz, K. Śleziński, „Studia z Filozofii Polskiej”, t. III (2008), s. 123–149.

widzenia, gdyż obydwie będą rozumować zgodnie ze swymi założeniami. [...] Jest to problem kluczowy w omawianym i w innych problemach, gdzie nawiązuje się do wyników fizyki czy innych nauk szczegółowych⁴⁷.

Wojciechowski sprecyzował własny pogląd w tej właśnie kwestii. Nie zaakceptował on poglądów Pietkuna i Krąpca na temat charakteru wiedzy fizycznej, według nich – prowizorycznej i probabilistycznej. Uważał, że fizyka jest nauką obiektywną i nie ma powodów, by nie darzyć jej zaufaniem. Nie ma też racji, by pryncypialnie separować się od wiedzy fizycznej w uprawianiu filozofii neotomistycznej. W różnych miejscach Wojciechowski wymienił dwie różne racje metodologiczne, uzasadniające otwarcie się filozofii neotomistycznej na fizykę. Pierwszą z nich jest zasada empiryzmu genetycznego, będąca jedną z podstawowych zasad epistemologicznych w tomizmie i neotomizmie. Czytamy:

Jeżeli filozofia musi się liczyć z doświadczeniem zmysłowym, co wyraża zasada *nihil in intellectu quod non fuerit prius in sensu*, to winna się też liczyć w pewnej mierze z doświadczeniem fizycznym. [...] Te dane doświadczenia fizyki można uważać za przedłużenie doświadczenia zmysłowego, jako uzyskane w precyzyjniejszy sposób. [...] Wychodzimy przecież z zasady arystotelesowskiej, że *nihil in intellectu quod non fuerit prius in sensu*. Lecz nie możemy pozostać na poziomie doświadczenia tylko zmysłów naturalnych, skoro rozum wyposażył nas w doskonalsze narządy doświadczenia: przyrządy⁴⁸.

Drugą racją było odwołanie się przez Wojciechowskiego do „ducha” filozofii św. Tomasza, a nie tylko literalnie rozumianych tekstów. Przypomina to argumentację z lat trzydziestych XX wieku, stosowaną w Kole Krakowskim (Jan Salamucha, Józef M. Bocheński OP, Jan F. Drewnowski, Bolesław Sobociński). Wówczas spór dotyczył używania w filozofii neotomistycznej narzędzi logiki matematycznej. Argumentowano następująco: Tomasz używał najlepszej logiki, jaka była mu dostępna, a była to logika scholastyczna. Chcąc zachować „ducha” filozofii i metody Tomasza, należy i dziś używać w filozofii najlepszej dostępnej logiki, a jest nią logika matematyczna⁴⁹. Argumentacja Wojciechowskiego była analogiczna: Tomasz opierał się na doświadczeniach dostępnych w jego czasach. Dziś powinniśmy się opierać na najnowszych doświadczeniach dostępnych nam, a więc także na doświadczeniach fizyki, i uznać, że tego domaga się metoda Tomasza⁵⁰.

⁴⁷ Tamże, s. 307.

⁴⁸ Tamże, s. 309, 310, 316.

⁴⁹ Zob. *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, red. K. Kowalski, Studia Gnesnensia 15, Poznań 1937.

⁵⁰ T. Wojciechowski, *Uwagi krytyczne o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, art. cyt., s. 315, 319.

Akceptując włączanie treści pochodzących z fizyki do argumentacji metafizycznych (i teistycznych), Wojciechowski jednocześnie polemizował z zastrzeżeniami metodologicznymi, podnoszonymi przez Krąpca. Wkomponowanie treści fizycznych do filozofii nie oznacza przecież przejścia metod fizyki, prowadzącego do utraty specyfiki przez metafizykę (czego obawiał się Krąpiec). Wojciechowski uważał, że możliwy jest spójny metodologicznie, krytyczny dyskurs filozoficzny, odwołujący się do podstawowych zasad metafizyki, zarazem wykorzystujący (w niektórych obszarach) wiedzę uzyskaną w fizyce. W argumentacji kinetycznej nie można nie uwzględnić danych dotyczących ruchu wewnątrzatomowego (Wojciechowski przytaczał te dane dokładniej, niż to czynili Kłósak i Pietkun, a tym bardziej Krąpiec). Wojciechowski jako jedyny uczestnik tej fazy debaty wsparł więc stanowisko Kłósaka w kwestii relacji filozofii do fizyki i zgodził się z nim, że rozważając dziś aktualność argumentacji kinetycznej, trzeba wziąć pod uwagę wiedzę fizyczną oraz rozważyć zastrzeżenia, jakie rodzą się pod jej wpływem. Autor pisał więc:

Należałoby przyznać słuszność ks. Kłósakowi, że w naturze spotykamy obustronne działanie bytów fizycznych na siebie, a więc nie możemy uważać jednego bytu za byt w akcie, a drugiego za byt w możności. Nie ma poruszającego i poruszanego, lecz są współporuszający się. Należałoby się przeto zastanowić, czy scholastyczne rozumowanie w kinetycznym dowodzie istnienia Boga, jako oparte na pojęciach możności i aktu, ma tu zastosowanie. [...] Na podstawie danych dzisiejszej fizyki można by przyjąć wniosek, że w świecie danym doświadczeniu, dla wytłumaczenia ruchów w nim zachodzących, nie musimy uciekać się bezpośrednio do działacza zewnętrznego. [...] Fizyka tłumaczy wystarczająco ruch, nie uciekając się do motoru pozaświatowego⁵¹.

Wojciechowski, inaczej niż Krąpiec, uważał, że do ruchów wewnątrzatomowych nie da się stosować schematu: możność – akt. Metafizyczna zasada aktu i możności nie miałyby więc charakteru powszechnego, a to oznaczałoby modyfikację metafizyki neotomistycznej. Wojciechowski sformułował oryginalną propozycję poszerzenia teorii aktu i możności o możliwość aktu cząstkowego. W miejsce dychotomii: akt–możność wprowadził triadę: możność–akt cząstkowy–akt:

Do rozróżnienia, że coś porusza się albo z siebie, albo z zewnątrz, można dołączyć trzecie, że coś jest poruszane przez akt cząstkowy, jaki się znajduje wewnątrz podmiotu. Albo więc coś porusza się ściśle z siebie przez to samo, co było w możności do ruchu, albo coś porusza się przez akt, jaki posiada w sobie, a który wyzwala ruch [wprowadzone przez Wojciechowskiego *novum*], albo porusza się przez czynnik zewnętrzny⁵².

⁵¹ Tamże, s. 312, 316.

⁵² Tamże, s. 314.

Według Wojciechowskiego więc istnieją takie odmiany ruchu, których nie da się sprowadzić do schematu dychotomicznego, lecz trzeba się odwołać do trzeciej możliwości – aktu cząstkowego. Wówczas argumentacja kinetyczna musiała być zostać przekształcona w argumentację z przyczynowości sprawczej i przygodności. Według niego należy odróżnić ruch jako fakt i ruch jako przymiot materii. Ruch jako fakt tłumaczony jest wewnętrznymi właściwościami materii, opisywanymi przez fizykę. Jednak materia, która jest przygodna, nie jest zdolna, by samą siebie obdarzyć ruchem. Przyczyna sprawcza istnienia materii jest zarazem przyczyną sprawczą materii obdarzonej ruchem:

Jeżeli bowiem wnioskujemy z ruchu, to dochodzimy do materii, której on jest przymiotem. Wnioskować przeto na Boga z ruchu możemy właściwie pośrednio, przez materię. A ta domaga się nie motoru, lecz pierwszej przyczyny przejścia z nieistnienia w istnienie. Możemy przyjąć, że Bóg stworzył materię obdarzoną ruchem i mamy wtedy przyczynę sprawczą, a nie pierwszy poruszający motor⁵³.

Propozycja Wojciechowskiego jest więc analogiczna do Kłósakowskiej konkluzji mówiącej, że Bóg może być uznany za pośredniego sprawcę ruchu⁵⁴. Analogię, ale i niezależne sformułowanie obu koncepcji dostrzegł Kłósak w uwagach zamieszczonych w 1957 roku w *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*⁵⁵.

W dyskusję o argumentacji kinetycznej włączył się jeszcze jeden autor – jezuita Jan Karol Dorda⁵⁶. Jego opracowanie *Złudne zarzuty z fizyki przeciw dowodowi kinetycznemu na istnienie Boga* nie zostało opublikowane. Autor udostępnił maszynopis Kłósakowi, który streścił zawarte w nim wywody i ustosunkował się do nich w pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*⁵⁷. Dorda włączył się także, już opublikowanym artykułem, w drugą fazę dyskusji (do czego nawiązę w dalszej części artykułu). Dorda ukończył studia matematyczne i fizyczne, był nauczycielem tych przedmiotów, a od połowy lat dwudziestych publikował (głównie w „Przeglądzie Powszechnym”) artykuły popularyzujące fizykę i astronomię. Był więc, jak się zdaje, najbardziej kompetentnym w zakresie nauk przyrodniczych uczestnikiem dyskusji. Jak wynika ze streszczenia Kłósaka (oraz z później opubli-

⁵³ Tamże, s. 318.

⁵⁴ K. Kłósak, *Dialektyczne prawo ruchu materii*, art. cyt., s. 304.

⁵⁵ Tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 23.

⁵⁶ Jan Karol Dorda SJ (1891–1971) studiował filozofię i teologię w Krakowie oraz w Gräfenbergu w Niemczech, a także fizykę i matematykę we Lwowie. Był nauczycielem matematyki i fizyki w gimnazjum w Chyrowie oraz w kolegium w Starej Wsi. W swej publicystyce filozoficznej zajmował się zagadnieniami z teorii poznania, metafizyki, filozofii Boga i filozofii przyrody. Zob. S. Ziemiański, *Jan Dorda SJ (1891–1971) Scientist and Philosopher*, „Forum Philosophicum” 6 (2001), s. 169–202; tenże, *Dorda Jan*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. I, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 309–311.

⁵⁷ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 13–19.

kowanych pism Dordy), zakwestionował on zastrzeżenia pod adresem argumentacji kinetycznej nie z punktu widzenia metafizyki, ale fizyki właśnie. Zarazem jednak postawił on podobny zarzut do sformułowanego przez Pietkuna i Krąpca, mówiący o przemieszaniu u Kłósaka pojęć metafizycznych i fizycznych. Jego zdaniem wpływ energii oraz sił fizycznych na powstanie ruchu jest czymś zupełnie innym niż przyczyna sprawcza w rozumieniu metafizycznym. Jeśli już, to należałoby raczej uznać, że jest to przyczyna formalna, materialna lub obie razem. Po Einsteinie, jak twierdzi Dorda (odwołując się także do chemicznej reguły Le Châteliiera-Brauna mówiącej o zmianach parametrów w układach chemicznych), zmienił się sposób myślenia o siłach. Mówienie, że to siły są przyczynami zmian, jest anachroniczne. Dorda pisał w swym studium:

Na „możliwość” ruchu aktualnego składa się bezwładność (w uogólnieniu Einsteinowskim) oraz zakrzywienie przestrzeni przez obecność mas, czyli po prostu przestrzenny rozkład mas, lub – jak kto woli – przestrzenna struktura układu ciał. W takie to czysto bierne przymioty rozplynęło się w r. 1915 wyposażenie materii w „dynamizm” siły grawitacyjnej. Sygnalizują obecnie, że w podobny sposób Einstein już ukończył „pranie” materii z dynamizmu sił elektrycznych. Jedy- nym więc narzędziem, za pomocą którego materia może „działać”, pozostaje ruch aktualnie posiadany. Czyli po staremu: *quidquid movetur, ab alio movetur* – lub z ukłonem w stronę bezwładności – *ab alio motum est*⁵⁸.

Dość niespodziewanie więc Dorda wykazywał, że zasada ruchu, której miały przeczyć dane fizyki, zachowuje aktualność, a nawet staje się jeszcze wyraźniejsza, właśnie w świetle współczesnej, einsteinowskiej fizyki. Nie jest też sprzeczna z prawami fizyki, według niego, możliwość całkowitego bezruchu materii (np. chwilowa prędkość zerowa cząstek; stan cząstek po wypromieniowaniu swobodnej energii w ewolucji gwiazd). To stwierdzenie prowadzi autora do wniosku, że ruch (wbrew temu, co sądzili Kłósak i Wojciechowski) nie jest nieodłączną własnością materii. Trzeba więc uznać ruch za przypadłość i cechę przygodną. Skoro tak, to nie ma potrzeby uwzględniania drugiej przesłanki argumentacji kinetycznej (wykluczenie ciągu w nieskończoność czynników poruszanych i poruszających), gdyż wystarczy stwierdzenie przygodności ruchu. Kłósak tak oto kończy swą prezentację stanowiska Dordy:

Przy takim pojmowaniu stosunku ruchu do materii dowód istnienia pierwszej przyczyny ruchu przedstawia się ks. Dordzie jako „osobliwy przypadek dowodu *ex contingentia*” [z przygodności – przyp. K.M.W.]. Nie rozpracowując tego dowodu, nasz jezuita zadawała się tylko uwagą, że w tym dowodzie „staje się rzeczą niepotrzebną wykluczanie szeregu nieskończonego motorów”, gdyż „przy-

⁵⁸ Cyt. za: K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 15.

godność ruchu obejmuje świat materialny bez względu na jego skończoność czy nieskończoność⁵⁹.

Wypowiedź Dordy różniła się od pozostałych głosów tym, że nie podważał on wartości wiedzy fizycznej (jak Pietkun i Krąpiec), lecz szczególnie się do niej odwoływał, ale zarazem nie przyjmował wniosku, że stałym przymiotem materii jest ruch (jak to czynili Kłósak i Wojciechowski). Jednak i on uznał argumentację kinetyczną za szczególnie przypadek argumentacji z przygodności.

Na zakończenie niniejszego odcinka przytoczmy jeszcze główne myśli sformułowane pod adresem argumentacji kinetycznej (i częściowo pod adresem toczony już dyskusji) przez uczestników posiedzenia filozoficznej sekcji Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego w 1950 roku⁶⁰. Organizatorem i jednym z referentów był Pietkun. Jego wypowiedź nie zawierała nowych elementów w stosunku do tego, co zawarł w omówionych już artykułach, nie ma zatem potrzeby jej przytaczania. Argumenty Józefa Iwanickiego⁶¹ były zbliżone do tego, co głosili Pietkun i Krąpiec. Podkreślał on hipotetyczny charakter wiedzy fizycznej, twierdził także, że zjawiska mikrofizyki poddane filozoficznej interpretacji także okazują się pochodne *ab alio*. Wincenty Kwiatkowski⁶² zwrócił uwagę na różnice nie tylko w metodach fizyki i metafizyki, ale i w języku obu dyscyplin. Niepoprawne jest więc bezpośrednio przechodzenie od badań fizycznych do metafizycznych,

⁵⁹ Tamże, s. 18.

⁶⁰ Streszczenia wystąpień zostały zamieszczone w sprawozdaniu: W. Pietkun, *Najnowsza problematyka w dowodzie kinetycznym*, art. cyt., s. 579–582.

⁶¹ Józef Iwanicki (1902–1995) po studiach w seminarium duchownym we Włocławku przyjął święcenia kapłańskie w 1924 roku. Kontynuował studia filozoficzne i matematyczne w Strasburgu (doktorat w 1933 roku) i w Paryżu. Pracował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego (1946–1951), na Wydziale Filozofii KUL (1946–1951) oraz na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK (1954–1972). W jego twórczości filozoficznej dominowały dwa zagadnienia: istnienie Boga oraz nieśmiertelność duszy ludzkiej. Zajmował się także metodologią filozofii klasycznej. Zob. S. Janeczek, *Ksiądz profesor doktor Józef Iwanicki (1902–1995)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 38 (1995), nr 3–4, s. 249–251; E. Nieznański, *Iwanicki Józef*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. I, dz. cyt., s. 531–534.

⁶² Wincenty Kwiatkowski (1892–1972) studiował w seminarium duchownym diecezji mohylewskiej w Petersburgu. Po drugim roku studiów został wysłany do Rzymu na dalsze studia w Gregorianum, gdzie uzyskał doktorat. W Rzymie przyjął święcenia kapłańskie i kontynuował studia. Od 1920 roku związany był z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego jako wykładowca apologetyki. Po likwidacji wydziału podjął pracę na Wydziale Teologii ATK, gdzie wykładał do emerytury (1954–1966). Był autorem najbardziej popularnego podręcznika apologetyki: *Apologetyka totalna*, t. I–II, Warszawa 1937–1938 (kilka późniejszych uzupełnianych wydań). Stworzył środowisko naukowe określone potem mianem Warszawskiej Szkoły Apologetycznej. Zob. T. Gogolewski, *Ks. prof. dr Wincenty Kwiatkowski (1892–1972)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 11 (1973), nr 1, s. 3–13; R. Szmurło, *Kwiatkowski Wincenty*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 744–756.

lecz potrzebna jest interpretacja tych danych oraz analiza językowa. Uwyrażnieniu różnic pomiędzy fizyką a metafizyką poświęcona była też krótka wypowiedź Piotra Chojnackiego⁶³. Autorzy ilustrowali swe wypowiedzi różnymi przykładami i cytatai, niemniej jednak ich głosy nie wniosły nowych treści do dyskusji.

W trakcie trwania dyskusji Kłósak kontynuował zaplanowane przez siebie studia nad argumentacją kinetyczną, analizując historię jej interpretacji oraz krytyki. Opublikował na ten temat dwie obszernie rozprawy⁶⁴. Rozważania historyczne tylko marginalnie zostały włączone do dyskusji. Krąpiec postawił co prawda Kłósakowi dość ogólnikowy zarzut (bez podania przykładów), jakoby w swych studiach historycznych nie odróżniał on płaszczyzny przyrodniczej i metafizycznej⁶⁵, lecz nie wywołało to repliki ani ze strony Kłósaka, ani innych autorów. Kłósak odniósł się jedynie w takich oto słowach do zarzutów Krąpca:

Osoby trzecie będą mogły bardziej bezstronnie ocenić, w jakiej mierze surowa krytyka o. Krąpca jest słuszna w stosunku do moich studiów zamieszczonych w krakowskim kwartalniku „Polonia Sacra” i czy rzeczywiście pod wpływem tych studiów „mogło [...] powstać pewne zamieszanie w umysłach tych, którzy interesowali się i śledzili” rozbudzoną u nas dyskusję nad argumentem kinetycznym⁶⁶.

We wspomnianych wyżej tekstach historycznych, a potem w drugiej części pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (1957) Kłósak analizował głosy w dyskusji. Pod ich wpływem częściowo zmodyfikował własne stanowisko⁶⁷. Warto tu też odnotować krótkie podsumowanie pierwszego etapu debaty, jakiego dokonał w 1958 roku Bohdan Bejze⁶⁸, który nie był jej uczestnikiem (w czasie jej

⁶³ Piotr Chojnacki (1897–1969) studiował w seminarium duchownym w Kielcach. Po święceniach kapłańskich (1917) kontynuował studia z filozofii i nauk przyrodniczych we Fryburgu (Szwajcaria), które uwieńczył doktoratem. Dalsze studia (nauki społeczne, psychologia) odbywał w Louvain oraz w Paryżu. Od 1926 roku pracował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, a po jego likwidacji na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK (1954–1964), gdzie był kierownikiem Katedry Logiki, Ogólnej Metodologii Nauk i Teorii Poznania. Zajmował się psychologią, teorią poznania, metodologią metafizyki oraz relacjami filozofii neotomistycznej do innych nurtów filozoficznych. Zob. M. Szyszkowska, *Piotr Chojnacki*, „Ruch Filozoficzny” 32 (1974), nr 2–3, s. 133–138; też, *O życiu i twórczości filozoficznej Piotra Chojnackiego*, [w:] P. Chojnacki, *Wybór pism*, Warszawa 1987, s. 5–32; P. Iwański, *Chojnacki Piotr*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. I, dz. cyt., s. 190–192.

⁶⁴ K. Kłósak, *Z historii krytyki argumentu kinetycznego za istnieniem Boga*, „Polonia Sacra” 4 (1951), s. 117–154, 227–328; tenże, *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum. c. gent. lib. I, c. 13. Studium krytyczne*, „Polonia Sacra” 5 (1952), s. 89–131; 6 (1953/1954), s. 1–45.

⁶⁵ [M]. A. Krąpiec, *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu...*, art. cyt., s. 97.

⁶⁶ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 25.

⁶⁷ Tamże, s. 11–39.

⁶⁸ Bohdan Bejze (1929–2005) po studiach w seminarium duchownym w Łodzi przyjął święcenia kapłańskie w 1953 roku. Studiował na Wydziale Filozofii KUL, gdzie w 1959 roku uzyskał

trwania był alumnem seminarium duchownego w Łodzi), a obserwatorem i bodaj pierwszym komentatorem⁶⁹.

Kłósak dość szybko zdał sobie sprawę z tego, że jego stanowisko z 1949 roku, podważające wartość argumentacji kinetycznej w oparciu o przedstawione zarzuty, było dość jednostronne i skrajne:

Nic dziwnego – stwierdzał po kilku latach – że moja postawa wobec argumentu z ruchu lokalnego, jaką zająłem w wymienionym artykule [*Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*], spotkała się z zastrzeżeniami poczynionymi z wielu stron⁷⁰.

Krakowski filozof wyraźniej dostrzegł obecnie, że argumentacja kinetyczna ma różne wersje (nawet u samego Tomasza), on zaś skupił się tylko na tej, która za punkt wyjścia przyjmowała ruch lokalny (bazował na tekście z *Summa contra gentiles*)⁷¹. Sformułowane na tej podstawie wnioski (że zagadnienie pierwszego poruszcziela stało się bezprzedmiotowe we współczesnym obrazie świata, a zasada ruchu utraciła moc) autor uznał za zbyt daleko idące. W podsumowujących uwagach stwierdził, że zagadnienie pierwszego motoru „nie jest zagadnieniem bezprzedmiotowym, także w ramach przyjmowanego obecnie przyrodniczego obrazu świata”, a zasadę ruchu (*omne quod movetur, ab alio movetur*) „należy uznać za prawdziwą także i dziś w odniesieniu do ciał”⁷². Kłósak nie wnosił zastrzeżeń co do przedstawionej przez Krapca wersji argumentacji kinetycznej, przyjmującej szerokie rozumienie ruchu (wszelka zmiana). Przyznał, że jest to najbardziej rozpowszechniona, choć niejedyna wersja występująca w piśmiennictwie tomistycznym i neotomistycznym⁷³. Można zatem uznać, że Kłósak zarzucał sobie przede wszystkim ekstrapolację wniosków, jakie wyciągnął z analizy jednej wersji argumentacji (z ruchu lokalnego). Uczestnicy dyskusji okazali się zgodni

doktorat. Od 1963 roku był biskupem pomocniczym diecezji (potem archidiecezji) łódzkiej. Od 1961 roku związany był z Wydziałem Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie, na którym habilitował się w 1972 roku, a od roku 1976 kierował Katedrą Filozofii Boga i Religii. W badaniach filozoficznych zajmował się przede wszystkim analizą przedstawianych w filozofii sposobów poznania Boga. Zob. S. Szczyrba, *Filozof i biskup. Bohdan Bejze (1929–2005)*, „Ruch Filozoficzny” 62 (2006), nr 4, s. 635–646.

⁶⁹ B. Bejze, *Na marginesie dyskusji o dowodzie kinetycznym*, „Znak” 10 (1958), s. 598–600; por. tenże, *O poprawne ujmowanie dowodów istnienia Boga*, „Znak” 10 (1958), s. 600–606.

⁷⁰ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 11.

⁷¹ Tamże, s. 26.

⁷² Tenże, *Pierwszy argument kinetyczny...*, art. cyt., s. 93–96; tenże, *Z historii krytyki argumentu kinetycznego...*, art. cyt., s. 326–328; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 11–20.

⁷³ Tenże, *Z historii krytyki argumentu kinetycznego...*, art. cyt., s. 327; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., 25–26.

w tym, że właściwą płaszczyzną, na której podejmuje się argumentowanie za istnieniem Boga w oparciu o drogi Tomasza, jest płaszczyzna metafizyczna. Bejze pisał w swoim podsumowaniu:

W tej chwili podkreślić trzeba, że to, co w minionym etapie dyskusji stwierdzono na temat metafizycznego charakteru dowodu z ruchu, a przy okazji w ogóle na temat dowodzenia istnienia Boga, jako problemu z zakresu metafizyki – jest czymś decydującym zarówno dla dalszego ciągu polemiki nad tym dowodem, jak i dla krytycznej analizy innych zagadnień z dziedziny czysto rozumowej nauki o Bogu⁷⁴.

Kłósak nie zrezygnował jednak z przekonania, że ruch jest nieodłącznym atrybutem materii, mimo zakwestionowania go ze strony metafizyki (głównie przez Krąpca), jak i fizyki (przez Dorde). Przekonanie to ma znaczenie dla argumentacji kinetycznej, biorącej za punkt wyjścia ruch lokalny. We współczesnym naukowym obrazie świata można nadal podejmować pytanie o pierwszego poruszyciela, z tym że w przypadku ruchu lokalnego należy go pojmować jako pośrednie źródło ruchu. Kłósak sformułował taką koncepcję już w 1950 roku, potem ją potwierdzał, a równoległe i niezależnie analogiczną myśl przedstawił również Wojciechowski⁷⁵. W odniesieniu do dyskursu wychodzącego od ruchu lokalnego można zatem stwierdzić:

Przyjęcie istnienia tego rodzaju motoru, który utożsamiałby się z Bogiem, nie nastęrcza trudności, gdy zwrócimy uwagę na to, że siły ruchowe rzeczywistości fizycznej mają, jak wszystko w otaczającym nas kosmosie, charakter czegoś przygodnego, niekoniecznego i że wskutek tego ich istnienie może znaleźć ostateczne wytłumaczenie w istnieniu bytu koniecznego, będącego Bogiem. [...] To więc, co się narzuca przy akceptowanym obecnie obrazie naukowym wszechświata materialnego, to jest odmówienie sensowności istnieniu pierwszego zewnętrznego motoru nieruchomego materii, ale tylko konieczność przekształcenia tego starego zagadnienia⁷⁶.

Stanowiska uczestników dyskusji zbiegły się więc również w przekonaniu, że centralne znaczenie w metafizycznej argumentacji za istnieniem Boga ma stwierdzenie bytowej przygodności. Kłósak (także Wojciechowski) dochodził do niej m.in. na drodze analizy ruchu lokalnego, uwzględniającej naukowy obraz świata. Inni (zwłaszcza Krąpiec) zdawali się uważać, że można stwierdzić przygodność na drodze metafizycznej analizy rzeczywistości i przechodzenie przez

⁷⁴ B. Bejze, *Na marginesie dyskusji o dowodzie kinetycznym*, art. cyt., s. 600.

⁷⁵ K. Kłósak, *Dialektyczne prawo ruchu materii*, art. cyt., s. 304; tenże, *Z historii krytyki argumentu kinetycznego...*, art. cyt., s. 326; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 25–26.

⁷⁶ Tamże, s. 21, 283; por. tenże, *Z historii krytyki argumentu kinetycznego...*, art. cyt., s. 326.

etap żmudnych rozważań, zakotwiczonych w fizyce, jest zbędne. Trafnie ocenił to Stanisław Wszolek, który pisze, że dla tomistów z Lublina wydobywanie danych filozoficznych z materiału przygotowanego przez nauki przyrodnicze było „niepotrzebną pracą” – „wszak dane można od razu ująć filozoficznie”⁷⁷.

Główną przyczyną różnic stanowisk uczestników dyskusji był stosunek metafizyki i filozofii Boga do fizyki. Krąpiec i Pietkun byli zwolennikami uniezależnienia metafizyki od fizyki, Kłósak, Wojciechowski i Dorda widzieli możliwość i potrzebę uwzględniania w metafizyce i filozofii Boga treści płynących z fizyki. Różnica stanowisk w tej kwestii miała konsekwencje dla takich kwestii metafizycznych, jak zakres stosowania zasady ruchu (*omne quod movetur, ab alio movetur*) oraz teorii aktu i możliwości. Krąpiec i Pietkun uważali te zasady za powszechnie obowiązujące (transcendentalne), Kłósak i Wojciechowski wyrażali wątpliwości co do tego, czy można je odnosić do ruchu wewnątrzatomowego (Wojciechowski zaproponował nawet nowy schemat: możliwość–akt cząstkowy–akt, ale uczestnicy dyskusji nie odnieśli się do niego).

4. Druga faza dyskusji

Po ukazaniu się drugiej części prac Kłósaka *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, noszącej przydługi podtytuł *Argumentacja za istnieniem Boga z zależności treściowej poznawanych przez nas prawd, z porządku panującego w biokosmosie, z przygodności rzeczy oraz z ruchu, jaki występuje w przyrodzie* Bejze napisał:

Druga część studiów ks. Kazimierza Kłósaka poświęconych dowodzeniu istnienia Boga (*W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Warszawa 1957, Pax) przyniosła m.in. wznowienie polemiki na temat tzw. argumentu kinetycznego, która przed paru laty toczyła się na łamach katolickich czasopism. [...] W toku polemiki podniesiona została sprawa przynależności dowodów istnienia Boga (z dowodem kinetycznym włącznie) do metafizyki. [...] Na dalsze więc głosy czekamy, żywiąc nadzieję, że będą równie interesujące jak dotychczasowe⁷⁸.

Zgadając się z tą opinią, trzeba jednak zająrzeć również do pierwszej części wymienionej wyżej pracy. Dotychczasowa dyskusja (Pietkun, Krąpiec, Wojciechowski, Dorda) koncentrowała się zasadniczo na negatywnej tezie Kłósaka (na zarzutach pod adresem argumentacji kinetycznej). W dwu częściach *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* możemy jednak spotkać realizację postulatów składających się na pozytywną tezę. Przypomnijmy, że były to dwa postulaty przekształ-

⁷⁷ S. Wszolek, *Teodycea i metoda*, art. cyt., s. 125.

⁷⁸ B. Bejze, *Na marginesie dyskusji o dowodzie kinetycznym*, art. cyt., s. 598, 600.

cenia argumentacji kinetycznej – w argumentację z początku czasowego wszechświata oraz z przygodności (lub przyczynowości).

Argumentację z początku czasowego wszechświata (*ex inceptio mundi*) Kłósak omówił w pierwszej części *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny* (podtytuł: *Argumentacja za istnieniem Boga z początku trwania czasowego wszechświata i z początku życia organicznego*)⁷⁹. W filozofii Boga najbardziej znane są dwie odmiany tej argumentacji: jedna odwołująca się do drugiej zasady termodynamiki (wzrostu entropii), druga – do ekspansji wszechświata. Im też Kłósak poświęcił najwięcej uwagi. Sprawdźmy jednak, czy w prezentacji tej argumentacji znajduje się także projektowana w 1949 roku wersja trzecia, która miałaby odwoływać się do faktu ruchu. Otóż faktycznie ją spotykamy, lecz zarazem zauważamy pewną modyfikację stanowiska Kłósaka. Sformułował on własną wersję argumentacji *ex inceptio mundi*, usytuowaną na terenie „metafizyki szczegółowej”, lecz zasadnicze znaczenie dla niej miała kategoria zdarzenia, a nie tylko ruchu⁸⁰. Wywód jest tu następujący. Dzieje wszechświata wyrażają się w szeregu następujących po sobie zdarzeń o skończonej rozciągłości czasowej. W obrębie zdarzeń, składających się na dzieje wszechświata, nie może się zrealizować aktualnie nieskończona mnogość, tak iż nie byłoby zdarzenia pierwszego. Skoro zaś istniało pierwsze zdarzenie, to świat miał początek w czasie, a to według Kłósaka prowadzi do przyjęcia tezy o istnieniu stwórcy. Zarys takiej argumentacji, opartej o zjawisko ruchu, odnalazł Kłósak m.in. u Franciszka Suareza (1548–1617) i Jana od św. Tomasza (1589–1644). O swojej wersji pisał tak:

Argumentację tych autorów przesunąłem jednak na szersze tory, bo gdy oni opierali się w swych wywodach na ruchu wziętym w jego rodzajowej właściwości bytu sukcesywnego, to w podanym wyżej rozumowaniu **wyszedłem poza obręb ruchu**, nie tylko poza obręb ruchu w znaczeniu ścisłym, poza ruch fizyczny, ale także poza obręb ruchu w znaczeniu szerokim, jakim są również czynności psychiczne, gdyż pojęciem zdarzenia objąłem nie same zmiany, ale niezmienną utrzymywanie się przy istnieniu pewnych bytów, pewnych stanów rzeczy czy pewnych określonych sytuacji⁸¹.

Pierwszy postulat z pozytywnej tezy Kłósaka został więc zrealizowany, choć w nieco innej (szerszej) postaci, niż projektował to autor w 1949 roku. Propozycja ta jednak, o ile udało się to ustalić, nie stała się tematem dalszej dyskusji w polskiej literaturze.

Drugi postulat – reinterpretacji argumentacji kinetycznej i powiązania jej z argumentacją z przygodności – został podjęty w drugiej części *W poszukiwaniu*

⁷⁹ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I, dz. cyt., s. 9–106.

⁸⁰ Tamże, s. 68–93.

⁸¹ Tamże, s. 89 [podkr. moje: K.M.W.],

Pierwszej Przyczyny. Przypomnijmy, że analogiczny postulat formułowali także inni uczestnicy dyskusji, choć różnie go motywowali. Możemy tu pominąć drobiazgowo analizy historyczne Kłósaka oraz polemiki z ujęciami Jana Salamuchy (1903–1944) i Franciszka Sawickiego (1877–1952)⁸². Wystarczy zauważyć, że autor na podstawie obszernego materiału źródłowego stwierdził, iż w dziejach filozofii wystąpiły już te same zastrzeżenia, które on wyeksplikował, odwołując się do współczesnej fizyki. Zadawano więc pytania o słuszność zasady ruchu, różnie interpretowano pojęcie ruchu przyjmowane w argumentacji kinetycznej (jako ruch lokalny lub jako wszelką zmianę). Zdarzało się, że zajmowano wobec argumentacji kinetycznej stanowisko tak dalece negatywne, że pomijano ją w wykładach filozofii Boga. Formułowano też różne propozycje przekształcenia argumentacji. Kłósak odnalazł więc w historii argumentacji kinetycznej takie ujęcia, które odpowiadały jego tezom. Analizę rozumowania Tomasza Kłósak oparł na wersji argumentacji kinetycznej z *Summa contra gentiles*, czyli tej, która w punkcie wyjścia przyjmowała fizyczny ruch lokalny. Autor dokonał następującej parafrazy tekstu Tomasza:

Jeżeli jest faktem ruch lokalny w świecie i jeżeli w serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność, to istnieje pierwszy motor, który jest sprawcą ruchu, a sam się nie porusza, pierwszy motor będący Bogiem⁸³.

Jeżeli porównamy to sformułowanie z wcześniejszym, pochodzącym z artykułu *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga...* (1952), zauważymy, że jest to niemal identyczna parafraza, z tym że w obecnej wersji Kłósak doprecyzował, że chodzi o ruch lokalny w świecie⁸⁴. Autor nadal za główną postać ruchu uważał zatem ruch lokalny i mimo uwag oponentów (zwłaszcza Krapca) nie zamierzał interpretować argumentacji kinetycznej w sposób czysto metafizyczny – z odwołaniem do wszelkich zmian i z użyciem pojęć aktu i możliwości. Ponadto, być może pod wpływem zarzutów Krapca (dotyczących „mieszania” płaszczyzny przyrodniczej i metafizycznej), Kłósak odróżnił w rozumowaniu samego Tomasza tezę empiryczną (fakt ruchu) i dwie tezy metafizyczne (zasadę ruchu i wykluczenie ciągu w nieskończoność). Po przeanalizowaniu tez powtórzył swe przekonanie, że „cały wszechświat ciał porusza się dzięki własnym immanentnym siłom i energiom”, nie możemy więc dziś szukać bezpośredniego sprawcy ruchu materii, możemy na-

⁸² Ostatnie zagadnienie poruszałem częściowo w tekście: K. Wolsza, *Filozofia Boga w późnej twórczości ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952)*, „Studia z Filozofii Polskiej”, t. VI (2011), s. 67–105.

⁸³ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 214.

⁸⁴ Por. tenże, *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga...*, art. cyt., s. 89.

tomiast szukać sprawcy pośredniego, czyli źródła uzdolnienia materii do ruchu⁸⁵. Takie przekształcenie argumentacji kinetycznej jest jego zdaniem jedyną jej postacią możliwą do zaakceptowania przez kogoś, „kto w swych wywodach filozoficznych liczy się naprawdę z danymi nauk przyrodniczych”⁸⁶.

Wpływ prowadzonej debaty na Kłósaka jest widoczny w tym, że precyzyjniej wyrażał się na temat ruchu (dookreślał, że chodzi o fizyczny ruch lokalny). Mocniej też akcentował, że jego stanowisko jest zrozumiałe dla tych czytelników, którzy liczą się z wynikami nauk przyrodniczych. Autor też chyba wyraźniej uświadomił sobie fakt, podkreślany wcześniej przez Wojciechowskiego, że istotne znaczenie w niniejszej debacie ma kwestia koncepcji filozofii, w tym filozofii Boga, a przede wszystkim jej stosunku do nauk przyrodniczych. Ponieważ stanowisko np. Krąpca w tej kwestii było dość pryncypialne (autonomia metafizyki w stosunku do nauk przyrodniczych), to nic dziwnego, że nie włączył się on do tej fazy dyskusji (uczynił to dopiero na zaproszenie kard. Wojtyły).

Omawiając tę fazę dyskusji, zwróćmy uwagę (naruszając nieco chronologię) na dwa teksty, które znalazły się poza głównym nurtem sporu: artykuł Zofii J. Zdybickiej UJK⁸⁷ z 1961 roku *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga* oraz na pracę Stanisława Adamczyka⁸⁸ z 1969 roku *Arystotelesowa koncepcja ruchu*⁸⁹. Zdybicka, nawiązując nie tylko do Kłósaka, ale i do Salamuchy, rekonstruowała strukturę formalną rozumowania Tomaszowego. Kwestia ta nie była przedmiotem dyskusji, choć Kłósak precyzował swą terminologię i nawiązując do teorii rozumowań polskich autorów (Tadeusza Czeżowskiego, Jana Łukasiewicza, Kazimierza Ajdukiewicza),

⁸⁵ Tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 254–255.

⁸⁶ Tamże, s. 284.

⁸⁷ Zofia Józefa Zdybicka (ur. 1928) po ukończeniu szkoły średniej w Lublinie wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Studiowała na Wydziale Filozofii KUL, gdzie uzyskała stopień doktora (1965) i doktora habilitowanego (1970). Od 1973 roku kierowała Katedrą Filozofii Religii. Opracowała koncepcję filozofii religii w ramach Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej. Zajmuje się także analizą sposobów poznawania Boga oraz charakterystyką relacji Boga do świata. Zob. P. Moskal, *Zdybicka Zofia Józefa*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. II, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 868–871.

⁸⁸ Stanisław Adamczyk (1900–1971) po ukończeniu seminarium duchownego w Tarnowie studiował filozofię na Gregorianum w Rzymie, gdzie uzyskał doktorat (1928). Habilitował się na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie (1939), a od roku 1946 pracował na Wydziale Filozofii KUL, wykładał również w Instytucie Teologicznym w Tarnowie. Był kontynuatorem tzw. tomizmu tradycyjnego, a głównymi obszarami jego zainteresowań były: teoria poznania, metafizyka z filozofią Boga, filozofia przyrody oraz antropologia. Zob. S. Kowalczyk, *Główne nurty twórczości filozoficznej ks. Stanisława Adamczyka*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 7 (1979), s. 297–314.

⁸⁹ Z.J. Zdybicka, *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, „Znak” 13 (1961), s. 1482–1499; S. Adamczyk, *Arystotelesowa koncepcja ruchu*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969), z. 3, s. 5–25.

próbował określić typ rozumowania u św. Tomasza i we współczesnej filozofii Boga. Kłósak zasadniczo unikał słowa „dowód”, pisząc raczej o argumencie lub argumentacji za istnieniem Boga, natomiast inni uczestnicy dyskusji posługiwali się w tym kontekście także słowem „dowód”. Zdybicka jednak słusznie podkreśliła, że w argumentacji kinetycznej istotne znaczenie ma nie tyle forma logiczna rozumowania, ile prawdziwość przesłanek. Tego też przede wszystkim dotyczyła omawiana dyskusja.

Adamczyk, częściowo polemizując z Krapcem, analizował teksty Arystotelesa mówiące o ruchu (przede wszystkim III księgę *Fizyki*), chcąc ustalić, jakie pojęcia ruchu w nich występowały. Jednym z punktów kontrowersji w dyskusji było to, czy w argumencie kinetycznym należy uwzględniać ruch lokalny, czy też wszelką zmianę, pojętą jako przejście z możliwości do aktu. Adamczyk skłaniał się ku opinii, że u samego Arystotelesa pierwszeństwo miał ruch lokalny, i to on odgrywał główną rolę w jego argumentacji kinetycznej. U Tomasza natomiast argumentacja została przesunięta na tory metafizyki, a ruch był interpretowany metafizycznie (tu zgadzał się z Krapcem i z częścią neotomistów). Zdaniem Adamczyka w literaturze neotomistycznej można dostrzec dwie tendencje: rozszerzanie pojęcia ruchu na wszelką zmianę, jak i odnoszenie go do ściśle pojętego ruchu fizycznego⁹⁰.

Artykuły Zdybickiej i Adamczyka należy uznać za ważne dopowiedzenia kilku kwestii. Prace te nie wpłynęły jednak na dalszy bieg debaty. Głównym dyskutantem w tej fazie debaty był obok Kłósaka Jan Karol Dorda SJ. Pamiętamy, że do pierwszej fazy dyskusji włączył się nieopublikowanym tekstem *Złudne zarzuty z fizyki przeciw dowodowi kinetycznemu na istnienie Boga*. Tym razem wypowiedział się w dwóch artykułach wydanych w 1960 roku: *Błędy w krytyce dowodu kinetycznego teodycei* oraz *Pewność czy ryzyko? Uwagi krytyczne* włączył również do przygotowywanego studium o przyczynowości sprawczej, które ukończył w 1970 roku. Praca ta jednak ukazała się dopiero pośmiertnie, w 2001 roku⁹¹. Dorda doprecyzował we wspomnianych tekstach szczegóły swej wcześniejszej krytyki, uwzględnił także późniejsze pisma Kłósaka, przede wszystkim *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*. Jezuita nie zmienił jednak głównej metody, jaką się posługiwał. Dorda stanowczo bronił wartości twierdzeń fizyki i tu różnił się zasadniczo od Pietkuna, Krapca i części neotomistów (choć zarazem przeciwstawiał się neopozytywizmowi i scjentyzmowi, podkreślając wielowymiarowość rzeczywi-

⁹⁰ Zob. na ten temat: J. M. Dołęga, *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*, Warszawa 1986, s. 48–51, 110–112.

⁹¹ J. Dorda, *Błędy w krytyce dowodu kinetycznego teodycei*, „Homo Dei” 29 (1960), s. 517–524; tenże, *Pewność czy ryzyko?*, „Znak” 12 (1960), s. 994–1008; tenże, *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniami w kosmologii i teodycei*, red. S. Ziemiański, Kraków 2001, s. 247–277.

stości fizycznej). Z drugiej strony przyjmował pojęcia i twierdzenia Arystotelesa, opowiadając się za potrzebą metafizycznej analizy rzeczywistości. Uważał, że w piśmach Stagiryty trzeba dostrzec trafne intuicje i antycypacje, które zrealizowały się w nowożytnym przyrodoznawstwie. Twierdził więc, że należy reinterpretować pojęcia Arystotelesa przez konfrontowanie ich z nowoczesnymi pojęciami naukowymi. Wydaje się zatem, że Dorda proponował podejście dość bliskie Kłósakowi. Okazuje się jednak, że wnioski, do jakich dochodzili obaj autorzy, były odmienne. Kłósak, konfrontując zasadę ruchu z poglądami współczesnej fizyki, zakwestionował jej aktualność, Dorda – wręcz przeciwnie. Uważał, że zarówno w świetle mechaniki Newtona, jak i teorii względności zasada ruchu zachowuje aktualność, a nawet zyskuje matematyczne opracowanie. Siły występujące w przyrodzie nie powodują ruchu (w znaczeniu przyczyny sprawczej), lecz wpływają na ruch już istniejący. Według Dordy ruch lokalny nie należy do istoty materii (jak twierdzili Kłósak i Wojciechowski), a zatem dla jego wyjaśnienia może się okazać konieczne odwołanie do pozaświatowej przyczyny. Tak oto Dorda, posługując się metodą, która była bliższa Kłósakowi, doszedł do wniosku, który z kolei bliższy był stanowisku Pietkuna i Krąpca – że argumentacja kinetyczna, wraz z zasadą ruchu, zachowuje aktualność, a nawet, jak utrzymywał Tomasz, jest *prima et manifestior via* (drogą pierwszą i jaśniejszą od innych)⁹².

Stanowisko Dordy było nieco zaskakujące. Kłósak wyraził zdziwienie faktem, że argumentował on wyłącznie z pozycji fizyka⁹³, choć przecież stał się zarazem obrońcą metafizycznej wersji argumentacji kinetycznej. Sposobowi wykorzystywania przez Dordę danych fizyki w argumentacjach filozoficzno-światopoglądowych sprzeciwił się Aleksander Legatowicz⁹⁴, który zarzucił mu liczne uproszczenia, mieszanie języków fizyki i filozofii oraz nadużywanie autorytetu fizyki⁹⁵. Fizyka jest nauką cieszącą się dużym uznaniem. Czytelnicy artykułów dotyczących kwestii filozoficznych i światopoglądowych, jeżeli nie mają specjalistycznej wiedzy, nie zawsze są w stanie ocenić wartość argumentacji odwołującej się do fizyki. Lega-

⁹² Tenże, *Pewność czy ryzyko?*, art. cyt., s. 1006.

⁹³ K. Kłósak, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 4 (1968), nr 2, s. 106.

⁹⁴ Aleksander Legatowicz (1923–2009) ukończył Szkołę Inżynierską im. Wawelberga i Rotwanda w Warszawie, a następnie Uniwersytet Warszawski. Uzyskał doktorat z nauk matematyczno-fizycznych (1962) oraz habilitację z nauk ekonomicznych (1980). Pracował na Politechnice Warszawskiej, Uniwersytecie Warszawskim, Uniwersytecie Łódzkim oraz w Instytucie Badań Jądrowych w Świerku. Był działaczem katolickim (członek zarządu warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej) oraz politycznym (poseł IX kadencji Sejmu PRL, członek Rady Konsultacyjnej przy Przewodniczącym Rady Państwa). Zob.: http://encyklopedia.eduteka.pl/wiki/Aleksander_Legatowicz [11.10.2013].

⁹⁵ A. Legatowicz, *O argumentach z zakresu fizyki w dyskusji światopoglądowej*, „Znak” 12 (1960), s. 1484–1488.

towicz wyraził zdziwienie niektórymi uwagami Dordy, np. taką, że w kwestii wielkości mierzalnych dysponujemy w fizyce „absolutnie pewnym sądem”, jak i całym jego dość odosobnionym stanowiskiem:

Filozofowie zajmujący się metafizyką – czytamy – odczuwają na ogół niechęć do opierania się o dane fizyki, między innymi ze względu na ich niepewność i hipotetyczność. Stąd tym bardziej oryginalnym wydaje się tak absolutne zaufanie ks. Dordy do sądów fizyki⁹⁶.

Wątpliwości Legatowicza wzbudzał także swoisty język Dordy, w którym występowały terminy wzięte zarówno z fizyki (a ich znaczenie jest określone przez teorię, w której występują), jak i z metafizyki (np. zmiana substancjalna). Odnoszenie jednych pojęć do drugich, np. pojęcia zmiany substancjalnej do zmian, o jakich mówi mechanika klasyczna, mechanika kwantowa czy kwantowa teoria pola, jest zabiegiem „mało poważnym”, zaś „wyciąganie wniosków światopoglądowych z powierzchniowych wiadomości z fizyki jest postępowaniem bardzo ryzykownym”⁹⁷.

Uwagi Legatowicza, choć były sformułowane w związku z krytyką Dordy dotyczącą stanowiska Kłósaka, poruszały zagadnienia ogólniejsze, takie jak stosunek filozofii do nauk przyrodniczych oraz różnica języków. Głos uczonego uświadamiał coraz bardziej wyraźne przekonanie, że dyskusja o argumentacji kinetycznej była raczej katalizatorem dla dyskusji o charakterze metafizycznym, dotyczącej wymienionych wyżej kwestii (stosunku filozofii do nauk przyrodniczych, języka filozofii itp.).

W 1968 roku, gdy debata na temat argumentacji kinetycznej (i wyłaniających się przy jej okazji problemów metafizycznych) trwała już niemal dwadzieścia lat, kard. Karol Wojtyła zorganizował w Krakowie dwudniowe sympozjum (10–11 stycznia), w którym wzięli udział zarówno przedstawiciele nauk przyrodniczych, jak i filozofowie. Sympozjum było poświęcone dwom Tomaszowym argumentacjom za istnieniem Boga: kinetycznej i teleologicznej. Interesuje nas tu, rzecz jasna, pierwsza część owego sympozjum. Znany nam jest pełny, autoryzowany tekst otwierającego referatu, jaki wygłosił Kłósak⁹⁸. Pozostałe wypowiedzi znane nam są jedynie ze sprawozdania opracowanego przez Edmunda Morawca CSsR⁹⁹.

⁹⁶ Tamże, s. 1485.

⁹⁷ Tamże, s. 1488.

⁹⁸ K. Kłósak, *Zagadnienie punktu wyjścia ...*, art. cyt., s. 75–112.

⁹⁹ E. Morawiec, *Sympozjum filozoficzne poświęcone analizie punktu wyjścia kinetycznego i teleologicznego argumentu na istnienie Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 4 (1968), nr 2, s. 225–270. Wypowiedź Stanisława Kamińskiego zamieszczona w V tomie jego *Pism wybranych* jest przedrukowana ze wspomnianego sprawozdania: zob. S. Kamiński, *Prelekcja stanowiąca zagajenie do dyskusji nad odczytem K. Kłósaka*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. V: *Światopogląd – religia*

We wprowadzającym referacie Kłósaka (*Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*) nie znajdujemy istotnie nowych, nieznanych nam z dotychczasowej dyskusji elementów. Autor nawiązywał do głosów swych oponentów, dłuższy fragment poświęcił tekstom Dordy, po czym jeszcze raz wyłuszczył własny pogląd dotyczący punktu wyjścia argumentacji kinetycznej:

Każda próba argumentacji za istnieniem Boga, która ma za punkt wyjścia fakt ruchu, będzie zawsze w swym szczególnym ukształtowaniu zależna pośrednio od tego, co w płaszczyźnie fizyki zostało ustalone o stosunku ruchu do materii¹⁰⁰.

Być może sformułowanie to jest nieco ostrożniejsze w stosunku do niektórych wcześniejszych wypowiedzi. Autor mówił obecnie o pośredniej zależności argumentacji kinetycznej od danych fizyki. Każda argumentacja zakorzeniona w zjawiskach ze świata przyrody jest pośrednio zależna od przyjmowanego obrazu świata, zaś „rozumowanie czysto metafizyczne, pozbawione wszelkiego podtekstu fizykalnego, przyrodniczego, jest w tej dziedzinie niemożliwością”¹⁰¹. Jeżeli zastąpi się obraz świata przyjmowany przez Tomasza obrazem przyjmowanym dziś, wówczas argumentacja nabiera innego zabarwienia. Zdaniem Kłósaka dziś trzeba zaakceptować twierdzenie, jakie wyłania się z przyrodniczego obrazu świata, że ruch jest czymś, co stale przysługuje materii (autor odrzucił tu więc pogląd Dordy wraz z jego argumentacją). Obiekty w przyrodzie poruszają się dzięki własnym immanentnym siłom i energiiom. Jak już wielokrotnie twierdził autor, szukanie bezpośredniego, pozaświatowego sprawcy ruchu straciło swój dawny sens, natomiast otworzyła się możliwość argumentowania za istnieniem sprawcy pośredniego. Możemy bowiem pytać o rację istnienia owych sił i energii, które wywołują ruch w przyrodzie. Argumentacja kinetyczna zostaje wprawdzie przyporządkowana argumentacji z przygodności, lecz zachowuje własną specyfikę. Chodzi w niej bowiem o wykazanie istnienia ostatecznej przyczyny ruchu, choć wywód przebiega przez stwierdzenie przygodności i pytanie o rację istnienia. Bóg, do którego dochodzi się myślowo, jest więc ostatecznym wyjaśnieniem genezy bytowego ruchu. Jeżeli w referacie Kłósaka pojawiły się jakieś nowe elementy, to dotyczyły one częstszego niż wcześniej odwoływania się do filozofii przyrody w analizie argumentacji z zakresu filozofii Boga¹⁰². Wydaje się więc, że w trakcie debaty Kłósak precyzował także własną koncepcję filozofii Boga jako dyscypliny filozoficznej czerpiącej nie tylko z metafizyki i nauk przyrodniczych, lecz także z filozofii przyrody.

– *teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, oprac. M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998, s. 263–270.

¹⁰⁰ K. Kłósak, *Zagadnienie punktu wyjścia...*, art. cyt., s. 97.

¹⁰¹ Tamże, s. 98.

¹⁰² Tamże, s. 90–91, 94–96.

Wypowiedzi obecnych w Krakowie fizyków (J. F. Gierula, J. W. Weissenhof, J. Twarowska, L. Balczewski, J. Chojnacki, A. Strzałkowski, J. A. Janik) dotyczyły dwóch podstawowych kwestii: stosunku ruchu do materii oraz języka. Większość mówców zgodziła się z tezą Kłósaka, że ruch należy pojmować jako stały przymiot materii, odwołując się przy tym do szczegółowych przykładów potwierdzających to przekonanie. W uwagach na temat języka pojawiły się wątpliwości, czy języki fizyki i filozofii (metafizyki) są przekładalne. Dotyczy to takich podstawowych terminów, jakimi posługują się filozofowie w swych argumentacjach, jak: ruch, własność, materia, istnienie itp.

Filozofowie (S. Kamiński, M. A. Krąpiec, A. B. Stępień, M. Lubański) nawiązywali w swych wypowiedziach do obu kwestii, jednak ich uwaga skoncentrowała się na dwóch innych pytaniach: (1) na terenie jakiej dyscypliny filozoficznej (metafizyki, filozofii przyrody, autonomicznej filozofii Boga) powinny być usytuowane argumentacje za istnieniem Boga?; (2) jaki powinien być stosunek filozofii do fizyki (i nauk przyrodniczych)? Z dotychczasowych tekstów Kłósaka zaczęła się wyłaniać koncepcja filozofii Boga, która byłaby odrębna od metafizyki i która korzystałaby z filozofii przyrody. Zbliżone stanowisko prezentował także Mieczysław Lubański, który uważał, że filozofia Boga powinna być nauką interdyscyplinarną i tylko wtedy będzie się mogła zajmować realnym ruchem¹⁰³. Natomiast pogląd przedstawicieli lubelskiego środowiska neotomistycznego (KUL) był stanowczy: filozoficzna argumentacja za istnieniem Boga powinna występować w metafizyce i być powiązana z wyjaśnianiem różnych aspektów rzeczywistości. Stanisław Kamiński¹⁰⁴ stwierdził:

Charakter filozoficznej problematyki Boga decyduje, że musi się ona znaleźć w metafizyce. [...] Dlatego większość filozofów klasycznych postuluje dzisiaj, żeby problem istnienia Boga rozpatrywać w metafizyce. I nie stawiamy go tam jako

¹⁰³ E. Morawiec, *Symposium filozoficzne...*, art. cyt., s. 243–245; por. M. Lubański, *Profesora Kazimierza Kłósaka analizy kosmologiczno-teodycealne. Próba odczytania*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981), nr 1, s. 164.

¹⁰⁴ Stanisław Kamiński (1919–1986) studiował w seminarium duchownym diecezji siedleckiej (święcenia kapłańskie w 1946 roku) oraz na Wydziale Filozofii KUL (doktorat w 1949). Od 1947 pracował dydaktycznie na KUL (habilitacja w 1957 roku, profesura w 1965 roku). Zajmował się semiotyką, ogólną metodologią nauk, filozofią nauki, metodologią filozofii. Przeprowadził analizę oraz zaproponował typologię metod filozoficznych. Początkowo był zwolennikiem stosowania logiki do zagadnień filozoficznych, potem (m.in. pod wpływem współpracy z M. A. Krąpcem) uznał, że logika współczesna nie jest wystarczającym narzędziem metafizyki. Wraz z M. A. Krąpcem przedstawił zarys metodologii metafizyki. Zob. A. B. Stępień, *Działalność naukowa i organizacyjna ks. prof. Stanisława Kamińskiego*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 29 (1986), nr 1, s. 17–23.

problemu istnienia Boga – czy Bóg istnieje? Nie. Poznaje się konkretny byt i żeby go skutecznie wytłumaczyć, czy się chce, czy nie chce, musi się przyjąć Absolut¹⁰⁵.

Według filozofów z Lublina metafizyka nie powinna sięgać po wyniki metodologicznie i epistemologicznie odmiennej nauki, jaką jest fizyka. Podobnie jak Kłósak, dostrzegali oni obecność wątków fizycznych w rozumowaniach Tomasza (a wcześniej Arystotelesa), lecz proponowali odmienne rozwiązanie. Kłósak uważał, że należy starą fizykę, obecną w argumentacji, zastąpić nową, zaś Kamiński, Krapiec i Stępień – że trzeba oczyścić wywód metafizyczny z tych elementów. Według nich obecność elementów fizyki była efektem tego, że wiedza dopiero później uległa parcjalizacji. Kamiński sugestywnie przekonywał:

Lepiej odrzućmy resztki fizyki z metafizycznego ujęcia ruchu. Wtedy stanie się prostszym dowód i nie będzie miał tych komplikacji. [...] Uważam, że z powodu samego oddzielenia tych dwóch typów poznawania nic nie straci metafizyka, owszem, staje się prostsza, nie ma tylu problemów, bo w mieszanym ujęciu komplikacje, które zostały wysunięte w dowodzie na istnienie Boga, przybierają charakter rzeczywiście trudności. Aby modyfikować dowody, zwłaszcza tzw. dowód kinetyczny, proponuję modyfikować przede wszystkim przez oczyszczenie go z elementów fizykalnych, a nie zastąpienie resztek starej fizyki nową fizyką. Chrońmy metafizykę od wszelkiego pomieszania z fizyką jakąkolwiek!¹⁰⁶

Dopowiadał do tego Krapiec:

Niestety jest w metafizyce niewłaściwa tradycja, płynąca z pomieszania języków. U Arystotelesa nie było to jeszcze formalnie pomieszaniem języków, bo w ówczesnym stanie wiedzy i fizyka, i filozofia jeszcze się nie różniły. Wówczas było to jakby nagromadzeniem wielkiej ilości analiz ruchu, tak lokalnego, jak spiralnego, jak wreszcie okrężnego. Wszystko to służyło jako punkt wyjścia w dowodzeniu istnienia Boga; ale wszystko to nie wiąże się jednak w sposób istotny z faktycznym dowodzeniem. [...] Ogromnym jednak nieporozumieniem dzisiaj jest to, że chcemy model fizyki Arystotelesowskiej zastąpić innym, modelem fizyki współczesnej. Jak nieistotnie wiązała się z systemem Arystotelesa jego fizyka i jego koncepcja fizykalna, tak też z filozofią dziś uprawianą nie łączą się w sposób istotny żadne koncepcje współczesnej fizyki. [...] Ja jako filozof zupełnie dobrze czuję się bez aparatury pojęciowej i bez języka fizyki. To nie znaczy, żebym nie miał znać ogólnej teorii fizyki czy struktury języka fizycznego. Ale nie wolno mi tych spraw nie odróżniać od języka filozofii¹⁰⁷.

¹⁰⁵ E. Morawiec, *Symposium filozoficzne...*, art. cyt., s. 237–238; S. Kamiński, *Prelekcja stanowiąca zagajenie...*, art. cyt., s. 264–265.

¹⁰⁶ E. Morawiec, *Symposium filozoficzne...*, art. cyt., s. 243; S. Kamiński, *Prelekcja stanowiąca zagajenie...*, art. cyt., s. 269–270.

¹⁰⁷ E. Morawiec, *Symposium filozoficzne...*, art. cyt., s. 247–248.

Nie znamy pełnego tekstu wystąpienia Kłósaka zamykającego część sympozjum poświęconą argumentacji kinetycznej. Morawiec w swym streszczeniu ograniczył się do stwierdzenia, że podtrzymał on tezę o konieczności nawiązywania do fizyki w zakresie teorii ruchu, ponieważ poznanie ruchu przez fizykę należy uznać za najbardziej obiektywne¹⁰⁸. To wyraźne określenie stanowisk najważniejszych filozofów neotomistycznych na sympozjum krakowskim można uznać za zamknięcie toczonej od 1949 roku debaty. Kłósak, który debatę otworzył i zakończył, nie zmienił już swego przekonania, które się w jej przebiegu kształtowało, a które krótko streścił Morawiec. Gdy zajrzemy do ostatniej pracy Kłósaka z zakresu filozofii Boga, do książki *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga* (1979), to przeczytamy:

Chcąc znaleźć w punkcie wyjścia filozofii Boga mocne i jak najszersze zakresowo oparcie w rzeczywistości, nie możemy odwoływać się do samej koncepcji bytu jako takiego i do tego wszystkiego, co może nam dać metafizyka, lecz musimy ponadto uwzględnić wkłady treściowe ze strony **nauk przyrodniczych i filozofii przyrody**. Daje się to wystarczająco uwidocznić m.in. w przypadku **podstaw kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga**¹⁰⁹.

5. Wnioski

Przedstawiona wyżej dyskusja na temat argumentacji kinetycznej, toczona w latach 1949–1968, była ważnym wydarzeniem w powojennej historii polskiej filozofii neotomistycznej. Nie tylko dlatego, że była toczona długo i była toczona z pasją (B. Bejze). Z jednej strony można jej zarzucić pewną jałowość. Charakteryzując dyskusje Kłósaka z przedstawicielami Szkoły Lubelskiej (związanej z Wydziałem Filozofii KUL), Stanisław Wszolek napisał, że „obie strony zużyły moc atramentu, zarzucając sobie nawzajem błędy metodologiczne”¹¹⁰. Okazuje się, że stanowiska różnych stron dyskusji, określone w początkowej fazie przez dość młodych przedstawicieli rodzimej myśli filozoficznej, nie uległy istotnym zmianom, a jedynie zostały doprecyzowane. Kłósak, zwińczając swą pracę w zakresie filozofii Boga, pisał w 1979 roku:

Pośredniej zależności argumentacji kinetycznej od określonego stanowiska przyrodniczego uniknąć niepodobna, jeżeli chce się dać ostateczne wytłumaczenie faktu ruchu występującego w świecie rzeczywistym, a nie fikcyjnym. Gdy się nie będzie liczyło z poglądami fizyki współczesnej na temat stosunku ruchu do mate-

¹⁰⁸ Tamże, s. 251.

¹⁰⁹ K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979, s. 71 [podkr. K. Kłósaka].

¹¹⁰ S. Wszolek, *Teodycea i metoda*, art. cyt., s. 128.

rii, wprowadzi się mimo woli jej dawno już zarzucone ujęcie jako czegoś biernego, poruszanego wyłącznie z zewnątrz. [...] Rozumowanie czysto filozoficzne, tzn. pozbawione wszelkiego podtekstu fizykalnego, przyrodniczego, jest w tej dziedzinie niemożliwością¹¹¹.

Krapiec stale opowiadał się za niezależnością metafizyki (właściwej płaszczyzny dla filozoficznej refleksji o Bogu) od nauk przyrodniczych, a stanowisko to precyzował od strony metodologicznej, m.in. dzięki współpracy z Kamińskim i innymi autorami tworzącymi zręby metodologii metafizyki (Józef Herbut, Andrzej Bronk SVD, Stanisław Majdański, Andrzej Maryniarczyk SDB).

Wojciechowski, który nie włączał się w dalsze fazy dyskusji, wyraził przekonanie, że twierdzenia i teorie metafizyki powinny być korygowane pod wpływem nauk przyrodniczych. Znamy z jego dorobku przynajmniej trzy oryginalne propozycje takich modyfikacji: zmianę kategoryzacji czasu z przypadłości na element substancji, przekształcenie teorii hylemorfizmu w meromorfizm oraz sformułowaną w trakcie omawianej debaty triadę: akt–akt cząstkowy–możliwość, która miała być rozszerzeniem teorii aktu i możliwości¹¹².

Dziś, gdy znamy dorobek filozoficzny uczestników dyskusji, możemy stwierdzić, że stanowiska zajęte w sporze o argumentację kinetyczną zapowiadały kierunki dalszej drogi filozoficznej uczestników. Jedynie Pietkun, aktywny uczestnik pierwszej fazy dyskusji, nie rozwinął swoich poglądów. Jego kariera naukowa uległa załamaniu ze względów politycznych. Relegowany z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego w 1952 roku, a następnie pod naciskiem władz usuwany z kolejnych seminariów duchownych, w których wykładał (Łódź, Białystok, Łagiewniki), skazany na karę więzienia, coraz bardziej angażował się w działalność opozycyjną i organizacyjną.

Można jednak spojrzeć jeszcze inaczej na przedstawioną debatę. Jedną z najtrafniejszych uwag, jakie padły w dyskusji, było stwierdzenie Wojciechowskiego z 1952 roku, że kluczowym zagadnieniem jest stosunek filozofii (metafizyki) do fizyki. Dyskusja nie tylko ujawniła zasadnicze różnice pod tym względem, ale była właściwie pretekstem do otwarcia debaty (debat) metafizycznej. Płaszczyzna metafizyczna wyłaniała się wyraźnie w trakcie toczonyj dyskusji. Nie jest chyba fałszywe przypuszczenie, że opisana tu dyskusja zrodziła dwie następne, wyraźnie już metafizyczne debaty. Pierwsza z nich dotyczyła koncepcji filozofii Boga – czy jest ona częścią metafizyki ogólnej, czy odrębną dyscypliną filozoficzną? Problem ten szczególnie zainteresował baczного obserwatora dyskusji o ar-

¹¹¹ Tamże, s. 71.

¹¹² Por. K. Wolsza, *Główne nurty twórczości filozoficznej ks. prof. Tadeusza St. Wojciechowskiego*, art. cyt., s. 25–51; tenże, *Filozofia chrześcijańska w perspektywie ewolucyjnej*, art. cyt., s. 123–149.

gumentacji kinetycznej Bohdana Bejzego, który już w 1960 roku wyraził potrzebę badań metafizycznych w zakresie filozofii Boga, a następnie analizował poglądy na ten temat w polskim środowisku¹¹³. Druga zaś debata metafizyczna dotyczyła koncepcji filozofii przyrody, a rozpoczął ją artykuł Kłósaka z 1961 roku *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoscholastyce*¹¹⁴. Obie dyskusje metafizyczne zasługiwałyby na odrębne opracowania.

Bibliografia

Literatura źródłowa

- Adamczyk S., *Arystotelesowa koncepcja ruchu*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969), z. 3, s. 5–25.
- Bejze B., *Na marginesie dyskusji o dowodzie kinetycznym*, „Znak” 10 (1958), s. 598–600.
- Bejze B., *O poprawne ujmowanie dowodów istnienia Boga*, „Znak” 10 (1958), s. 600–606.
- Dorda J., *Błędy w krytyce dowodu kinetycznego teodicei*, „Homo Dei” 29 (1960), s. 517–524.
- Dorda J., *Pewność czy ryzyko?*, „Znak” 12 (1960), s. 994–1018.
- Dorda J., *Studium o przyczynowości sprawczej z zastosowaniami w kosmologii i teodycei*, red. S. Ziemiański, Kraków 2001 [tekst z 1970 r.].
- Kamiński S., *Prelekcja stanowiąca zagajenie do dyskusji na odczytem K. Kłósaka*, [w:] tegoż, *Światopogląd – religia – teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, oprac. M. Walczak, A. Bronk, Lublin 1998, s. 263–270 [tekst z 1968 r.].
- Kłósak K., *Dialektyczne prawo ruchu materii*, „Znak” 5 (1950), s. 296–308.
- Kłósak K., *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, „Znak” 4 (1949), s. 392–401.
- Kłósak K., *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum c. Gent., lib. I, c. 13. Studium krytyczne*, „Polonia Sacra” 5 (1952), s. 89–131, 6 (1953/54), s. 1–45.
- Kłósak K., *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I: *Argumentacja za istnieniem Boga z początku trwania czasowego wszechświata i z początku życia organicznego*, Warszawa 1955.
- Kłósak K., *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II: *Argumentacja za istnieniem Boga z zależności treściowej poznawanych przez nas prawd, z porządku panującego w biokosmosie, z przygodności rzeczy oraz z ruchu, jaki panuje w przyrodzie*, Warszawa 1955–1957.

¹¹³ B. Bejze, *Tomizm mniemany i autentyczny*, „Znak” 12 (1960), s. 1428–1432; tenże, *Problemy dyskusyjne w teodycei tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1 (1965), nr 2, s. 5–31.

¹¹⁴ K. Kłósak, *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne” 9 (1961), z. 3, s. 5–36.

- Kłósak K., *Z historii krytyki argumentu kinetycznego na istnienie Boga*, „Polonia Sacra” 4 (1951), s. 117–154, 227–328.
- Kłósak K., *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 4 (1968), nr 2, s. 75–112.
- Krapiec [M.] A., *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, „Polonia Sacra” 6 (1953/54), s. 97–113.
- Krapiec [M.] A., *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „Znak” 5 (1950), s. 281–295.
- Legatowicz A., *O argumentacjach z zakresu fizyki w dyskusji światopoglądowej*, „Znak” 12 (1960), s. 1484–1488.
- Morawiec E., *Symposium filozoficzne poświęcone analizie punktu wyjścia kinetycznego i teleologicznego argumentu na istnienie Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 4 (1968), nr 2, s. 225–270.
- Pietkun W., *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, „Ateneum Kapłańskie” 42 (1950), t. 52, s. 185–197.
- Pietkun W., *Najnowsza problematyka w dowodzie kinetycznym*, „Collectanea Theologica” 21 (1949/1950), s. 578–584.
- Pietkun W., *Pozycja argumentu kinetycznego w ogólnym dowodzie na istnienie Boga*, „Homo Dei” 21 (1952), s. 67–73.
- Schaff A., *Wstęp do teorii marksizmu*, Warszawa 1947.
- Wojciechowski T., *Uwagi krytyczne o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „Polonia Sacra” 5 (1952), s. 306–319.
- Zdybicka Z.J., *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, „Znak” 13 (1961), s. 1482–1499.

Literatura uzupełniająca

- Aleksander Legatowicz, http://encyklopedia.eduteka.pl/wiki/Aleksander_Legatowicz.
- Bejze B., *Problemy dyskusyjne w teodycei tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1 (1965), nr 2, s. 5–31.
- Bejze B., *Tomizm mniemany i autentyczny*, „Znak” 12 (1960), s. 1428–1432.
- Chudy W., *Krapiec Mieczysław Albert*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. I, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 764–770.
- Chudy W., *Ks. Kazimierz Kłósak*, [w:] *Polska filozofia powojenna*, t. I, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, s. 412–427.
- Danilecki T., *Witold Pietkun*, http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl/wiki/index.php?title=Witold_Pietkun [11.10.2013].
- Dołęga J.M., *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*, Warszawa 1986.
- Gogolewski T., *Ks. prof. dr Wincenty Kwiatkowski (1892–1972)*, „Studia Theologica Var-saviensia” 11 (1973), nr 1, s. 3–13.
- Heller M., *Ks. Kazimierz Kłósak – myśliciel na rozdrożu*, [w:] *Filozofia a nauka w myśli księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, Kraków–Tarnów 2004, s. 1–20.

- Heller M., Pabjan T., *Stworzenie i początek Wszechświata. Teologia-filozofia-kosmologia*, Kraków 2013.
- Iwański P., *Chojnacki Piotr*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. I, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 190–192.
- Janeczek S., *Ksiądz profesor doktor Józef Iwanicki (1902–1995)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 38 (1995), nr 3–4, s. 249–251.
- Kłósak K., *Dialektyczna interpretacja ruchu*, „Ateneum Kapłańskie” 48 (1948), s. 1–13.
- Kłósak K., *Dialektyczne prawo jedności i walki przeciwieństw*, „Przegląd Powszechny” 228 (1949), s. 161–168.
- Kłósak K., *Dialektyczne prawo przechodzenia ilości w jakość*, „Przegląd Powszechny” 228 (1949), s. 69–79.
- Kłósak K., *Dialektyczne prawo wszechzależności rzeczy i zjawisk*, „Przegląd Powszechny” 229 (1949), s. 203–213.
- Kłósak K., *Materializm dialektyczny*, Kraków 1948.
- Kłósak K., *Materializm dialektyczny a fizyka współczesna*, „Znak” 2 (1947), s. 719–732.
- Kłósak K., *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979.
- Kłósak K., *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne” 9 (1961), z. 3, s. 5–36.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 2001.
- Kowalczyk S., *Główne nurty twórczości filozoficznej ks. Stanisława Adamczyka*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 7 (1979), s. 297–314.
- Logika i metafizologia*, red. Z. Wolak, Tarnów–Kraków 1995.
- Lubański M., *Profesora Kazimierza Kłósaka analizy kosmologiczno-teodycealne*, „Studia Philosophiae Christianae” 17 (1981), nr 1, s. 155–164.
- Moskal P., *Zdybicka Zofia Józefa*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. II, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 868–871.
- Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, red. K. Kowalski, Studia Gnesnensia 15, Poznań 1937.
- Nieznański E., *Iwanicki Józef*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. I, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 531–534.
- Salamucha J., *Dowód „ex motu” na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 15 (1934), z. 1–2, s. 53–92; przedruk: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Towarzystwo Naukowe KUL: Prace Wydziału Filozoficznego 72, Lublin 1997, s. 333–364.
- Stępień A.B., *Działalność naukowa i organizacyjna ks. prof. Stanisława Kamińskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 29 (1986), nr 1, s. 17–23.
- Szmurło R., *Kwiatkowski Wincenty*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 744–756.
- Szczyrba S., *Filozof i biskup. Bohdan Bejze (1929–2005)*, „Ruch Filozoficzny” 62 (2006), nr 4, s. 635–646.
- Szyszkowska M., *O życiu i twórczości filozoficznej Piotra Chojnackiego*, [w:] P. Chojnacki, *Wybór pism*, Warszawa 1987, s. 5–32.

- Szyszkowska M., *Piotr Chojnacki*, „Ruch Filozoficzny” 32 (1974), nr 2–3, s. 133–138.
W kierunku formalizacji tomistycznej teodycei, red. E. Nieznański, *Miscelanea Logica* 1, Warszawa 1980.
- Wolsza K. M., *Filozofia Boga w późnej twórczości ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952)*, „*Studia z Filozofii Polskiej*”, t. VI (2011), s. 67–105.
- Wolsza K.M., *Filozofia chrześcijańska w perspektywie ewolucyjnej. Koncepcja ks. Tadeusza S. Wojciechowskiego (1917–2000)*, „*Studia z Filozofii Polskiej*” t. III (2008), s. 123–149.
- Wolsza K. [M.], *Główne nurty twórczości filozoficznej ks. prof. Tadeusza St. Wojciechowskiego*, [w:] *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, *Opolska Biblioteka Teologiczna* 20, Opole 1997, s. 25–51.
- Wolsza K. [M.], *Śp. Ks. Prof. dr hab. Tadeusz Stanisław Wojciechowski*, „*Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej*” 55 (2000), nr 4–5, s. 222–226.
- Wszolek S., *Teodycea i metoda. Spór księdza Kazimierza Kłósaka z przedstawicielami Szkoły Lubelskiej*, [w:] *Filozofia a nauka w myśli księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, Kraków–Tarnów 2004, s. 117–129.
- Ziemiański S., *Argument kinetyczny i entropologiczny w filozofii*, [w:] tegoż, *Rozmaitości filozoficzne*, Kraków 2011, s. 237–252.
- Ziemiański S., *Czym jest ruch przestrzenny?*, [w:] tegoż, *Rozmaitości filozoficzne*, Kraków 2011, s. 102–111.
- Ziemiański S., *Dorda Jan*, [w:] *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. I, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2011, s. 309–311.
- Ziemiański S., *Jan Dorda SJ (1891–1971) Scientist and Philosopher*, „*Forum Philosophicum*” 6 (2001), s. 169–202.
- Ziemiański S., *Ruch przestrzenny jako stan*, [w:] tegoż, *Rozmaitości filozoficzne*, Kraków 2011, s. 68–77.

A discussion about kinetic argumentation for God’s existence in Polish neo-Thomistic literature

Two authentic texts written by priests Jan Salamucha and Kazimierz Kłósako have appeared in Polish neo-Thomistic writings. The authors stated new and updated views on the so called kinetic argumentation for God’s existence. It refers to the first road by St. Thomas (ex motu). The paper presents a discussion on this kinetic argumentation going between 1949 and 1968. It was the important event in the post-war history of Polish philosophy.

KS. ALFRED MAREK WIERZBICKI

Personalistyczny horyzont etyki

Ukryty horyzont?

Postawiono przede mną zadanie ukazania personalistycznych podstaw etyki. W takim sformułowaniu tematu zdaje się już tkwić założenie o personalistycznym ziarnie każdej refleksji etycznej. Nie brak współczesnych etyków, takich jak ks. Tadeusz Styczeń, którzy uważają, że etyka europejska rozwijała się zawsze w horyzoncie personalistycznym, tyle że ów horyzont pozostawał przez długi czas ukryty. Styczeń chętnie odwołuje się do doświadczenia dziejowego etyków jako argumentu na rzecz tezy o niezależności etyki i zbieżności stanowiska humanistycznego i personalistycznego w etyce. Z drugiej jednak strony wiadomo, że personalistyczna interpretacja moralności jest teorią stosunkowo nową i wcale nie należy do teorii dominujących w historii etyki¹.

Łatwo zauważyć, że już w swych biblijnych i greckich początkach etyka występuje jako etyka miłości bliźniego. Jezusowe drugie przykazanie jest zakorzenione w żydowskiej Torze. Miłość bliźniego nie jest tematem obcym w kulturze greckiej, o czym świadczy *Antygona* Sofoklesa: „kochać, a nie nienawidzić przychodzi”. Pozostaje kwestią otwartą, czy siostrzana miłość Antygony do brata jest przekładalna na miłość bliźniego w sensie chrześcijańskim, gdzie bliźni to każdy człowiek, ale nie można jej odmówić intuicji miłości bezinteresownej, domagającej się wręcz ofiary z siebie. Rzymscy prawodawcy wprawdzie nie mówią o miłości bliźniego wprost, ale tworząc prawo, kierują się względem na człowieka: *hominis causa omne ius constitutum sit*. Kiedy jednak zastanowić się głębiej nad historią etyki, daje się zauważyć, że jest ona obszarem sporu o istotę moralności.

¹ T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, [w:] tegoż, *Etyka niezależna*, Lublin 2012, s. 334 i nn. (Dzieła Zebrane, t. 2).

Etyka miłości bliźniego pozostaje nieznaną, konkurując z nią inne teorie lub jest przez nie przesłonięta. W tekstach etyków przeszłości, ale także we współczesnej myśli etycznej, nie wyłączając dużej liczby autorów chrześcijańskich, uzasadnienie moralności częściej dokonuje się na drodze argumentacji eudajmonistycznej, woluntarystycznej, utylitarystycznej, prawnonaturalistycznej, dyskursywnej czy sytuacjonistycznej aniżeli personalistycznej.

Wypada najpierw zastanowić się nad dziejami personalizmu, aby w miarę możliwości odpowiedzieć zarówno na pytanie, dlaczego „personalistyczny horyzont” etyki pozostaje na długo w jej dziejach horyzontem do odkrycia, jak i na pytanie, co wnosi do samej etyki jej personalistyczne ujęcie.

Odkrywanie osoby

Filozofia grecka nie dysponowała kategorią osoby, ale przecież bardzo wiele powiedziała o człowieku. Sokratesa wyznaczającego przed filozofią szlak „drugiego żeglowania”, polegający na przejściu od świata zmysłowego ku światu ducha, trzeba uznać za odkrywcę moralności i jednocześnie za odkrywcę właściwego człowiekowi sposobu życia na drodze samopoznania. Terminu „osoba” próżno szukać w Piśmie Świętym, a przecież nie sposób czytać go inaczej niż jako opowieść o głębokiej, dotykającej wnętrza więzi pomiędzy Bogiem a konkretnymi ludźmi, takimi jak: Abraham, Mojżesz, Dawid, Hiob, Jezus.

Dopiero przeniknięcie chrześcijaństwa do kultury greckiej toruje drogę myśleniu personalistycznemu. Nie tylko dotychczasowe kategorie metafizyczne myśli starożytnej, ale również „czysta” narracja biblijna okazują się niewystarczające do zrozumienia sensu wcielenia. To właściwie spekulacja teologiczna na temat Trójcy i sposobu obecności natury boskiej i ludzkiej w Jezusie Chrystusie stają się momentem „odkrycia osoby”.

Samo słowo *prosopon* istniało już wcześniej w języku teatru. Określano nim maskę i postać występującą w dramacie, odgrywającą rolę na scenie. „Kontekst, w jakim był używany termin *prosopon*, oraz jego łaciński odpowiednik – podkreśla Agnieszka Kijewska – wyraźnie akcentuje samoistność i niepowtarzalność tego bytu, który został określony mianem osoby”².

Współcześnie słowo „osoba” występuje w języku potocznym jako termin, którego treść wydaje się dość zwyczajna i oczywista, jak choćby w pytaniu: „ile osób znajduje się w tej sali?”. Nie jest już nowe i odkrywcze, jak było wtedy, kiedy zostało przeniesione z języka teatru do języka teologii i antropologii. Ale nie jest wcale przesadą mówić, że wokół tej kategorii, dzięki uściślającym wglądom

² A. Kijewska, *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty 2011, s. 59–60.

teologicznym, metafizycznym i wreszcie – choć nastąpiło to najpóźniej – refleksji etycznej, krystalizowała się w swych wielorakich przejawach cywilizacja zachodnia, aspirująca za sprawą proklamacji praw człowieka do rangi cywilizacji uniwersalnej, zdolnej do komunikowania się z innymi kulturami. Proces odkrywania etycznego sensu kategorii osoby kulminuje jednak dopiero w czasach nowożytnych, a współczesna wrażliwość personalistyczna jawi się jako jego pokłosie.

Nie bez znaczenia dla dalszego odkrywania prawdy o osobie okazała się średniowieczna refleksja metafizyczna, za sprawą której ukazywano substancjalność i doskonałość osoby jako bytu. W Boecjusza definicji osoby: *persona est individua substantia rationalis naturae*, sformułowanej zresztą w kontekście rozważań teologicznych, zastosowana została kategoria substancji do wyrażania faktu bytowej samodzielności jednostki rozumnej. Nie ma tu jeszcze wprost mowy o aksjologicznym nacechowaniu osoby, ale już w tej definicji zawiera się w zarysie wizja godności osoby. Wyraźnie natomiast zostaje ona wyartykułowana w myśli św. Tomasza z Akwinu, dla którego *persona est aliquid perfectissimum in tota natura, scilicet substantia*.

Mimo że św. Tomasz ujmuje osobę jako byt najdoskonalszy, nie wprowadza kategorii osoby do dyskursu etycznego. W swych rozważaniach etycznych stosuje eudajmonistyczne zasady wypracowane przez Arystotelesa. U podstaw rozumienia dobra moralnego znajduje się szczęście jako cel ludzkiego działania. W odkrywaniu prawdy o osobie Tomasz zatrzymuje się w połowie drogi: twierdzi, że nie ma doskonalszego bytu od osoby, ale prawda ta należy do porządku dyskursu teoretycznego i nie porusza moralnie, sfera *praxis* jest bowiem sferą realizacji dobra, którego kryterium stanowią pragnienia wpisane w ludzką naturę. Wystarczy iść za naturalnymi inklinacjami, aby racjonalnie odczytywać obiektywną treść prawa moralnego.

Do istotnego przełomu dochodzi w etyce Kanta, gdy pojęcie osoby staje się kluczowym terminem wartościowania moralnego. Po pierwsze Kant wyraźnie oddziela dwa typy imperatywów: hipotetyczny i kategoryczny, dzięki czemu dążenie do szczęścia i zdobywanie umiejętności nie utożsamia się z moralnością. Tylko w dziedzinie moralności występuje w ścisłym znaczeniu powinność polegająca na bezwzględnym, bezwarunkowym obowiązku spełnienia czynu. Po wtóre, formułując imperatyw kategoryczny jako nakaz rozumu praktycznego, Kant wydobywa personalistyczny sens moralności. „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”³.

Moralność pojęta jako działanie bezinteresowne wyznacza sferę realizowania się człowieczeństwa. Godność osoby, za sprawą której człowiek przekracza

³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62.

naturę, tłumaczy fakt moralności jako fakt w dziedzinie rozumu i wolności. Elżbieta Wolicka dodaje: „godność (*Würde*) jest zarówno przyczyną sprawczą, jak i celową własnego działania”⁴. O godności osoby według Kanta stanowi jej przynależność do państwa celów w sobie. Osoba wyróżnia się właściwą sobie autoteleologią, która nadaje jej również autonomię.

Aby w pełni docenić odkrywczosć Kanta w dziedzinie etyki, należy odseparować dwa różne wątki, które w jego myśli zostały zespolone na sposób poniekąd systemu. Jednym z nich jest ujęcie normatywnego charakteru godności osoby jako celu samego w sobie, a drugim przypisanie osobie pozycji prawodawcy. Należy zatem oddzielić pogląd o autoteleologii osoby od poglądu głoszącego jej autonomię w stosunku do treści prawa moralnego. Inaczej mówiąc, należy dopełnić Kantowską etykę traktowania osoby jako celu metafizyką osoby. Można to uczynić poprzez bardziej wnikliwą i epistemologicznie ugruntowaną analizę doświadczenia moralności. Istotnie takie próby we współczesnej etyce były podejmowane, i to w różny sposób: przez Antonia Rosminiego, Maxa Schelera, Dietricha von Hildebranda, Karola Wojtyłę, Tadeusza Stycznia, Roberta Spaemanna.

Etyka po Kancie, z grubsza biorąc, rozwijała się w dwóch kierunkach: jeden z nich uznawał osobę za kreatora prawdy o sobie, a drugi za lektora, czyli jej odkrywcę. W tle tego sporu zdaje się tkwić pytanie o relację etyki osoby do metafizyki osoby. Wraz z Kantem do etyki wkracza wielkie pytanie o osobę. Kant udziela na nie zaskakująco poprawnej odpowiedzi, ale jednocześnie jego odpowiedź nie jest wolna od błędów. W dziejach myśli, a w etyce w sposób wręcz eminentny, do dalszych poszukiwań skłaniają nie tylko odkrycia, ale również błędy. Przypadek Kanta wydaje się doprawdy szczególny, ponieważ wielkie odkrycie styka się u niego z wielkim błędem.

Osoba w świetle doświadczenia moralności

Zarysowanie dziejów odkrywania osoby w jej godnościowym i normatywnym ujęciu dla etyka ma dość ograniczone znaczenie, pozwala zaledwie przyrzeć się mapie problemu w odpowiedniej skali. To, co etyka naprawdę interesuje, dotyczy zrozumienia zakorzenienia samego faktu moralności w rzeczywistości osoby. Ks. Tadeusz Styczeń przypomina, że zadaniem etyki jest objawianie osoby, efektywne głoszenie orędzia o jej godności, i zaraz dodaje, że owa skuteczność w uprawianiu etyki zależy od głębi dojrzenia tego, dzięki czemu osoba jest osobą⁵.

⁴ E. Wolicka, *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Lublin 2002, s. 76.

⁵ T. Styczeń, *Objawiac osobę*, Lublin 2013, s. 17 i nn. (*Dziela Zebrane*, t. 3).

Teoria osoby rzuca niewątpliwie wiele światła na przeżycie i sens powinności moralnej, ale wcale nie jest konieczna, aby sama powinność wystąpiła. Wobec personalizmu zgłasza się czasem obiekcję, że jest on teorią uwarunkowaną kulturowo, która rozwinęła się w kręgu myśli chrześcijańskiej. Inna obiekcja wyrasta na gruncie podejrzenia, że personaliści głoszący wyróżnioną pozycję człowieka jako gatunku reprezentują myślenie szowinistyczne w stosunku do wartości innych gatunków. Obydwa zastrzeżenia należy traktować jako poważne trudności, wobec których staje etyka personalistyczna interpretowana jako etyka uniwersalna i humanistyczna. Budowanie etyki opartej na doświadczeniu oraz otwartej na metafizyczne ugruntowanie i zwieńczenie pozwala rozwiązać przynajmniej część z tych trudności.

Doświadczenie moralne nie polega bynajmniej na eksperymencie, lecz trzeba je odnaleźć w doświadczeniu biograficznym i historycznym. Pewien typ etyki narcyjnej wydaje się z tego powodu sprzyjać rzetelnej analizie filozoficznej, nierezygnującej z budowania ogólniejszej teorii. Posłużę się dwoma przykładami ukazującymi w mym przekonaniu pierwotność intuicji personalistycznej, jej rdzenność w stosunku do eksplikacji teoretycznych, nawet jej swoistą „ateoretyczność”.

Pierwszy przykład zaczerpnięty jest z *Wyznań* św. Augustyna. Mowa o dramatycznych przeżyciach po śmierci przyjaciela.

Wtedy ból zamroził moje serce. Na cokolwiek patrzyłem, wszędzie widziałem tylko śmierć. Rodzinne miasto stało się dla mnie czymś niemożliwym do zniesienia, dom rodzinny – samym nieszczęściem. Wszystko to, co przedtem miałem wspólne z przyjacielem, teraz bez niego, zmieniło się w straszną mękę. Wszędzie go szukały moje oczy, a nigdzie go nie było. Wszystkie miejsca, gdzie dawniej bywaliśmy razem; były mi nienawistne przez to, że jego już tam nie było, że już nie mogły mi te miejsca zapowiadać: Zaraz przyjdzie! – jak to było wtedy, gdy na niego czekałem, kiedy żył. I stałem się sam dla siebie wielkim problemem⁶.

W opowieści Augustyna uderza siła przeżycia dobra, jakim jest kochany człowiek. Jego śmierć odsłania nagle pustkę nie do zastąpienia. Nie tylko Augustyn opłakiwał śmierć bliskich, która potrafi wstrząsnąć i zakłócić ład świata. Ból przeżywany po śmierci człowieka i niezgoda na świat, jaki trwa po jego śmierci, odsłaniają dystans pomiędzy bytem człowieka a bytem innych rzeczy. W gruncie rzeczy jest to dystans pomiędzy miłością należną człowiekowi a miłością, jaką możemy otaczać inne istoty. Przeżycia takie, jak opisane z przekonującą szczerością przez człowieka późnej starożytności, nie mogą nie skłaniać do zadania pytania: kim jest człowiek, jeśli staje się sam dla siebie problemem po śmierci drugiego?

⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 4, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 53–53.

Drugi przykład pochodzi z działalności Mahatmy Gandhiego. Wśród jego licznych działań na rzecz przeobrażenia bez przemocy sytuacji krzywdy i poniżenia w sytuację odpowiadającą sprawiedliwości znalazło się nie tylko dążenie do uzyskania przez Indie niepodległości, ale również działania na rzecz społecznej integracji kasty pariasów, uważanych za niedotykalnych. Gandhi przyjął rolę reformatora religijnego, głosząc pogląd, że traktowanie grupy ludzi jako niedotykalnych, pomimo usankcjonowania przez tradycję religijną, nie może być wyrazem autentycznej religii, ponieważ religia z istoty swej nie powinna stać w sprzeczności z intuicją moralną⁷. Jaka to intuicja? Oczywiście intuicja wartości człowieczeństwa. Nie trzeba posługiwać się językiem personalizmu, aby wejść na drogę myślenia personalistycznego, którego istotę stanowi traktowanie człowieka jako kogoś, komu należy jest bezwzględny szacunek. Człowiek ma wyższą wartość niż tradycja, konwencja czy interes grupowy, co więcej ma wartość nienaruszalną. Sprzeciwiając się wielowiekowemu zwyczajom kultury hinduskiej, Gandhi znalazł bardzo mało zrozumienia nawet w środowisku ludzi bliskich mu ideowo i nie zdołał przekonać swych zwolenników do wizji niepodległych Indii bez pariasów. Być może w kulturze ukształtowanej przez pierwiastek personalistyczny w religii i w metafizyce łatwiej jest głosić i realizować ideały uniwersalizmu etycznego. O etycznym geniuszu samego Gandhiego świadczy jego zdolność do krytyki instytucji społecznych w świetle aksjologicznej wizji człowieczeństwa, której on sam w żaden sposób nie interpretuje jako wizji personalistycznej. Można o nim powiedzieć co najwyżej, że jest swego rodzaju „anonimowym personalistą”.

Istotnie w doświadczeniu moralności osoba, jej godność i to, co osobie od osoby należne, są współdane jako dwie zrośnięte ze sobą strony tego doświadczenia. Norma personalistyczna nakazująca afirmację osoby dla niej samej opiera się na ujrzeniu dobra, jakim jest osoba. „Osoba jest takim dobrem – podkreśla Karol Wojtyła – że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”⁸. Dodajmy, że nie ma jednego sposobu przeżywania powinności afirmowania osoby dla niej samej. Może wystąpić ono spontanicznie, może być wynikiem refleksji, może wiązać się z fascynacją osobą lub pojawiać się w kontekście przeżycia winy za czyny, postawy, zaniedbania godzące w czyjeś dobro.

Doświadczenie moralności, w którym pojawia się powinność, cechuje konkretność, dlatego zakłada ono realną współobecność osób jako członów relacji powinności. Osoba ludzka uobecnia się realnie, staje wobec innej osoby w swej cielesności. Jest to cielesność będąca epifanią wnętrza. Trafnie Emmanuel Lévinas wskazuje na twarz jako epifanię osoby stanowiącą apel: widzisz mnie, nie za-

⁷ M. Gandhi, *Ashram Observances*, [w:] *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, t. 2, ed. R. Iyer Oxford 1986, s. 595–603.

⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 42.

bijesz!⁹. Rozwijana po Zagładzie etyczna myśl Lévinasa wyrasta ze świadomości zagubienia czy wprost negacji doświadczenia moralnego jako jądra doświadczenia człowieka. Można patrzeć na człowieka i nie widzieć osoby. Propaganda totalitarna, stygmatyzując pewnych ludzi jako wrogów, niszczyła najpierw ich obraz jako konkretnych, niepowtarzalnych już w swej fizjonomii postaci. Po ogłoszeniu rasistowskich ustaw norymberskich zaczęto w Niemczech rozpowszechniać karykatury Żydów budzące uczucia odrazy i strachu. Stereotyp miał zastąpić zetknięcie się z realnym człowiekiem. Podobnej wizualnej kreacji wroga dokonywano w krajach komunistycznych.

W realnych sytuacjach, w których przeżywamy powinność moralną o określonej treści, nikt raczej nie przeprowadza rozumowania o charakterze jakby sylogizmu: ta postać to osoba, a więc należy ją traktować na miarę jej godności. Nie ma tu żadnego wynikania normy z faktu, przeciwnie to, co powinno, jest oczywistością empiryczną związaną ze specyfiką doświadczenia osoby. Robert Spaemann wskazuje na istotną różnicę poznawania osób i rzeczy. „Sposób, w jaki osoby odnoszą się do siebie, płynie ze sposobu, w jaki osoby są sobie dane. Nie zrozumiemy tego sposobu dania, jeśli próbujemy go rozumieć przez paradygmat poznania rzeczy naturalnych. Jest raczej odwrotnie: sposób dania osób jest paradygmatyczny dla sposobu, w jaki dane są nam rzeczy naturalne”¹⁰. Trzeba rozwinąć tę myśl. Rzeczy naturalne są nam dane od strony ich przedmiotowości, są one tylko percypowalne. Inaczej jest z osobami, w percepcję wpisuje się uznanie będące aktem wolności przejawiającej się jako rzeczywistość samej osoby. Wolność tę źródłowo odkrywam w sobie i zarazem w kimś takim jak ja sam. Spaemann dodaje:

Samego siebie mogę zdefiniować tylko w relacji do wszystkich innych osób. Osoby są istotami, z którymi inne osoby mogą rozmawiać. Zredukowanie ich do statusu rzeczy, o których tylko można mówić, nie jest takie proste. Spojrzenie innego spoczywa na mnie i odwrócenie się od niego nie jest możliwe bez poniżającego go chłodu, który sam ma osobową jakość¹¹.

Spaemann zdaje się ukazywać tę samą prawdę o osobach, która znalazła wyraz w poetyckim obrazie u Johna Donne’a: *no man is an island*. „Nikt nie jest samotną wyspą”, a to znaczy, że siebie jako osobę rozpoznaję w świecie osób, z właściwym dla bytu osoby roszczeniem do uznania.

Roszczenie, o czym wiemy od Schelera, charakteryzuje wartości, odsłania ono napięcie pomiędzy obiektywną rangą wartości a znajdowaniem się jej w polu

⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 232 i nn.

¹⁰ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 220.

¹¹ Tamże, s. 223.

mojej wolności. Rozwijając tę Schelerowską myśl, Władysław Stróżewski mówi o wezwaniu człowieka do uczestnictwa w wartościach, które wyróżnia go spośród bytów. „Heideggerowską tezę o »rzuceniu w świat« przeinterpretować trzeba w prawdę o uczestnictwie. A uczestnictwo nie tylko polega na fakcie istnienia pośród bytów, ale i na podjęciu wobec nich powinności”¹². Do tej uwagi Stróżewskiego należy jednak dodać istotne dopowiedzenie: matrycą wszelkiego doświadczenia aksjologicznego, w którym odsłania się zarówno roszczenie ze strony wartości, jak i uczestnictwo w wartościach, jest spotkanie osób. Personalizm jest nie tylko wersją aksjologizmu, ale z powodu aksjologicznego skoku pomiędzy istotami, które są „kimś”, a tymi, które są „czymś”, jest jego najbardziej macierzystym terenem. Stopień roszczenia o uznanie ze strony osoby jako osoby jest absolutny, co oznacza, że jej uznanie nie może być ani stopniowalne, ani warunkowe. Tę prawdę umieszczał w centrum swej etyki właśnie Kant, mówiąc o związku imperatywu kategorycznego z osobą jako uczestniczącą w „państwie celów w sobie”.

W języku, jakim zwykli posługiwać się etycy z personalistycznej szkoły lubelskiej, mówi się o afirmacji godności osoby ludzkiej. Afirmacja to nic innego jak uznanie tego, kim osoba jest. Termin ten przylega do występującej w myśli etycznej fenomenologów zasady „odpowiedzi na wartość” (*Wertantwort*). Tyle że chodzi tu nie o wartość w szerokim sensie, która jest zapodmiotowana w czymkolwiek, lecz o wyróżnioną w całym porządku wartości godność osoby. To, że osoba jest „wyżej” i „inaczej”, jak czytamy w pracach etycznych Stycznia, stanowi ogniskową doświadczenia moralności. Przejmujący zapis tego doświadczenia odnajdujemy w przywoływanych już wspomnieniach św. Augustyna. Miłość, a jest nią przyjaźń, jest pragnieniem nieśmiertelności ukochanego.

W wywodzącej się od Arystotelesa koncepcji dobra określa się je jako przedmiot dążenia, tożsamy z pragnieniem zrodzonym na gruncie ludzkiej natury. Ta koncepcja dobra nie przystaje jednak do doświadczenia moralności, w którym osoba okazuje się nie jako *appetibile*, lecz bardzo wyraźnie jawi się jako *affirmabile*. Afirmacja jest należna nie ze względu na pragnienie podmiotu, lecz ze względu na prawdę o adresacie czynu, który jako podmiot jest inny niż wszystkie inne przedmioty. Do prawdy o osobie należy także to, że nie można jej osiągnąć, nie jest ona dobrem osiągalnym, lecz dobrem domagającym się powiedzenia „tak”, afirmacji dobra jako celu samego w sobie.

Odróżniając eudajmonologię od etyki we właściwym sensie, Antonio Rosmini tłumaczy tę separację koniecznością odróżnienia dwóch kategorii dobra: subiektywnego i obiektywnego¹³. Dobro subiektywne to inaczej „dobro dla kogoś”, odpowiadające jakiejś naturalnej potrzebie podmiotu. Kategoria ta zdaje się obejmować

¹² W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 96.

¹³ A. Rosmini, *Zasady etyki*, tłum. A.M. Wierzbicki, Lublin 1999, s. 123 i nn.

mować znane już etyce klasycznej kategorii *bonum utile* i *bonum delectabile*. Inaczej jest w przypadku dobra obiektywnego, jego treść, jak zauważa Rosmini, przekracza porządek potrzeb, nie lgniemy do niego inklinacyjnie ze względu na swoje własne dobro, lecz domaga się ono uznania (*riconoscimento*) ze względu na swą rangę. Chociaż w tradycji tomistycznej mówi się o *bonum honestum* jako dobru bezwzględny, kategoria ta w tomistycznym systemie etyki przyporządkowana zostaje pojmowaniu dobra jako *appetibile*, natomiast Rosmini ukazuje niesprowadzalność dobra obiektywnego, godziwego w swej treści do rzędu dóbr dla podmiotu, domaga się ono uznania dla niego samego na drodze bezinteresownej miłości.

Afirmacja, czyli uznanie, jest relacją międzyosobową. Zwracaliśmy już uwagę za Johnem Donne'em i Robertem Spaemannem na trudność sensownego mówienia o osobie wyłącznie jako jednostce, ponieważ osobę odkrywamy zawsze w relacji – w relacji do innych osób lub w relacji do własnej osoby. Nie ma – powtórzmy – pełnego doświadczenia osoby, odsłaniającego prawdę o niej bez doświadczenia roszczenia, apelu, jaki wpisany jest w sam rdzeń jej bytu. Z osobą tak własną, jak i inną osobą, stykam się jako z kimś jedynym i niepowtarzalnym. W przypadku poznania osoby mówimy o spotkaniu, o obcowaniu. Brzmi to nieco dziwnie, ale również poznanie siebie samego, samowiedza dotycząca własnego ja przybiera postać obcowania ze sobą. Czy tylko ze sobą? Przytoczmy jeszcze raz myśl Spaemanna. „Osoby są jednostkami w nieporównywalnie wyższej mierze niż wszystkie inne istoty żyjące – a to właśnie dlatego, że każda reprezentuje wobec siebie nie tylko swe interesy partykularne, lecz również wizję tego, co ogólne i wspólne”¹⁴.

Cóż to znaczy, że osoba wznosi się ponad interesy partykularne? Że tak jest istotnie, świadczą przykłady działania z pobudek bezinteresownych: życzliwość, pomoc, wyrzeczenie i troska. Z drugiej strony mają rację ci, którzy twierdzą, że do portretu człowieka należą nie tylko działania bezinteresowne. Ale nawet jeśli nie byłyby one tak częste, jak należałoby ich oczekiwać, wobec faktu ich występowania nie można nie pytać o źródło bezinteresowności. Zdaje się ona tkwić w zdolności istot ludzkich do oglądu tego, co ogólne. Możemy ją nazwać życiem rozumu, kontemplacją intelektualną, „drugim żeglowaniem”, jak poetycko wyraża się Platon. Chodzi o pierwiastek naszej natury, który czyni ją transcendentną. Paradoksalność bytu osoby polega w końcu na tym, że jest ona jednocześnie bytem dla siebie i bytem dla innego. Nie jest to jednak paradoksalność rozdarcia, lecz paradoksalność syntezy osobności i wspólnoty. Afirmacja osoby jest po prostu rozumną odpowiedzią na poznaną o niej prawdę. To owa zdolność do ujmowania rzeczy w sobie właściwa osobie czyni ją zdolną do bezinteresowności.

¹⁴ R. Spaemann, *Osoby...*, dz. cyt., s. 230–231.

Kontury etyki personalistycznej

Na zakończenie tych uwag powróćmy jeszcze do doświadczenia moralności. Możemy je analizować zarówno w języku bytu, jak i w języku powinności. Efekty analiz prowadzonych tylko w jednym języku będą cząstkowe. Raz uwaga skupia się na godności i można podkreślać doskonałość bytu osoby, jak czynił to już św. Tomasz z Akwinu. Kiedy indziej, jak u Kanta, uwaga koncentruje się na powinności do tego stopnia, że czyni się ją wręcz samonakazem zawieszonym w otycznej próżni. Natomiast analiza doświadczenia moralności uwzględniająca komplementarność bytu i powinności pozwala stwierdzić, że w jego ognisku zawsze jest osoba, której nie można poznać jako realnej istoty obdarzonej niepowtarzalną godnością bez uchwycenia, że poznanie osoby ma charakter wydarzenia, które potwierdza to, kim sam jestem, bowiem ów swoisty nadmiar poznawczy właściwy poznaniu osoby przez osobę konstituuje osobę w wymiarze moralnym. Tak więc fakt moralności jest zależny od faktu osoby, w której godności tkwi źródło normatywności, i jednocześnie moralność dopełnia, konstituuje sam byt osoby. Być może potrzebne są tu dalsze rozróżnienia pomiędzy otyczną a moralną godnością osoby, aby uniknąć konfuzji płaszczyzn opisu. Z drugiej jednak strony, mając na uwadze współobecność w doświadczeniu moralności wartości i powinności, nie sposób nie zauważyć, że ich wzajemne przenikanie rzutuje także na przenikanie się metafizyki i etyki, wyłaniających się, jak mówi Spaemann, „*uno actu* w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych”¹⁵.

W samej etyce intuicja wartości bytu samoistnego, odczytana jako intuicja godności osoby, prowadzi do przewyciężenia antynomii pomiędzy doktryną szczęścia a doktryną bezinteresowności, pomiędzy pułapką egoizmu a iluzją altruizmu. Przenikanie, chociaż wcale nie utożsamienie, etyki i metafizyki osoby, daje klucz do ujęcia istoty moralności, ale nie jest to klucz, którym można posługiwać się jak wytrychem. Etyka bowiem, nawet odkrywszy źródło normy moralności, nie może zapominać, że źródło to nie jest jedno, ale jest nim każda konkretna, jedyna i niepowtarzalna osoba z natury swej otwarta na inne osoby. Fakt wielości osób jako istot rozumnych, żyjących w duchowym żywiole mowy, rodzi potrzebę uniwersalnej teorii etycznej, świadomej oparcia uniwersalnej zasady personalistycznej w egzystencjalnym i historycznym konkretności spotkania osób. Osoba należy jednocześnie do porządku teoretycznego i praktycznego, wyznacza porządek prawdy i zarazem porządek dziejów. Jawi się jako *universale in concreto*, całość w skończoności i przygodności. Może dlatego uprawianie etyki nie odbiega daleko od muzyki i nie może wyglądać inaczej niż tworzenie wariacji na ten sam temat. Wariacji oczywiście na temat osoby.

¹⁵ Tenże, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki, Lublin 1997, s. 10.

Odnalezienie w zasadzie personalistycznej klucza do etyki nie kończy poszukiwań etycznych, ale dopiero je zaczyna. Poszukiwania etyczne wyrastają wszak z pytań życiowych, często zrodzonych w sytuacji kolizji na planie wartości. Zasada personalistyczna odczytana jako fundamentalna treść powinności moralnej orientuje nasze poszukiwania ku dobru osoby, ku adekwatnej i szczerzej afirmacji osoby, ale nie wyczerpuje prawdy o słuszności czynów. Personalistyczną argumentację odwołującą się do godności osoby należy wypełniać na poziomie etyki praktycznej i stosowanej argumentacją wypracowywaną w obszarze styku etyki z antropologią i naukami szczegółowymi. Wezwanie do afirmacji osoby dla niej samej domaga się możliwie wszechstronnego i dogłębnego poznania osoby i świata, w którym żyje, co więcej, który w wysokim stopniu jest światem stworzonym przez osoby ludzkie.

Personalistic horizon of ethics

A personalistic principle perceived as the fundamental content of moral duty heads our search for human being's goodness, adequate and honest affirmation of a person. However, it does not diminish the truth about rightness of deeds. The personalistic argumentation referring to the man's dignity should be carried at the level of practical and applied ethics. The man's affirmation requires the most possible broad and extensive cognition of the human being and the world.



DARIUSZ ŁUKASIEWICZ

Metafizyka czasu a kosmologia i Boże działanie we wszechświecie w myśli Michała Hellera

Zagadnienie tytułowe, w którym mowa jest o czasie, kosmologii i działaniu Boga we wszechświecie, zostanie szkicowo omówione w drugiej części tego artykułu, w części pierwszej zostanie zaś jako niezbędny kontekst dla rozważenia kwestii tytułowej omówiona filozofia kosmologii Michała Hellera. Zostanie mianowicie przedstawiony pewien model filozofii kosmologii oparty na jego filozofii kosmologii.

Podstawą dla prezentacji poglądów Hellera są następujące jego prace:

- *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata* (2008; wydanie drugie: 2012),
- *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i kodą* (2011),
- *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu* (2013a, przekład polski z j. włoskiego)
- *La scienza e Dio* (2012, wydanie włoskie),
- *Filozofia kosmologii* (2013b).

Pełniejsze, choć z konieczności ogólne i szkicowe przedstawienie filozofii kosmologii wymaga prezentacji podstawowych zasad metasystemowych istotnych dla konstrukcji takiej filozofii. Najzwyczajniej można by to uczynić, analizując tytuły ostatnich prac Hellera, można bowiem stwierdzić, że chodzi w nich o ostateczne wyjaśnienia wszechświata (jednego wszechświata), w których uwzględnia się rolę przypadku, a które to wyjaśnienia są co najmniej niesprzeczne z teologią (istnieniem Boga) i nauką, których z kolei założenia i metody można ująć jako „filozofię kosmologii”. Dokładniej rzecz ujmując, filozofia kosmologii oparta jest na kilku podstawowych pojęciach i zasadach opisujących działanie tych pojęć. Są to pojęcia:

- | | |
|---------------|-----------------|
| (a) nauki, | (d) filozofii, |
| (b) teologii, | (e) kosmologii. |
| (c) religii, | |

Nauka

Naukę można określić od strony czynnościowej jako zbiór umysłowych czynności poznawczych (wnioskowanie redukcyjne, dedukcyjne, liczenie), jak i zmysłowych (percepcja zmysłowa, np. zapisu z kamery czy analiza zdjęć satelitarnych, obserwacja za pomocą radioteleskopu, eksperyment, **pomiar**), których przedmiotem jest **niezależna** od podmiotu poznającego rzeczywistość, dająca się ująć za pomocą wymienionych czynności umysłowych i zmysłowych. Od strony wytworowej nauką jest zbiór twierdzeń odkrywanych za pomocą czynności poznawczych, istniejących niezależnie od podmiotu odkrywającego (2013a, 66). Że tak jest, że twierdzenia istnieją niezależnie od podmiotu odkrywającego, może świadczyć matematyczny realizm (platonizm, do którego – podobnie jak Kurt Gödel i Roger Penrose – skłania się Heller: „Muszę powiedzieć, że moje obcowanie z matematyką skłania mnie do wybrania właśnie takiego sposobu myślenia” (2013a, 66). Wyniki (wytwory) czynności poznawczych są więc niezależne od samych tych czynności. Inaczej można to ująć krócej: nauką wydaje się każda czynność podyktowana **metodą naukową** wraz z jej wytworami. Twierdzenie, aby zostać zaliczonym do nauki, musi spełnić kryterium falsyfikacji (poperyzm/dedukcjonizm). Jednakże falsyfikowalność nie jest wystarczającym warunkiem naukowości, istnieją bowiem twierdzenia falsyfikowalne a nienaukowe. Na przykład następujące twierdzenie wyrażone w zdaniu jednostkowym, przed erą lotów kosmicznych, nie jest naukowe, choć jest falsyfikowalne:

Na drugiej półkuli Księżyca, niewidocznej z Ziemi, pomalowanej na czerwono, napisane jest białymi literami: „Coca Cola to jest to” (2008,117).

Innymi słowy Heller opowiada się za Archimedejską koncepcją nauk, polegającą na wyciąganiu wniosków formułowanych w języku matematycznym opisujących dane doświadczenia uzyskane w wyniku pewnych obserwacji (2013a, 73–74.) Wyłaniająca się z tego opisu filozofia nauki dałaby się wyrazić hasłowo trzema określeniami: realizm metafizyczny, gdy chodzi o istnienie świata fizycznego, platonizm, gdy chodzi o istnienie świata abstraktów oraz falsyfikacjonizm, gdy chodzi o metodę nauki.

Teologia

„Teologia jest to racjonalna interpretacja prawd religijnych” (2008, 224). Teologia nie jest jednak nauką, lecz „ma obowiązek brać pod uwagę dobrze uzasadnione ustalenia nauki” (2008, 224). Nie jest zapewne nauką dlatego, że jest tylko interpretacją prawd religijnych, te zaś zostały objawione, a nie odkryte w wyniku zastosowania metody naukowej. Inaczej mówiąc, nauka czerpie przesłanki z do-

świadczenia, obserwacji i jest falsyfikowalna, a teologia czerpie przesłanki z objawienia i nie jest falsyfikowalna. Nie można więc również sfalsyfikować twierdzenia zaczerpniętego z objawienia: „Bóg jest Stwórcą wszechświata”, jak i wielu innych bardziej szczegółowych twierdzeń teologicznych, które, jak się wydaje, są zasadniczo nefalsyfikowalne, jeśli przyjąć, że falsyfikacja *post mortem* (eschatologiczna) nie jest częścią metody naukowej. Ale czy wobec tego twierdzenia teologii są irracjonalne? Czy uznawanie za prawdziwe twierdzeń nefalsyfikowanych jest postawą, działaniem, aktem racjonalnym na gruncie doktryny Michała Hellera, zwłaszcza gdy uwzględni się zasadę racjonalności głoszącą, że:

Nie powinniśmy akceptować jakiegokolwiek określonej wizji świata czy zbioru wierzeń z tego prostego powodu, iż zostały nam one jakoś przez kogoś przekazane. Należy raczej odwołać się do argumentów, przytoczyć elementy przemawiające na rzecz danej tezy lub jakiegokolwiek szczególnej koncepcji rzeczywistości, żeby można było tę wizję zaaprobować (2013a, 58).

Otóż mając to wszystko razem na względzie, można powiedzieć, że teologia jest racjonalna, jeśli jest spójna z ustaleniami nauki, i jest irracjonalna, jeśli jest niespójna. Jeśli bowiem mamy dwa zbiory nefalsyfikowalnych twierdzeń, powiedzmy zbiór T_1 i zbiór T_2 oraz zbiór T_1 jest spójny z nauką, a T_2 jest niespójny, to T_1 jest racjonalny, a T_2 nie jest.

Trzeba w tym miejscu zapytać, co się dzieje, jeśli interpretowane przez teologię prawdy religijne nie są zgodne z ustaleniami nauki? Czy należy odrzucić ustalenia nauki, czy też należy uznać prawdy religijne za fałsz? Otóż wydaje się, że należy twierdzenia religijne tak interpretować, żeby były one w końcu zgodne z ustaleniami nauki. Jedynie te twierdzenia, dla których taka interpretacja jest niemożliwa, należałoby zgodnie z zasadami Hellerowskiej filozofii nauki uznać za fałszywe. Warto w tym miejscu przypomnieć słowa św. Augustyna zawarte w *De Genesi ad Litteram*, skierowane przeciwko manichejskim wypaczeniom rozumienia biblijnej opowieści o stworzeniu, które przytacza Heller (2011, 145):

Ilekrót istnieje konflikt między dosłowną interpretacją jakiegokolwiek tekstu biblijnego a prawdą dotyczącą przyrody, udowodnioną za pomocą wiarygodnych argumentów, chrześcijanin powinien poddać tekst biblijny reinterpretacji metaforycznej.

W sumie Hellerowskie ujęcie wzajemnych relacji nauki i teologii nie jest doktryną konkordyzmu ani rozłącznej neutralności, lecz komplementarności.

Oderwanie teologii od nauki jest przyczyną kryzysu w teologii. Diagnoza tego kryzysu jest następująca:

w panoramie kultury współczesnej nauki przyrodniczej i teologia to niestety dwa odmienne światy (2013, 17),

a jej uzasadnienie brzmi tak:

Według mnie, w dzisiejszej sytuacji jednym z podstawowych powodów kryzysu teologii katolickiej – bo znaleźliśmy się w obliczu kryzysu, chociaż nie wszyscy zdają sobie z tego sprawę – jest fakt, że nie opiera się ona już na żadnej filozofii. Teologia tego rodzaju ucieka się do instynktu albo sentymentalizmu, dalej jednak nieświadomie, opiera się na **filozofii w szerokim tego słowa znaczeniu** – na wizji świata, w której jednak twierdzenia są oderwane od refleksji krytycznej. Rezygnacja teologii z racjonalnego punktu oparcia wzmaga dysonans pomiędzy nią a współczesną nauką (2013a, 37).

Jest to ciekawa diagnoza, w której przyczyną kryzysu teologii katolickiej jest brak oparcia w filozofii krytycznej, twardej filozofii, filozofii liczącej się z wynikami nauk szczegółowych, czyli *de facto* przyczyną kryzysu jest **oderwanie** teologii od nauki.

Wyjście z kryzysu jest możliwe, a jednym z jego warunków jest zmiana kształcenia duchownych i istnienie „ludzi mostów”, jakimi w przeszłości byli duchowni katolicy Gregor Mendel i Georges-Henri Lemaître, posiadających kompetencje zarówno w dziedzinie nauki, jak i teologii (2013a, 202).

Religia

Heller nie podaje definicji religii, powołuje się jednak na przeżycia religijne natury kontemplatywnej, osiągalne dla uprawiających naukę. Nauka w ujęciu Hellera jest uprawiana przez ludzi „instynktownie pobożnych” (2013a, 38), którzy doznają przeżyć religijnych pojawiających się w trakcie badań naukowych czy też jako następstwo ich uprawiania. Podczas prowadzonych badań stykają się oni bowiem z immanentną racjonalnością zjawisk naturalnych wymagających szczególnych predyspozycji do obserwowania i słuchania (2013a, 38). Przytaczana jest tu wypowiedź Einsteina:

Dostrzegać, że za tym, czego możemy doświadczyć, jest też coś, do czego nasz umysł nie ma dostępu, i czego piękno i doniosłość dosięgają nas jedynie niebezpośrednio i słabym odbłaskiem, to jest religijność (2013a, 48).

Filozofia

Jeśli dotychczasowa rekonstrukcja poglądów Hellera jest poprawna, to filozofia nie jest nauką, teologią ani też nie jest religią. Filozofia nie jest nauką, ponieważ jej twierdzenia nie są zasadniczo falsyfikowalne (jednakże nie są też bezsensowne), nie jest teologią, ponieważ nie jest, a w każdym razie nie musi być,

interpretacją żadnych prawd religijnych, i nie jest również religią, ponieważ nie zakłada żadnych specyficznych przeżyć o charakterze religijnym (2013a, 48).

Filozofia może być pojęta w **szerokim tego słowa znaczeniu** – jako wizja świata, w której twierdzenia są oderwane od refleksji krytycznej i wobec tego wolno nam przyjąć, że może być też pojęta w **węższym tego słowa znaczeniu** – jako wizja świata, w której twierdzenia nie są oderwane od refleksji krytycznej. Albo, innym językiem to wyrażając i mając na myśli stan współczesnej filozofii: jest filozofia twarda (analityczna), biorąca pod uwagę ustalenia matematyki, nauk przyrodniczych i lingwistyki logicznej (2013a, 188) oraz filozofia miękka (kontynentalna: francuska i niemiecka) o profilu humanistycznym skupiającym się na antropologii, kulturze, sztuce i literaturze.

Jednym z najważniejszych pytań filozoficznych dla Michała Hellera jest pytanie Gottfrieda Leibniza: dlaczego istnieje raczej coś niż nic, czyli, inaczej mówiąc, problem racji, ostatecznego wyjaśnienia wszystkiego.

Metodą filozofii twardej jest spekulacja pojęta jako tworzenie niesprzecznych z ustaleniami nauki konstrukcji metafizycznych udzielających odpowiedzi na podstawowe pytania metafizyczne, takie właśnie jak pytanie (problem) Leibniza.

Gdy chodzi o wzajemny faktyczny stosunek filozofii i teologii w ocenie Hellera, należy powiedzieć, że współczesna teologia katolicka opiera się na miękkiej filozofii, a powinna być oparta na filozofii twardej. Dawniej była oparta na tomistycznej metafizyce, w której panował rygorystyczny metodologiczny, nadający jej racjonalną przejrzystość.

Kosmologia

Kosmologia jest **nauką** o „wszechświecie” jako całości (2008, 16) i obejmuje zagadnienia „początku” wszechświata, ewolucji kosmicznej, „końca” wszechświata. Jako taka jest działem fizyki, jest interdyscyplinarną jej częścią. Kosmologia jako nauka bada **wszystkie** znane rodzaje oddziaływań fizycznych (sił) występujące w kosmosie: elektromagnetyczne, grawitacyjne, jądrowe (słabe, mocne). Można też powiedzieć, że kosmologia jest nauką dążącą do teorii unifikującej wszystkie znane oddziaływania, czyli jest nauką dążącą do „Teorii Wszystkiego”.

Filozofia kosmologii

Czym wobec tego jest filozofia kosmologii w ujęciu Hellerowskim i jaka powinna być filozofia kosmologii? Otóż wydaje się, że jest to struktura spełniająca łącznie następujące postulaty wyrażające zadania takie, jak:

- (a) badanie roli założeń światopoglądowych (filozoficznych) w konstrukcji modeli kosmologicznych;

- (b) ocena hipotez kosmologicznych pod kątem ich przynależności do nauki (twardego jądra nauki) bądź szerokiego pasa spekulacji;
- (c) filozoficzna interpretacja wyników kosmologicznych pod kątem fundamentalnego metafizycznego „pytania Leibniza”;
- (d) porządkowanie modeli kosmologicznych;
- (e) opisywanie historii kosmologii;
- (f) badanie relacji kosmologii do innych nauk i dziedzin ludzkiej aktywności;
- (g) dostarczanie przesłanek i narzędzi dla teologii pojętej jako racjonalna interpretacja prawd religijnych;
- (h) spekulowanie o pochodzeniu i naturze wszechświata oraz o **naturze Boga**.

Potraktujmy teraz zbiór postulatów: {(a), (b), (c), (d), (e), (f), (g), (h)} jako Hellerowski model filozofii kosmologii. O tym, że model ten jest adekwatny dla filozofii kosmologii Hellera, świadczy to, że spełnione są w niej wszystkie postulaty modelu.

Oto bowiem, jeśli chodzi o (a), czyli badanie roli założeń światopoglądowych, postulat (a) jest spełniony, ponieważ na przykład wskazuje się w rozważaniach o kosmologii na takie **fakty** jak te, że:

- (a1) Einsteinowska koncepcja kosmologii jako nauki przyjmującej zasadę, że „wszechświat należy wyjaśniać samym wszechświatem”, ma inspirację w racjonalistycznej metafizyce panteizmu Spinozy (2008, 31);
- (a2) pierwszy model relatywistycznej kosmologii oparty na ogólnej teorii względności, tzw. statyczny model wszechświata pojętego jako wieczny, przestrzennie zamknięty (sferyczny) oraz spełniający zasadę Macha (masa danego ciała jest indukowana temu ciału przez wszystkie inne masy we wszechświecie), inspirowany był „kosmiczną religią” opartą na metafizyce panteistycznej, w której świat jest nieskończony i nie ma początku ani końca;
- (a3) stacjonarny model wszechświata Hermana Bondiego, Thomasa Golda i Freda Hoyla z 1948 roku, uwzględniający obserwacje Hubble’a o ucieczce galaktyk (obserwacja z 1929) i zakładający hipotezę ciągłego stwarzania materii z niczego inspirowany był wynikającą z ateizmu negacją idei religijnej stworzenia. Kosmologicznych przesłanek dla tej ostatniej idei mogła dostarczać koncepcja początkowej osobliwości (2008, 61–62; 2008, 69–70);
- (a4) pewne założenia i konsekwencje filozoficzne oraz światopoglądowe ma model kosmicznej apokatastazy (Punktu Omega) Franka Tiplera (2013a, 217);

(a5) modele wieloświata inspirowane były z jednej strony inflacyjną kosmologią Lindego, a z drugiej dążeniem do naturalnego wyjaśnienia zasad antropicznych w tym zwłaszcza „mocnej zasady antropicznej”.

Postulat (b), czyli ocena hipotez kosmologicznych pod kątem ich przynależności do nauki (twardego jądra nauki) bądź szerokiego pasa spekulacji, jest spełniony, ponieważ zachodzą takie fakty, jak to, że:

(b1) koncepcja wieloświata należy do pasa spekulacji metafizycznych, a nie do nauki (twardego jądra 2008, 144). Może być ona interpretowana z pozycji metafizycznej teizmu: „Jeżeli Bóg jest nieskończony, to może Go nie interesować nic, co jest mniejsze od nieskończoności (2008, 133). Innymi słowy, jeśli jest nieskończenie wiele światów, to ostatecznym wyjaśnieniem ich istnienia może być stwórcze działanie Boga;

(b2) koncepcja zamkniętych krzywych czasopodobnych (kolistego czasu, wiecznych powrotów) Gotta i Li nie ma potwierdzenia w faktach obserwacyjnych (2008, 54).

Postulat (c), czyli filozoficzna interpretacja wyników kosmologicznych pod kątem fundamentalnego metafizycznego „pytania Leibniza”, jest spełniony, ponieważ w rozważaniach kosmologicznych wskazuje się na przykład na to, że:

(c1) w koncepcji powstania wszechświata z próżni kwantowej Hartle’a-Hawkinga zakłada się istnienie praw przyrody, które same nie mają wyjaśnienia, czyli nie udziela się odpowiedzi na Leibnizjańskie pytanie, dlaczego istnieją prawa przyrody (2008, 98);

(c2) w koncepcji Lee Smolina problemem jest brak wyjaśnienia dla istnienia samego wieloświata: dlaczego istnieje wieloświat, a nie nic;

(c3) koncepcja – wprawdzie bardziej metafizyczna niż kosmologiczna w ścisłym sensie – Petera van Inwagena, że niemożliwe jest, żeby nic nie istniało, zakłada istnienie matematycznego rachunku prawdopodobieństwa, który sam w sobie domaga się wyjaśnienia, ponieważ nie jest rzeczywistością absolutną, która sama w sobie miałaby moc determinowania przebiegu wydarzeń, np. powstania takiego, a nie innego wszechświata (2013a, 231);

(c4) koncepcja – broniona m.in. przez Helenę Eilstein – istnienia wszechświata jako „brutalnego faktu” niepodlegającego wyjaśnieniu jest próbą uchylecia pytania Leibnizjańskiego („kapitulacją”) (2013a, 233).

Postulat (d), czyli porządkowanie modeli kosmologicznych, jest spełniony, ponieważ:

(d1) w 2008 i 2013b modele kosmologiczne są uporządkowane historycznie od pierwszego modelu kosmologii relatywistycznej po najnowsze modele kosmologii oparte na obserwacjach (promieniowane reliktywe);

(d2) podana jest również inna zasada porządkowania niż historyczna; jest to zasada przynależności do twardego jądra nauki albo do „pasa spekulacji”.

Postulat (e), czyli opisywanie historii kosmologii, jest spełniony, ponieważ 2008 i 2013b przedstawiają różne modele kosmologiczne wraz z opisem genezy oraz okoliczności ich powstania.

Postulat (f), czyli badanie relacji kosmologii do innych nauk i dziedzin ludzkiej aktywności, jest spełniony, ponieważ:

(f1) wskazuje się na metafizyczne problemy teorii kosmologicznych, takie chociażby jak spekulacje metafizyczne na temat zasad antropicznych (2008, 131);

(f2) wskazuje się na związek kosmologii i biologii: nukleosynteza jako teoria powstawania pierwiastków niezbędnych dla powstania życia opartego na węglu.

Postulat (g), czyli dostarczanie przesłanek i narzędzi dla teologii pojętej jako racjonalna interpretacja prawd religijnych, jest spełniony, ponieważ kosmologia jako nauka posługująca się równaniami matematycznymi i ich rozwiązaniami tworzy modele interpretowalne w świecie empirycznym, poddające się testowi obserwacji i stąd modele te są racjonalne; „jeśli opieramy się na metodzie naukowej, świat jest czytelny” (2013a, 35). Racjonalność modeli wyjaśniamy racjonalnością świata jako całości. Z racjonalności epistemicznej świata jako „czytelności” świata jako całości oraz z racjonalności świata pojętej ontologicznie jako immanentny porządek wszechświata wnioskujemy jakoś (zapewne w oparciu o zasadę, że racjonalność epistemiczna i ontyczna świata ma swoją rację, ponieważ „wszystko ma swoją rację”; 2008, 13), że istnieje Boży zamysł stwórczy w świecie i Boże działanie (2011), zatem istnieje Bóg jako Stwórca i racja świata. Konkluzja ta jest zgodna z religijną prawdą o stworzeniu świata przez Boga. W ten sposób „dwie drogi”: droga nauki (w tym kosmologia) i droga teologii (oparta na religii objawionej, czyli na wierze) prowadzą do jednego celu, czyli do Boga, który jest ostatecznym wyjaśnieniem wszystkiego i warunkiem wszelkich wyjaśnień. Czytamy bowiem:

W rzeczywistości cały wszechświat, a nie tylko jego poszczególne części – jest przejawem stwórczej mocy Boga (2013a, 206).

Tutaj nasuwa się komentarz, że może w kontekście filozoficznych interpretacji danych kosmologicznych (kosmologii) nie tyle należałoby powiedzieć, jak powiedziano, lecz należałoby powiedzieć, że:

W rzeczywistości cały wszechświat, a nie tylko jego poszczególne części – jest przejawem stwórczej mocy Boga.

Heller bowiem nie skłania się do wnioskowania o istnieniu Boga z pewnych szczegółów, np. takich jak istnienie „początkowej osobliwości” albo istnienie sprzyjającego powstaniu życia w kosmosie zestrojenia parametrów fizycznych różnego typu itp. Świadczą o tym jego krytyczne uwagi na temat mocnej zasady antropicznej (2013a, 225) lub aprobujące wobec stanowiska księdza Lemaître’a, że „Pierwotny Atom”, czyli inaczej „początkowa osobliwość” albo „początek” jest naturalny, ponieważ nie domaga się wyjścia poza wszechświat (2013b, 147). Stworzenie bowiem, i to jest już filozoficzna – oparta na teologii teza – nie ogranicza się do początku; przyczyna, racja wszechświata nie jest jego początkiem. Zrozumienie tego, co było na początku, wymaga jednak dalszych badań w kierunku kwantowej teorii grawitacji i Teorii Wszystkiego. Takie ujęcie sprawy związane jest z postulatem unikania hipotezy „Boga od zapychania dziur” (*God of the gaps*) (2013b, 147).

Postulat (h), czyli spekulowanie o pochodzeniu i naturze wszechświata oraz **o naturze Boga**, jest spełniony, ponieważ w ramach filozofii kosmologii przedstawiona jest pewna metafizyka czasu, koncepcja natury Bożej w pewnym ograniczonym zakresie oraz koncepcja Bożego działania w świecie. Jeśli chodzi o metafizykę czasu, tworzą ją następujące twierdzenia:

- (h1) Bóg działa poza czasem (2013a, 219) i jest bytem pozaczasowym, poznającym przyszłość z „czasowej perspektywy” (2008, 223). Jest to niewątpliwie hipoteza metafizyczna, być może też „teologiczna prawda”;
- (h2) we wszechświecie (danej czasoprzestrzeni) istnieje jeden czas globalny, który ma naturę linearną (2008, 56). Teza ta łączy się z założeniem o kauzalnej stabilności czasoprzestrzeni (2008, 58). Przeszłości nie można zmienić, czas się nie zapętla, nie można więc cofnąć się do przeszłości i np. zabić swojego ojca, zanim się urodzimy;
- (h3) czasoprzestrzeń istnieje cała naraz. Przeszłość jest ontologicznie równie realna co przyszłość (2008, 206);
- (h4) pojęcia czasu i przestrzeni nie mają zastosowania wobec początkowej osobliwości, która nie jest w żadnym czasie ani w żadnej przestrzeni (2013a, 99; 2013b, 157);
- (h5) pojęcia czasu i przestrzeni nie mają sensu na poziomie poniżej odległości Plancka $1,616252 \times 10^{-35}$ metra (2013b, 149–150);
- (h6) Bóg posiada nieograniczoną wszechwiedzę na temat wszystkich zdarzeń w czasoprzestrzeni oraz wszystkich bytów pozaczasowych. Źródłem tej wszechwiedzy jest ogląd, a nie indukcja (rachunek prawdopodobieństw) ani dedukcja (2008, 223). Pozaczasowy ogląd jest możliwy, ponieważ czasoprzestrzeń istnieje cała naraz i Bóg ją ogląda. Bóg zna więc również przez swój pozaczasowy ogląd zdarzenia nieredukowalnie

nieprzewidywalne (np. rozpad poszczególnych atomów trytu w określonym czasie (2011, 99) oraz bardzo mało prawdopodobne, które można określić wspólną nazwą „przypadek”(2011, 95);

(h7) Ponieważ Bóg zna przyszłość przez ogląd, wszechwiedza Boża nie jest uprzednia wobec przyszłości i jej nie determinuje. Przeto rozwiązany zostaje problem nazwany przez Hellera „jednym z głównych problemów chrześcijaństwa”: jak pogodzić nieograniczoną wiedzę Boga o świecie z wolnością woli ludzkiej (2013a, 119);

(h8) posiadając nieograniczoną wszechwiedzę, Bóg posiada plan („zamysł”) dla całego stworzenia i może go realizować we wszechświecie, czyli być Opatrznością (2013a, 213).

Mając na względzie dotychczasowe stwierdzenia, można powiedzieć, że Hellera metafizyka czasu i Boga w pewnym zakresie i znaczeniu jest anzelmiańska, a jego poglądy metafizyczne mieszczą się w ramach teizmu klasycznego, choć nie są tomistyczne¹. Różni się on tym od wielu innych współczesnych teologów-kosmologów i przyrodników teistów, odrzucających aczasowość Bożego oglądu wszechświata.

Na czym jednak może polegać działanie Boga we wszechświecie, jeśli wszechświat należy wyjaśniać samym wszechświatem oraz należy unikać hipotezy „Boga od zapychania dziur”? Niech za tło odpowiedzi na to pytanie posłużą cytaty uczestników projektu DAP (*Divine Action Project*: projekt badający działanie Boga w świecie)².

Wesley Wildman wyjaśnia w następujący sposób założenia programu DAP:

Projekt DAP miał w założeniu być otwarty na kwestię teologicznej spójności. Dla przykładu, idea Boga z jednej strony podtrzymującego naturalny porządek oparty na prawach, a z drugiej dokonującego cudów za pomocą nadzwyczajnych interwencji, uchylającego lub ignorującego te prawa, wydała się zdecydowanej większości uczestników projektu sprzeczna wewnątrznie (*dangerously close to*

¹ Chodzi tu zwłaszcza o teorię czasu, jaką niektórzy badacze współcześni przypisują św. Anzelmowi. Według tej teorii przeszłość jest ontycznie równie realna, co przyszłość (K.A. Rogers, *Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God*, „Faith and Philosophy” vol. 24, No.1 (January), s. 3–27). Teorię taką nazywa się czasami „teorią czasu B”. Z drugiej strony metafizyka Boga u Hellera nie jest anzelmiańska, skoro skłania się on niejednokrotnie w stronę teologii apofatycznej (2013a, 234).

² DAP było przedsięwzięciem realizowanym od 1988 do 2003 roku, przy współpracy Laboratorium Watykańskiego oraz The Center for Theology and the Natural Science w Berkeley (USA), na które złożył się szereg konferencji naukowych i publikacji zebranych w sześciu tomach. Publikowało w nich ponad 50 autorów, wśród nich: Ian Barbour, Philip Clayton, Michał Heller, John Polkinghorne, Arthur Peacocke, Nancey Murphy, Ernan McMullin. Niemal wszyscy spośród uczestników tej grupy przedstawiali argumenty przeciwko szczególnemu działaniu Boga w świecie (SDA: Special Divine Action).

outright contradiction). Niemalże wszyscy mieli poczucie, że Bóg nie stworzyłby świata opartego na prawach, w którym byłoby dla Niego, jako Stwórcy tego świata, możliwe działanie naruszające stworzone struktury porządku³.

Dalszą ilustracją tych wątpliwości dotyczących spójności teologicznej, czyli idei doskonałości Boga stwarzającego porządek oparty na prawach, a jednocześnie uchylającego te prawa, jest stwierdzenie Ernana McMulina:

Stwórca, którego zdolności zostały objawione w Biblii jest wszechmocny i wszechwiedzący w stopniu przekraczającym ludzkie możliwości pojęcia i oszacowania. Jego Opatrzność ogarnia wszystkie byty przez Niego stworzone; wszystkie one są częścią Jego wyłącznego planu, z którego my znamy zaledwie fragmenty, i to bardzo mgliście. Czyż istota taka, „interweniowałaby” w proces kosmiczny, czyli postępowałaby ze światem w tak dwoisty i zróżnicowany sposób?⁴

George Ellis zauważa również:

Niezbędne byłoby tutaj – jeżeli chce się nadać sens pojęciu cudu – bardzo mocne kryterium wyboru leżące u podstaw Bożych decyzji działania za pomocą cudów. Jeżeli bowiem istnieje konieczność zachodzenia (podtrzymywania) tych praw [przyrody] w czasie prześladowań i realizacji planu Ostatecznego Rozwiązania przyjętego przez Hitlera, podczas klęsk głodu i powodzi, po to, aby moralność miała swój fundament, to dlaczego dzieje się tak, że czasami ta żelazna konieczność praw znika i woda przemienia się w wino albo następuje wskreszenie Łazarza?⁵

Zatem sumując wszystkie zarzuty uczestników projektu DAP, również te niewymienione wyżej, należy stwierdzić, że są co najmniej cztery takie wątpliwości przeciwko zachodzeniu szczególnego działania Boga we wszechświecie: (a) jest ono sprzeczne (niezgodne) z nauką, (b) jest nie do pogodzenia z wolną wolą istot stworzonych, (c) jest uwikłane w problem zła, (d) generuje teologiczną niespójność, czyli przeczy doskonałości Boga.

Jeśli uznać, że Heller, który sam uczestniczył w pracach nad DAP, akceptuje główne założenia tego programu, to (h9) działanie Boga w świecie polega na stwarzaniu świata oraz ontycznym podtrzymywaniu go w istnieniu, a nie polega

³ Cyt. za: A. Plantinga, *Where the Conflict really lies. Science, Religion and Naturalism*, Oxford 2011, s. 106.

⁴ Cyt. za: tamże, s. 106. Ernan McMulin (1924–2011), amerykański filozof nauki, profesor Uniwersytetu w Notre Dame, zajmujący się kosmologią i teologią, znawca pism Galileusza.

⁵ Cyt. za: tamże, s. 100. Ellisowi chodzi tu zapewne m.in. o to, że w ramach zwyczajnego działania Boga mieści się podtrzymywanie w istnieniu (konserwacja) praw, albowiem nie tylko byty substancjalne są konserwowane, lecz również prawa jako istotny składnik całego stworzonego kosmosu.

na szczególnym działaniu, któremu towarzyszy łamanie, zawieszanie czy uchylanie praw przyrody.

Problem do rozwiązania byłby więc taki, jak pogodzić (h9) z tezą zawartą w (g) i głoszącą, że „w ten sposób «dwie drogi»: droga nauki (w tym kosmologia) i droga teologii (oparta na religii objawionej, czyli na wierze) prowadzą do jednego celu, czyli do Boga, który jest ostatecznym wyjaśnieniem wszystkiego i warunkiem wszelkich wyjaśnień”? Innymi słowy, trudne jest do zrozumienia, jak dwie drogi: nauki i teologii prowadzą do jednego celu.

Bibliografia

- Heller M., *Ostateczne Wyjaśnienia Wszechświata*, Kraków 2008.
 Heller M., *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków 2011.
 Heller M., *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Kraków 2013.
 Heller M., *Filozofia kosmologii*, Kraków 2013.
 Plantinga A., *Where the Conflict really lies. Science, Religion and Naturalism*, Oxford 2011.
 Rogers K.A., *Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God*, „Faith and Philosophy” vol. 24, No. 1 (January), s. 3–27.

Metaphysics of time and cosmology and God’s activity in the Universe in Michał Heller’s views

The paper presents Michał Heller’s conception of philosophy of cosmology. Philosophy of cosmology is characterized by the means of the set of postulates or conditions which it - as a part of philosophy regarding the science about the universe - should fulfil. Among these conditions is the condition of speculation about the nature of the universe and about the nature of God as the creator of the universe. This last condition has been satisfied by Heller’s philosophy of cosmology because Polish cosmologist proposes a “B theory of time” and a theory of God as a temporal, eternal being. One of the consequence of the two conceptions is the possibility of reconciliation of divine omniscience and the human free will.

Paweł Polak
Augusta Witkowskiego filozoficzna droga do fizyki relatywistycznej
August Witkowski's philosophical path towards relativistic physics

Krzysztof Śleziński
Znaczenie kategorii przyczynowości w rozumieniu rzeczywistości
u Czesława Białobrzeskiego
An importance of the causality category in the view of reality
perceived by Czesław Białobrzęski's

Aleksandra Bulaczek,
Stefan Zachariasz Pawlicki jako inicjator recepcji darwinizmu w Polsce
Stefan Zachariasz Pawlicki as an Initiator of
the Reception of Darwinism in Poland

Aleksandra Bulaczek, Stefan Konstańczak
Filozofów spór archeologiczny
Philosophers' archaeological dispute



PAWEŁ POLAK

Augusta Witkowskiego filozoficzna droga do fizyki relatywistycznej

W roku 2013 minęła setna rocznica śmierci Augusta Witkowskiego – uznanego eksperymentatora i teoretyka, a także wychowawcy wielu słynnych polskich fizyków. Odegrał on kluczową rolę w organizacji krakowskiego ośrodka fizycznego na początku XX wieku, a ukoronowaniem jego starań było oddanie nowoczesnego gmachu dla katedr fizyki Uniwersytetu Jagiellońskiego (dziś Collegium Witkowskiego), pierwszego tego typu budynku na ziemiach polskich. Jednakże w cieniu zapomnienia pozostają szeroko rozumiane poglądy filozoficzne Witkowskiego, kojarzonego dziś najczęściej jedynie z pracami z zakresu fizyki¹.

Warto na wstępie przypomnieć, że Witkowski związany był z powstaniem i pracami sekcji filozoficznej krakowskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika (PTPK), która spełniała rolę pierwszego (w dodatku specjalistycznego) towarzystwa filozoficznego na ziemiach polskich². Przypomnijmy,

¹ Odnotujmy, że w trzytomowej pracy zbiorowej *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, t. 1–3, red. M. Heller i in., Kraków–Tarnów 2007, poglądom Witkowskiego poświęcono zaledwie jeden dłuższy akapit zajmujący niecałe pół strony (tamże, t. 1, s. 15). O Witkowskim jako głównym przedstawicielu polskiej filozofii przyrody na początku XX wieku wspomina również bardzo zdawkowo B. Średniawa (zob. np. B. Średniawa, *Recepcja teorii względności w Polsce*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 30 (1985), nr 3–4, s. 579; tenże, *Recepcja szczególnej i ogólnej teorii względności w Polsce*, [w:] *Recepcja w Polsce nowych kierunków i teorii naukowych*, red. A. Strzałkowski, Kraków 2001, s. 223–225). Tenże badacz przedstawił Witkowskiego jako metodologa nauki w pracy: B. Średniawa, *Historia filozofii przyrody i fizyki w Uniwersytecie Jagiellońskim*, Warszawa 2001, s. 75–77. Witkowski wspomniany jest natomiast na kartach wszystkich opracowań z historii fizyki początków XX wieku w ośrodku krakowskim, począwszy od pracy Zakrzewskiego analizującej wyniki badań krakowskiego uczonoego: K. Zakrzewski, *O działalności naukowej śp. Augusta Witkowskiego*, „Wiadomości Matematyczne” 17 (1913), z. 5, s. 212–224.

² Zob. P. Polak, *U źródeł krakowskiej filozofii przyrody*, „Studia z Filozofii Polskiej” 6 (2011), s. 135–153.

że w pierwszych latach działalności tej grupy wspomniany fizyk wygłosił dwa referaty: *Uwagi o zasadach fizyki* (1900) oraz *Eter* (1902)³. Fakt ten wskazuje, że krakowskiego naukowca wyraźnie interesowały kwestie filozoficzne związane z fizyką i trzeba tę postać koniecznie uwzględnić w charakterystyce środowiska, w którym rodziła się dwudziestowieczna polska filozofia przyrody. Zresztą współcześni mu zaznaczali, że był uczonym poruszającym zagadnienia o charakterze filozoficznym⁴.

Witkowski zapisał się w historii nauki polskiej jako pierwszy fizyk, który uświadomił sobie przełomowe znaczenie szczególnej teorii względności. Pojawiają się więc pytania, co przyczyniło się do tego, że krakowski fizyk już jesienią roku 1905 potrafił rozpoznać wartość teorii Alberta Einsteina. Główna teza niniejszej pracy mówi, że zdecydował o tym ciąg filozoficznych i teoretycznych refleksji, które Witkowski rozwijał od lat osiemdziesiątych XIX wieku. Wiązały się one z namysłem nad koncepcją eteru oraz związanymi z tą koncepcją problemami metodologicznymi. Co prawda stanowisko Witkowskiego wobec pojęcia eteru było już przedmiotem prac Bronisława Średniawy⁵, zagadnienie to było jednak ujmowane jedynie z punktu widzenia historii nauki rozumianej jako historia rozwoju treści teorii naukowych. W dotychczasowych pracach ukazane zostały najważniejsze wypowiedzi Witkowskiego, ale pozbawione pogłębionej analizy filozoficznej. Prezentacja taka, choć z wielu względów ważna i interesująca, nie pozwala jednak zrozumieć i odpowiednio docenić miejsca Witkowskiego w dziejach polskiej filozofii przyrody. Uważam również, że dla adekwatnego zrozumienia stanowiska Witkowskiego należy wziąć pod uwagę nieco szerszy zakres prac niż ten uwzględniony przez Średniawę.

Spróbujmy więc – w dostępnym nam zakresie – odnaleźć i prześledzić filozoficzne ścieżki, którymi Witkowski podążał ku zrozumieniu teorii względności. Analizować będziemy ewolucję poglądów krakowskiego uczonego pod wpływem przełomowych dokonań na gruncie fizyki. Ze względu na ramy pracy poglądy metanaukowe i metodologiczne Witkowskiego trzeba odłożyć do kolejnego opra-

³ Zob. *Sprawozdanie sekcji filozoficznej krakowskiego Oddziału Towarzystwa przyrodników imienia Kopernika za rok 1900*, „Kosmos” 26 (1901), s. 66; *Sprawozdanie sekcji filozoficznej krakowskiego Oddziału Towarzystwa przyrodników imienia Kopernika za rok 1902*, „Kosmos” 28 (1903), s. 214–215.

⁴ Warto przypomnieć, że w lakonicznym nekrologu opublikowanym na łamach „Ruchu Filozoficznego” napisano wprost: „w badaniach swoich dotykał często zagadnień filozoficznych” (3 [1913], s. 48b).

⁵ Najważniejszym z opracowań na temat stosunku Witkowskiego do koncepcji eteru jest: B. Średniawa, *Ewolucja pojęcia eteru i wczesny okres teorii względności w pracach fizyków krakowskich*, „Postępy Fizyki” 43 (1992), s. 33–45 (stanowisko Witkowskiego opisane zostało na stronach: 36–40). W innych pracach Średniawy odnajdziemy skróconą wersję cytowanych rozważań.

cowania. Trzeba również odnotować, że próbując przybliżyć poglądy filozoficzne Witkowskiego, opierać się musimy niestety jedynie na tekstach jego publikacji, ponieważ nie zachowały się rękopisy, które mogłyby stać się podstawą do analiz. Także spośród licznych wspomnień o Witkowskim⁶ niewiele niestety jest takich, które mogłyby rzucić dodatkowe światło na tę kwestię.

1. Wczesne refleksje Witkowskiego

Jedna z pierwszych publikacji ukazujących filozoficzne zainteresowania Witkowskiego powstała jeszcze w lwowskim okresie jego kariery naukowej. Jest to zapis wykładu inauguracyjnego, który został wygłoszony w lwowskiej Szkole Politechnicznej w 1881 roku⁷. Wykład ten dotyczył jednostek miar, które są używane w teoriach elektryczności. Duża część odczytu została poświęcona prezentacji stanu ówczesnej teorii elektromagnetyzmu i roli odpowiedniego systemu jednostek, jednak znajdziemy tam również pewne ogólniejsze refleksje.

Z naszego punktu widzenia interesujące jest to, że Witkowski zauważył dokonujące się na gruncie nauki fundamentalne zmiany w podejściu do opisu przyrody. Stwierdzał wówczas, że nauka wytwarza ogólne prawa o charakterze mechanicznym. Mechanicyzm jawił się więc temu uczonemu jako oczywista podstawa wszystkich nowoczesnych praw fizycznych. Eter natomiast traktowany był jako substancja wypełniająca przestrzeń, stanowiąca podłoże zjawisk elektromagnetycznych.

Warto odnotować, że Witkowski nadmienił również o kluczowej roli koncepcji pola w teorii Maxwella, którą to teorię przyjmował jednak z pewnym dystansem. Najbardziej interesujące jest to, że polski fizyk na określenie pola używał terminu „medium”, obciążonego substancjalnym znaczeniem. Jak widać, myślenie w kategoriach mechanistyczno-substancjalnych było wówczas dla Witkowskiego naturalną interpretacją ówczesnych teorii fizycznych. Przypomnijmy, że działo się to prawie ćwierć wieku przed sformułowaniem STW, gdy wydawało się jeszcze, że mechanika newtonowska jest jedyną, a zarazem idealną kandydatką na teorię fundamentalną fizyki.

⁶ Zob. S. Dickstein, *Wspomnienie o Auguście Witkowskim*, „Wiadomości Matematyczne” 17 (1913), s. 189–193; W. Natanson, *Kilka słów wspomnienia o śp. Auguście Witkowskim*, „Wiadomości Matematyczne” 17 (1913), s. 195–201; K. Zakrzewski, *O działalności naukowej ś.p. Augusta Witkowskiego...*, dz. cyt.; S. Loria, *August W. Witkowski*, nakł. własnym, druk. „Czasu”, Kraków 1913, ss. 17. Można również odnaleźć krótkie wspomnienia studentów innych kierunków, którzy wspominali Witkowskiego jako dydaktyka: *Patrząc ku młodości. Wspomnienia wychowanków Uniwersytetu Jagiellońskiego*, red. i wstęp K. Wyki, Kraków 1964, s. 95, 138.

⁷ A. Witkowski, *O systemie miar używanych w nauce o elektryczności. (Wykład wstępny w Szkole Politechnicznej lwowskiej)*, „Kosmos” 6 (1881), s. 435–443. Pod tekstem widnieje data: Lwów, lipiec 1881 r.

2. Rozważania o eterze w kontekście metodologii

Koncepcja eteru wobec przemian teorii światła (1887)

Pierwszym z serii odczytów poświęconych rozważaniom nad eterem był wykład *O nowszych poglądach w teorii światła* wygłoszony na walnym zgromadzeniu PTPK we Lwowie 19 lutego 1887 roku. Treść wykładu została opublikowana na łamach „Kosmosu” w tym samym roku⁸.

Witkowski na wstępie od razu podkreślił znaczenie badań nad teorią światła dla całości nauki:

Teoria światła była od dawna ulubionym i wdzięcznym przedmiotem badań, które – choć nieraz na hipotezach oparte, ogromnie wzbogaciły wiedzę fizyczną, rozszerzyły zakres filozofii przyrodniczej i niespożyte oddały usługi astronomii, chemii, mineralogii, naukom biologicznym tudzież stosowanym⁹.

Interesujące jest to, że znaczenie wspomnianej teorii rozciągał poza fizykę, choć nie uzasadnił swojego sądu, uważając, że jest on w pełni zrozumiały dla słuchającego go interdyscyplinarnego grona naukowców. Witkowski zwracał uwagę na hipotetyczny status wspomnianego obszaru wiedzy fizycznej, która mimo takich podstaw była ważnym elementem naukowego obrazu świata.

Witkowski omawiając falową koncepcję światła pochodzącą od Huygensa, zakładał od początku istnienie mechanicznego ośrodka, w którym propagują się fale świetlne:

Materia przewodząca fale świetlne musi być sprężystą i bezwładną, t. zn. powinna oddziaływać na wszelkie odkształcenia, podobnie jak ciała sprężyste, a gęstość jej powinna być skończoną¹⁰.

Jak widać, eter traktowany był jak typowy obiekt opisywany przez mechanikę newtonowską. W związku z tym można było teoretycznie określić własności tego ośrodka – ze względu na bardzo małą długość fal ośrodek musiał mieć bardzo małą gęstość. Stąd brało się kategoryczne zdanie:

Przewodnik światła musi zatem być materią niezmiernie subtelną. Jest to zasadniczym przypuszczeniem w teorii światła, że istnieje t. zw. eter powszechny; na przypuszczenie to wszyscy się godzą i graniczy ono dziś niemal z pewnością¹¹.

⁸ A. Witkowski, *O nowszych poglądach w teorii światła*, „Kosmos” 12 (1887), s. 71–83.

⁹ Tamże, s. 71.

¹⁰ Tamże, s. 72. Przytoczony cytat reprezentujący cały artykuł B. Średniawa opatrzył zdawkową uwagę: „[Witkowski] skłaniał się do przyjęcia hipotezy eteru w fizyce” (zob. B. Średniawa, *Ewolucja pojęcia eteru...*, dz. cyt., s. 37).

¹¹ Tamże.

Witkowski kategorycznie wykluczał możliwość propagacji fal świetlnych w bezwzględnej próżni. W roku 1887 Witkowski uważał, że eter posiada masę. Sądził również, że mówienie o nieważkim eterze jest błędne. Podkreślał także, że nowsze teorie nie wniosły żadnych znaczących zmian do koncepcji eteru. Warto nadmienić, że wyróżniał on dwie gałęzie rozwoju teorii falowej światła: mechanistyczną teorię sprężystą i teorię elektromagnetyczną. Stwierdzał, że większość fizyków opowiada się za pierwszą z nich, uważając światło za mechaniczny ruch eteru sprężystego.

Omawiając konkurencyjną koncepcję Maxwella, Witkowski musiał odeprzeć zarzuty, że teoria ta tłumaczy zjawiska nieznanne przez inne nieznanne. Zadał zatem pytanie o istotę wyjaśnień fizycznych:

Dzisiaj panuje powszechne przekonanie, że tylko takie tłumaczenia mogą umysł nasz zadowolić, które sprowadzają zjawiska zawilsze do zjawisk dynamicznych, czyli – według trafnego wyrażenia Thomsona – które zdołamy uzmysłowić zapomocą mechanicznego modelu¹².

Jak widać, Witkowski w 1887 roku w pełni podzielał mechanistyczny ideał wyjaśniania w fizyce. Akceptowalnym wyjaśnieniem było zatem to, które posiadało swój mechaniczny model. Na podstawie takiego kryterium epistemicznego odrzucano wówczas zasadność teorii Maxwella i czynił to również polski uczony. Tak więc mechanistyczna metodologia była podstawą do oceny teorii elektromagnetyzmu i do akceptacji odpowiednich tez ontologicznych związanych z eterem. Witkowski sądził również, że kiedyś teoria sprężysta i teoria Maxwella (uważana za przejściową) zostaną zunifikowane i uda się przedstawić mechaniczne wyjaśnienie zjawisk elektromagnetycznych.

Witkowski dostrzegał jednak pewne paradoksy kryjące się w koncepcji eteru mechanicznego. Ze względu na występowanie zjawiska polaryzacji konieczne było założenie sztywności eteru, pod wpływem doświadczeń François Arago trudno było jednak przyjąć, że eter jest ciałem stałym. Stosowano więc dodatkową hipotezę wyjaśniającą, która mówiła, że podział na ciała stałe i płyny nie ujmuje dobrze zachowań eteru, bo w specjalnych warunkach ciała stałe mogą wykazywać własności płynów. Rozwiązanie było więc kompromisowe: choć eter nie był ciałem stałym, to wobec niezwykle szybkich fal świetlnych zachowywał się jak ciało stałe. Witkowski wspominał o kilku koncepcjach eteru opracowanych przez wybitnych matematyków oraz przytoczył krytykę tych koncepcji przeprowadzoną przez Lorda Rayleigha, który wykazał, że koncepcja eteru zachowującego się jak ciało stałe nie pozwala wytłumaczyć zjawisk odbicia oraz pojedynczego i podwójnego załamania światła. Zatem ówczesne teorie eteru nie dawały się uzgodnić

¹² Tamże, s. 75–76.

z obserwacjami. Witkowski omawiał również inne koncepcje eteru, m.in. molekularną teorię Cauchy'ego, które jednak też nie dawały wyników zgodnych z obserwacjami.

Szczególnie interesujące dla Witkowskiego było zjawisko anomalnego załamania światła, które wskazywało na związki zjawiska absorpcji fal świetlnych z dyspersją. Uważano, że istnieją dynamiczne związki cząsteczek materii z cząsteczkami eteru. W roku 1887 Witkowski podsumowywał stan badań następująco:

Uwzględniając powódzenie, z jakim ta młoda i nie dość jeszcze udoskonalona teoria objaśnia, na podstawie jednolitych założeń, długi szereg zasadniczych zjawisk optycznych, musimy przyznać, że klucz do zbadania optycznych własności ciał został prawdopodobnie znaleziony¹³.

Wspomniana teoria eteru o własnościach mechanicznych miała ukazywać głębokie związki między naturą światła a budową materii i wzmacniać jednolity mechanistyczny obraz świata. Niestety mechanistyczne założenia leżące u podstaw tej koncepcji były błędne, czego wyraźnie polski uczyony jeszcze nie przeczuwał.

Filozoficzne uwagi na marginesie demonstracji telegrafu bez drutu (1898)

Kolejny przyczynek do zrozumienia poglądów filozoficznych Witkowskiego znajdziemy w zapisie jego wykładu z demonstracjami eksperymentów ukazujących zjawiska związane z propagacją fal elektromagnetycznych¹⁴. Wykład odbył się w styczniu 1898 roku podczas walnego zgromadzenia krakowskiego oddziału PTPK. Witkowski dał się wówczas pokazać jako wprawny eksperymentator i doskonały popularyzator fizyki, trzeba równocześnie odnotować, że doświadczenia zawsze zręcznie ukazywał w ich teoretycznym kontekście, zatem demonstracje nie tylko ujawniały interesujące zjawiska, ale przybliżały również wyjaśniające je teorie.

Trudno określić dziś jednoznacznie, w którym momencie Witkowski zaakceptował ostatecznie teorię Maxwella i kiedy zaczął odrzucać fundamentalne założenia mechanicyzmu. Można jednak z pewnością stwierdzić, że w roku 1898 był już zwolennikiem wspomnianej teorii. Duże znaczenie dla krakowskiego fizyka miały wyniki badań Hertza, można się więc domyślać, że to one mogły zdecydować o zmianie nastawienia.

Zmienione podejście Witkowskiego widać doskonale już przy okazji rozważań zagadnienia oddziaływania na odległość (*actio in distans*):

¹³ Tamże, s. 84.

¹⁴ A. Witkowski, *O falach elektrycznych (Z powodu wynalazku telegrafu bez drutów)*, „Kosmos” 24 (1899), s. 315–334.

W początkach umiejętnego badania zjawisk elektrycznych i magnetycznych, a nawet do niedawna jeszcze, przyjmowano mniej lub więcej świadomie, że działania tego rodzaju nie okazują żadnego opóźnienia. Przypuszczenie to znajdowało się w bardzo bliskim związku z innym poglądem zasadniczym, mianowicie z bezpośredniością działania. Wyobrażono sobie, że na jakąkolwiek pobudkę, natury elektrycznej lub magnetycznej, wychodzącą od pewnego ciała A, drugie ciało B, dowolnie odległe, odpowiada natychmiast i bezpośrednio, tj. niezależnie od tego, jaki ośrodek (powietrze, próżnia i t. d.) znajduje się między temi ciałami, i co w tym ośrodku współcześnie się dzieje. Dzisiaj, niewiele lat po dokonaniu wielkiej reformy teorii elektromagnetyzmu, trudno nam już zrozumieć, jakim sposobem myśl naukowa mogła godzić się z podobnym wyobrażeniem, które zakrawa na oczywisty absurd¹⁵.

Witkowski zwracał uwagę, że kwestia szybkości propagacji oddziaływań była wiązana z kwestią bezpośredniości oddziaływań. Doświadczalne wykazanie ograniczonej szybkości propagacji oddziaływań elektromagnetycznych zmusiło do akceptacji koncepcji przekazu pośredniego, który mógłby wytłumaczyć skończoną szybkość. Witkowski celnie zauważył, że w fizyce dokonana się rewolucja. Najciekawszym jej aspektem było to, że zmieniło się wyobrażenie tego, co fizyczne – zmianie uległy zatem głębokie założenia filozoficzne. O ile wcześniej za fizyczne uważano oddziaływania na odległość propagujące z nieskończoną szybkością, o tyle na przełomie XIX i XX wieku uznano takie zjawiska za absurdalne, czyli niespełniające wymogów wyjaśnienia fizycznego. Wydaje się, że w ten sposób został uczyniony największy krok wyobrazeniowy w kierunku teorii względności.

Głęboka zmiana na gruncie fizyki domagała się wyjaśnienia własności ośrodka przenoszącego oddziaływanie elektromagnetyczne. Witkowski celnie dostrzegł znaczenie wcześniejszej koncepcji Faradaya:

[Faraday] Zaprzeczył naprzód możliwości bezpośredniego oddziaływania jednego ciała na drugie, a natomiast główną rolę w przenoszeniu się działań elektromagnetycznych przeznaczył otaczającemu ciała ośrodkowi – ośrodkiem takim bywa zwyczajnie powietrze; zresztą może nim być każda inna materya, a nawet próżnia, albo, lepiej mówiąc, eter świetlny, który w myśl uznanej teorii światła, przenika cały wszechświat¹⁶.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że mimo pierwszej rewolucyjnej zmiany na gruncie fizyki odnośnie do tego, co uznawane jest za fizyczne, nadal przyjmowano koncepcję eteru jako podłoża propagacji fal świetlnych. Eter jawił się wręcz jako niezbędny element teorii elektromagnetyzmu (a nie teorii mechanicznych, jak uważał wcześniej Witkowski):

¹⁵ Tamże, s. 325–326.

¹⁶ Tamże, s. 326.

Ów hipotetyczny eter świetlny, czy kosmiczny, o którym teoria falowa światła uczyła nas od początku stulecia, ten sam eter stanowi medium niezbędne do wytłumaczenia zjawisk elektromagnetycznych¹⁷.

Powyższa analiza pokazuje, że w roku 1899 wciąż nie było dla Witkowskiego jasne, jakie własności należy przypisać ośrodkowi propagacji fal elektromagnetycznych i czy własności te mają się w jakimś istotnym stopniu różnić od własności mechanicznych.

Wróćmy jeszcze na chwilę do uwag Witkowskiego o doświadczeniu Hertza. Krakowski fizyk traktował je jako „punkt zwrotny w rozwoju współczesnej filozofii przyrody”¹⁸. Uważał je za potwierdzenie koncepcji Faradaya (oddziaływania poprzez ośrodek) oraz teorii Maxwella, dzięki czemu dokonać się miała ostateczna unifikacja teorii światła i elektromagnetyzmu. Na zakończenie omawiania tej pracy przytoczmy ocenę Witkowskiego, która z perspektywy ponad wieku nabiera dodatkowego wydźwięku:

Po upływie wieków zniknie w mroku przeszłości niejedno głośne i potężne dziś imię, ale nazwiska Faradaya, Maxwella i Hertza, związane z tym wielkopomnym odkryciem, pozostaną zawsze we wdzięcznej pamięci ludzkości¹⁹.

3. Ku relatywizmowi fizykalnemu

Fizyka eteru i kilka głębokich uwag o geometryzacji fizyki (1900)

Witkowski poświęcił zagadnieniu eteru nieco uwagi we wstępie do kolejnego referatu *Uwagi o kilku ogólnych zasadach współczesnej fizyki* wygłoszonego 8 listopada 1900 roku na posiedzeniu sekcji filozoficznej krakowskiego oddziału PTPK. Treść odczytu została opublikowana następnego roku na łamach „Kosmosu”²⁰.

Krakowski fizyk – inspirując się pomysłem swego kolegi Władysława Natanson – oddzielił fizykę próżni (eteru) od fizyki dotyczącej materii. Uważał on, że prawa fizyki dotyczące próżni, czyli eteru powszechnego, są o wiele prostsze od praw dotyczących ciał. Witkowski sądził, że prawa te są swoistym rodzajem geometrii („mają charakter prawd geometrycznych”). W rozważaniach tych kryje się

¹⁷ Tamże, s. 330.

¹⁸ Tamże, s. 329–330.

¹⁹ Tamże, s. 323.

²⁰ A. Witkowski, *Uwagi o kilku ogólnych zasadach współczesnej fizyki*, „Kosmos” 26 (1901), s. 1–14. Warto nadmienić, że B. Średniawa zwrócił uwagę jedynie na metodologiczny charakter wspomnianej pracy polegający na wyróżnieniu praw próżni (eteru) od praw materii (zob. B. Średniawa, *Ewolucja pojęcia eteru...*, dz. cyt., s. 37).

bardzo interesująca idea: choć prawa próżni (eteru) nie są aprioryczne, to z teorii elektromagnetyzmu wynika, że relacje dotyczące eteru mają charakter geometryczny. Sądził więc Witkowski, że możliwa będzie uogólniona nauka, obejmująca klasyczną geometrię i geometryczne aspekty fizyki eteru.

Miał więc krakowski fizyk wyraźne przeświadczenie o tym, że dalszy rozwój badań nad elektromagnetyzmem będzie szedł w kierunku geometryzacji tego działu fizyki, niestety nie miał wyraźnego pomysłu, jak tego dokonać. Z dzisiejszej perspektywy uderzające jest to, że Witkowski dostrzegał konieczność geometryzacji koncepcji czasu:

W geometrii zwyczajnej brak elementu czasu. W fizyce eteru czas występuje, ale miara jego jest nierozdzielnie związana z miarami przestrzeni. W próżni doskonałej fale elektromagnetyczne, krótkie i długie, aż do najkrótszych, które zwiemy światłem, poruszają się z jednakową szybkością 300000 kilometrów w sekundzie²¹.

Stałość prędkości propagacji fal elektromagnetycznych (niezależnie od ich długości) nasunęła Witkowskiemu myśl, że czas nie może być niezależnym od przestrzeni, bo inaczej nie dałoby się wytłumaczyć różnic pomiędzy propagacją fal o różnej długości („w pustej przestrzeni [dla fal elektromagnetycznych] milimetr równa się kilometrowi”). Widać więc, że w praktyce ten uczony akceptował zasadę stałości prędkości światła w próżni. Stąd bardzo nowocześnie brzmiące słowa krakowskiego fizyka, będące swoistą zapowiedzią późniejszych słynnych słów Minkowskiego z roku 1908 odnośnie do zależności czasu od przestrzeni i geometryzacji STW:

W każdym razie jest rzeczą godną zaznaczenia, że owa geometria przyszłości, podobnie jak dzisiejsza, mogłaby obyć się bez jednostki czasu, niezależnie określonej. Jednostką byłby np. czas, w którym jakabądź fala energii przebiega w próżni jednostkę długości²².

Uderzające jest to, że podawane przez Witkowskiego argumenty idą w podobnym kierunku, w jakim poszły późniejsze prace nad programem relatywistycznym²³. Można więc stwierdzić, że krakowski fizyk przeczuwał już niektóre aspekty STW (zasada stałości szybkości światła w próżni, konieczność powiąza-

²¹ Tamże, s. 2.

²² Tamże. Por. H. Minkowski, *Raum und Zeit*, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig und Berlin 1909, s. 1.

²³ Należy się tutaj zgodzić z oceną zawartą w drugim i ostatnim komentarzu Średniawy odnośnie do omawianej pracy: „Uwagi te dotyczące geometryzacji czasoprzestrzeni, wypowiedziane pięć lat przed powstaniem [szczególnej] teorii względności, a osiem lat przed słynnym odczytem Hermanna Minkowskiego pt. «Przestrzeń i czas», wygłoszonym w 1908 r., są w jakimś stopniu zbieżne z ideą geometrii Minkowskiego” (B. Średniawa, *Ewolucja pojęcia eteru...*, dz. cyt., s. 37).

nia miary czasu z miarą przestrzeni, możliwość geometryzacji teorii), choć niestety nie był w stanie w pełni zrozumieć ich znaczenia fizycznego i nadać im postaci teorii fizycznej. Co mogło zablokować dobre intuicje fizyczne Witkowskiego? Odpowiedzi spróbujmy poszukać w jego kolejnej pracy na temat eteru.

Reakcja przeciwko wybujałemu mechanicyzmowi (1902)

Głębokie przemiany na gruncie fizyki teoretycznej wynikające z akceptacji teorii Maxwella doprowadziły po kilku latach do rewizji poglądów Witkowskiego odnośnie do eteru. Poświęcił temu zagadnieniu odczyt *Eter*, wygłoszony 13 listopada 1902 roku na posiedzeniu sekcji filozoficznej PTPK, który w następnym roku został opublikowany na łamach „Przeglądu Polskiego”²⁴.

W pracy tej najwyraźniej zaznaczył Witkowski fundamentalny charakter koncepcji eteru:

o kwestię eteru powszechnego zawadzić musi każdy systemat filozofii przyrody i każdy pogląd na świat²⁵.

Znaczenie tej koncepcji wykracza jednak poza samą fizykę, a dotyczy wprost filozofii przyrody. To chyba najbardziej bezpośrednia filozoficzna deklaracja w powściągliwych z reguły pismach krakowskiego fizyka.

Witkowski poświęcił wspomniany artykuł próbom udzielenia odpowiedzi na pytanie: „Czy można utworzyć sobie wolne od sprzeczności pojęcie eteru, kształtując to pojęcie na wzorach zwyczajnej materii?”²⁶. Odpowiedzi tej krakowski fizyk udzielił, analizując historię rozwoju koncepcji eteru.

Epokowym wydarzeniem dla Witkowskiego było sformułowanie teorii Maxwella oraz potwierdzenie jej poprzez doświadczenia Hertza, które „stopiły optykę i elektrodynamikę w jedną nierozzerwalną całość”²⁷. Oprócz wymienionego znaczenia unifikującego teoria Maxwella ukazała, że wcześniejsze poszukiwania eteru o własnościach mechanicznych były chybione. W roku 1903 Witkowski był zatem świadom, że mechanika nie jest fundamentalną teorią fizyki. Kandydatki na teorię fundamentalną dopatrywał się w teorii Maxwella związanej z elektronową teorią budowy materii. Trzeba przyznać, że nie był to wówczas pogląd odosob-

²⁴ A. Witkowski, *Eter*, „Przegląd Polski” t. 147 (1903), s. 312–323. Praca ukazała się również w osobnej nadbitce: *Eter. Wykład wygłoszony w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 13-tym listopada 1902 r.*, druk. „Czasu”, Kraków 1903, s. 18.

Warto nadmienić, że Średniawa zawarł w swym opracowaniu krótkie streszczenie treści odczytu Witkowskiego pokazujące „wątpliwości co do realnego istnienia eteru”, pozbawione jednak dodatkowego komentarza (zob. B. Średniawa, *Ewolucja pojęcia eteru...*, dz. cyt., s. 38).

²⁵ A. Witkowski, *Eter*, dz. cyt., s. 312.

²⁶ Tamże, s. 314.

²⁷ Tamże, s. 315.

niony. Interesujące są dla nas uwagi krakowskiego fizyka odnośnie do mechanicyzmu:

Czy w ogóle [zmiany elektromagnetyczne] podpadają pod kategorię zmian mechanicznych? Nic nie zmusza nas do podobnego przypuszczenia. Może raczej owe elektryczne i magnetyczne, jak je nazywamy, „stany eteru” są czymś nierównie pierwotniejszym i bardziej zasadniczym, aniżeli sam ruch, czymś, na co w naszym doświadczeniu, ograniczonym do grubej materii, nie mamy ani wzoru, ani obrazu, czymś, co raczej mechanikę i ruch wytlómaczyby[!] nam mogło²⁸.

Jak wynika z powyższego cytatu, Witkowski, uznając pierwotność zjawisk elektromagnetycznych, zauważał jednak zasadniczą trudność w przyjęciu innej podstawy. Trudność ta miała być natury empirycznej (brak doświadczeń ukazujących własności „eteru”) oraz wyobrażeniowej (nie posiadamy odpowiednich koncepcji). Widać, że z tych dwóch źródeł wpływała ostrożność krakowskiego uczonego przed pełną akceptacją teorii Maxwella jako ostatecznej teorii fizyki. Warto również zwrócić uwagę, że Witkowski był świadom, iż nasz sposób mówienia o „eterze” nie jest w pełni adekwatny, stąd wyrażenie „stany eteru” ujmował w cudzysłów.

Dla dopełnienia obrazu warto również wspomnieć, że inny zdolny fizyk Ludwik Silberstein w recenzji pracy Witkowskiego krytycznie odniósł się do pomysłu uznania wspomnianych teorii za ostateczną podstawę fizyki. Wskazywał, że przyjmując koncepcję wyjaśniania w fizyce jako sprowadzania czegoś nieznanego do rzeczy bardziej znanych, nie można było uznać możliwości redukcji mechaniki do elektrodynamiki. Jak widać, ostrożne stanowisko Silbersteina, „niehołdującego bynajmniej «wybujałemu mechanicyzmowi»”²⁹, wskazywało na dodatkowe epistemologiczno-metodologiczne źródło trudności. Silberstein nie był świadom, że model redukcji epistemologicznej, o którym wspominał, zaczerpnięty został wprost z mechanicyzmu, a zakres tego, co „dla nas oswojone” bynajmniej nie jest rzeczą oczywistą. Do tego interesującego zagadnienia epistemologicznego Witkowski nawiązał siedem lat później w wykładzie o zasadzie względności; do zagadnienia tego powrócimy w dalszej części pracy. Tutaj nadmienimy, że krakowski uczony wykazał się lepszym od swego kolegi wyczuciem odnośnie do przyszłych kierunków rozwoju fizyki.

August Witkowski dostrzegł wprost filozoficzne znaczenie teorii Maxwella, gdyż twierdził, że budzi ona zastrzeżenia wobec mechanicyzmu, które zbiegały się w czasie z zastrzeżeniami formułowanymi niezależnie na gruncie innych dzie-

²⁸ Tamże, s. 316.

²⁹ L. Silberstein, rec. *Prof. Dr. A. Witkowski, Eter. Wykład wygłoszony w auli Uniu. Jagiell. 13 listop. 1902 – W Krakowie, czcionkami drukarni „Czasu”. 1903. Str. 18, „Przegląd Filozoficzny” 6 (1903), s. 483.*

dzin przyrodoznawstwa „przeciwko wybujałemu mechanicyzmowi”. Jakie jednak uzasadnienie odrzucenia mechanicyzmu na gruncie fizyki podawał Witkowski? Rozstrzygającymi dla niego były obserwacje zjawiska aberracji światła oraz wyniki doświadczeń Lodge’a i Michelsona. Pierwsze wykazywały, że eteru nie można traktować jako unoszonego przez poruszające się ciała, a drugie, że nie można go traktować jako nieruchomego ośrodka. Stąd Witkowski kwestionował – zresztą słusznie – adekwatność klasycznej koncepcji ruchu do opisu zjawisk elektromagnetycznych. Dobrej intuicji fizycznej nadal nie towarzyszyła jednak próba ujęcia jej w ramy teorii. Jak zatem Witkowski ustosunkował się do tej sytuacji problemowej?

Stoimy w tym miejscu zupełnie bezradni wobec najtrudniejszego może i najważniejszego problemu fizyki dzisiejszej. [...] Zaplątaliśmy się w sprzeczności. Bodaj czy źródło ich nie tkwi w samym określeniu eteru, stworzonego przez nas za bardzo na obraz i podobieństwo materii³⁰.

Reakcja Witkowskiego świadczy po raz kolejny o jego dobrej intuicji, podpowiadającej mu, że problemem jest nadawanie eterowi własności, takich jakie posiadają obiekty mechaniki newtonowskiej. Krakowski fizyk mówił jednak o bezsilności fizyków (wliczając siebie do tego grona) wobec tego zagadnienia.

Bardzo interesujący jest fakt, że już w roku 1903 Witkowski odrzucał hipotezę kontrakcji Lorentza³¹. Wyrażał wobec niej dwa zastrzeżenia. Pierwszy, słabszy zarzut dotyczył śmiałości hipotezy – trudno jednak dokładnie wskazać, dlaczego dla krakowskiego fizyka było to wadą (można podejrzewać, że mógł mieć na myśli charakter *ad hoc* tej hipotezy, bo w innych przypadkach śmiałości hipotez nie uważał za wadę, jeśli łączyły się z innymi i wprowadzały spójność do systemu wiedzy fizycznej). Drugi, poważniejszy zarzut dotyczył faktu, że hipoteza Lorentza sprzeczna jest z zasadą akcji i reakcji.

Witkowski określił bowiem uprzednio dwa kryteria oceny teorii eteru, które ogólnie scharakteryzował w następujący sposób:

Są jednak pewne zasady, wrosłe nam do szpiku kości, stanowiące fundament nienaruszalny naszego odnoszenia się do przyrody³².

³⁰ A. Witkowski, *Eter*, dz. cyt., s. 320.

³¹ Warto wspomnieć, że wśród uczonych lwowskich sympatie wobec hipotezy Lorentza wyrażane były co najmniej jeszcze dekadę później (zob. P. Polak, „Byłem Pana przeciwnikiem [Profesorze Einstein]...”. *Relatywistyczna rewolucja naukowa z perspektywy środowiska naukowo-filozoficznego przedwojennego Lwowa*, Kraków 2012, s. 171–179). Również słynny krakowski matematyk Stanisław Zaremba interesował się nią przeszło dwie dekady później (więcej na ten temat: P. Polak, *Rola refleksji filozoficznych Stanisława Zaremby w kontekście sporu o podstawy teorii względności*, w druku).

³² A. Witkowski, *Eter*, dz. cyt., s. 320.

Zatem kryteria te wynikają z najgłębszych założeń odnośnie do przyrody, założeń o charakterze filozoficznym, bo niemożliwych do podważenia na gruncie fizyki. Jedną z zasad jest mechaniczna zasada akcji i reakcji (nie wspomniano jednak, czemu została wyróżniona). Druga jest natomiast zbliżona do zasady względności, ma jednak nieco mylne sformułowanie epistemologiczne. Zasada wyznaczająca to kryterium mówiła bowiem, że „poznanie absolutnego ruchu jest dla naszego umysłu niedostępne”³³. Tłumacząc jednak znaczenie tej zasady, Witkowski wysłowił treść zasady względności. Witkowski pozostawił jednak stosunkowo niejasną kwestię, czy zasada względności odnosi się do samej rzeczywistości (na to wskazywałby wynik doświadczenia Michelsona), czy też odnosi się do ograniczeń naszego aparatu poznawczego. Uwagi z zakończenia tej pracy sugerują, że bliższe intencji krakowskiego uczonego było drugie rozwiązanie.

W zakończeniu Witkowski uznał bowiem, że ograniczenia nałożone na koncepcję eteru powodują, że pojęcie to staje się nieprzydatne w fizyce. Krakowski uczonego dostrzegł, że na gruncie filozofii fizyki dokonana się ważna zmiana odnośnie do realizmu naukowego:

To, w co wierzone dawniej, jako w realność, schodzi do znaczenia symbolu. Uczeni zadawalniają się wypisywaniem wzorów matematycznych, mających oddawać możliwie wiernie bieg zjawisk przyrody, o interpretację zaś nie troszczą się wcale³⁴.

Witkowski zauważył celnie odrzucenie naiwnego realizmu pod wpływem trudności z pojęciem eteru. Interesujące jest drugie z cytowanych zadań, które – gdyby zostało wyrwane z kontekstu – mogłoby z powodzeniem opisywać sytuację na gruncie interpretacji kopenhaskiej.

Interesujące rozstrzygnięcie kwestii eteru zamieścił Witkowski w zakończeniu pracy. Koncepcję eteru powiązał on z własnościami podmiotu poznającego, a nie z własnościami rzeczywistości – widać tu więc ślad oddziaływania kantyzmu. Eter stał się dla Witkowskiego metodą pojmowania zjawisk przez umysł:

Sądzę, że jak pojęcie materii jest wyrazem naszego doświadczenia zewnętrznego, zmysłowego, tak pojęcie eteru należy uważać jako wyraz naszych doświadczeń wewnętrznych, intelektualnych; eter jest białą tablicą, na której umysł nasz kreśli barwny obraz wzajemnych stosunków między ciałami materialnymi³⁵.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 323.

³⁵ Tamże. Ludwik Silberstein w krótkiej recenzji pracy Witkowskiego zaznaczył, że podkreślony został „symboliczny charakter eteru w nauce współczesnej” (L. Silberstein, rec. *Prof. Dr. A. Witkowski, Eter...*, dz. cyt., s. 484). Warto dodać, że w krótkiej anonimowej notce o odczycie Witkowskiego zaznaczono, że „wielu już współczesnych autorów uważa eter tylko jako środek pomocniczy do zwięzłego, obrazowego przedstawienia pewnych zjawisk fizycznych” (A. Witkowski, „*Eter*”).

Rozwiązanie Witkowskiego ma jednak wady, których autor w roku 1903 nie był zapewne świadomy. Po pierwsze, jeśli eter spełnia własności analogiczne do kantowskiej przestrzeni, to nie bardzo wiadomo, dlaczego odróżniać przestrzeń od eteru. Po drugie, rozwiązanie to nie daje odpowiedzi w kwestii podłoża propagacji fal, kwestia ta została przemilczana. Po trzecie, jeśli eter nie ma żadnego związku z teoriami fizyki, to pojawia się pytanie, dlaczego poprawnie postrzegamy zjawiska elektromagnetyczne. Jeżeli natomiast eter byłby elementem naszego wyposażenia poznawczego, to jego własności powinny stanowić konieczny element każdej teorii, która jest zgodna z obserwacjami. Podobne stanowisko odnośnie do eteru wyraził Witkowski w drugim tomie znanego i cenionego podręcznika *Zasady fizyki*³⁶. Ostatnie słowo w kwestii eteru zostało wypowiedziane już w kontekście Einsteinowskiej STW.

4. W awangardzie fizyki relatywistycznej

Pierwsze wzmianki o zainteresowaniu STW Einsteina na ziemiach polskich sięgają jesieni 1905 roku i związane są z pracami seminarium Augusta Witkowskiego na UJ w Krakowie³⁷. Słowa Witkowskiego „narodził się nowy Kopernik!” dotyczące Einsteina, które skierował do swojego asystenta Stanisława Lorii, są dziś traktowane jako wyraz najwcześniejszej akceptacji STW na ziemiach polskich³⁸. Nie dziwią one wobec wcześniejszych zainteresowań krakowskiego uczonego koncepcją eteru i śledzenia rozwoju prób stworzenia nowej fizyki po odrzuceniu mechanicyzmu. Jak już zostało wspomniane, Witkowski posiadał wiele celnych intuicji fizycznych, jednak nie ujął ich nigdy w ramy teoretyczne, ale łatwo mu było z tej perspektywy docenić znaczenie prac nieznanego wówczas szerzej młodego szwajcarskiego urzędnika patentowego z Berna.

Streszczenie odczytu, wygłoszonego w sekcji filozoficznej Towarzystwa przyrodniczego polskiego im. Kopernika w Krakowie, „Przegląd Filozoficzny” 6 (1903), s. 347).

³⁶ A. Witkowski, *Zasady fizyki* (5 wydań przed II wojną światową). Zob. także W. Goczyński, rec. *Witkowski A. prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zasady Fizyki*, „Książka” (1905), nr 3, s. 92–94.

Warto zaznaczyć, że istnieje pewna niekonsekwencja pomiędzy pojęciem eteru opisywanym w pierwszym tomie (eter jako obiekt fizyczny posiadający energię elektryczną, magnetyczną i energię promieniowania) a koncepcją subiektywistyczną, wypracowaną w pierwszych latach XX wieku, zawartą w tomie drugim.

³⁷ Zob. S. Bażański, *Powstawanie i wczesny odbiór szczególnej teorii względności – część II*, „Postępy Fizyki” 2005, t. 56, z. 6, s. 266. Według przytoczonej przez S. Bażańskiego relacji S. Lorii Witkowski już jesienią 1905 roku zapoznał się z pracą Einsteina i dostrzegł jej wartość, a następnie polecił ją zreferować Lorii na swym seminarium.

³⁸ Zob. B. Średniawa, *Recepcja teorii względności w Polsce...*, dz. cyt., s. 557.

Najważniejszym świadectwem ukazującym stanowisko Augusta Witkowskiego względem STW jest jego praca *O zasadzie względności*³⁹. Stanowi ona zapis odczytu wygłoszonego 22 maja 1909 roku podczas publicznego posiedzenia Akademii Umiejętności w Krakowie.

Swoją popularyzatorski odczyt rozpoczął Witkowski od znamienego stwierdzenia wskazującego na charakterystyczne zainteresowanie autora podstawami fizyki:

Nie o tryumfach, lecz o troskach nauki zamierzam dziś mówić; o wyężonej pracy, zmierzającej do zdobycia **harmonijnego poglądu na świat zjawisk**; o rozpaczliwych usiłowaniach wyrwania się z kręgów sprzeczności, w jakie się popada, chcąc pogłębić i pogodzić z sobą najprostsze nawet, najbardziej podstawowe pojęcia nauki⁴⁰.

W kontekście pytań o filozoficzne poglądy Witkowskiego warto zwrócić uwagę na podkreślony powyżej fragment. Krakowski uczony jako cel wysiłków filozofującego fizyka określił osiągnięcie harmonijnego, czyli spójnego „poglądu na świat”. Tym razem charakterystyka jest jednak bardziej precyzyjna: od typowych filozoficznych ujęć zagadnienia obrazu świata ujęcie Witkowskiego odróżnia się silnym ograniczeniem aspiracji poznawczych jedynie do „świata zjawisk”. Dla tego uczonego to jedyna dziedzina, o której może się wypowiadać nauka taka jak fizyka. Warto jeszcze zauważyć, że Witkowski zwracał uwagę na fakt, że spójność obrazu świata fizyki odnajdujemy poprzez próbę wytworzenia odpowiednich fundamentalnych pojęć, takich jak np. czas i przestrzeń. Ówczesne trudności na gruncie fizyki uznawał on za zapowiedź odkrycia nowych „perspektyw myślowych”.

Witkowski zwracał uwagę, że sednem problemów jest zagadnienie relatywizacji podstawowych pojęć fizyki, związane z „prastarym problemem ludzkiego poznania”⁴¹. Krakowski fizyk uważał, że zasadę względności dla ciał poruszających się jednostajnie prostoliniowo w pustej przestrzeni można uznać, za „rzecz niemal oczywistą *a priori*”⁴². Na tej podstawie zapewne sformułował radykalny

³⁹ A. Witkowski, *O zasadzie względności*, „Rocznik Akademii Umiejętności w Krakowie” (1908/1909), s. 133–160. Praca dostępna również w nadbitce: A. Witkowski, *O zasadzie względności*, nakł. PAU, Kraków 1909. Warto nadmienić, że B. Średniawa podał krótkie streszczenie odczytu Witkowskiego, pozytywnie oceniając stanowisko krakowskiego uczonego. Dodał również, że „trwające od wielu lat przyzwyczajenie do posługiwania się pojęciem eteru nie pozwoliło Witkowskiemu na radykalne odrzucenie tego pojęcia”. Zob. B. Średniawa, *Ewolucja pojęcia eteru...*, dz. cyt., s. 39–40.

⁴⁰ A. Witkowski, *O zasadzie względności...*, s. 133–134 [podkr. moje: P.P.].

⁴¹ Tamże, s. 134.

⁴² Tamże, s. 136.

wniosek, stanowiący niestety wyraz nieznamomości historii koncepcji ruchu absolutnego:

Są to te właśnie spostrzeżenia i rozważania, które od początków racjonalnej filozofii przyrody kazały wykreślić z nauki pojęcie bezwzględego ruchu w przestrzeni, jako pojęcie puste, jako wyraz bez treści⁴³.

Interesujące jest dla nas, że z kontekstu tej wypowiedzi widać, iż Witkowski operował pojęciem „racjonalnej filozofii przyrody”, odnoszącym się do całokształtu wiedzy przyrodniczej. W dalszej części, wspominając o filozoficznym znaczeniu STW, wskazywał, że wyznaczy ona na długie lata kierunki rozwoju filozofii przyrody, ponieważ „wkracza [ona] tak głęboko w najistotniejsze zagadnienia metafizyki i teorii poznawania”⁴⁴. Widać więc, że krakowski fizyk nie odrzucał metafizyki, a bliska mu być mogła koncepcja metafizyki indukcyjnej rozwijana w Krakowie przez współpracującego z nim Maurycego Straszewskiego⁴⁵.

Witkowski sądził więc, że na gruncie mechaniki zawsze akceptowano zasadę względności, ale źródłem problemów było pojęcie eteru jako podłoża zjawisk elektromagnetycznych i optycznych. Eter był wcześniej jedynie „plenum włożonym w pustkę po to tylko, żeby fale świetlne miały w czym się poruszać”⁴⁶. Omawiając doświadczenie Michelsona i Morleya oraz próby jego wytłumaczenia na gruncie koncepcji eteru, krakowski uczony celnie ocenił w roku 1909 znaczenie hipotezy Lorentza jako noszącej „wrażne cechy hipotezy, ukutej *ad hoc*, luźnej i niezwiązanej z całokształtem naszej wiedzy przyrodniczej”⁴⁷. Witkowski miał więc już dogodną pozycję do oceny rozwiązania holenderskiego fizyka.

Krakowski uczony stwierdził, że wybór stojący ówczesznie przed fizyką był wyborem pomiędzy dwiema zasadami: substancjalnego eteru i względności ruchu. Obserwacje, narzucająca się oczywistość oraz „najgłębsza nasza i najbar-

⁴³ Tamże, s. 136. Warto zaznaczyć, że kilka lat wcześniej została opublikowana we Lwowie interesująca praca na temat przemian koncepcji ruchu absolutnego: B. Biegeleisen, *Rozwój pojęcia ruchu w mechanice*, „Przegląd Filozoficzny” 4 (1901), s. 306–328; 5 (1902), s. 17–35 (nadbitka: *Rozwój pojęcia ruchu w mechanice*, Warszawa 1902). Więcej na temat tej pracy można przeczytać w monografii: P. Polak, „Byłem Pana przeciwnikiem [Profesorze Einstein]...”. *Relatywistyczna rewolucja...*, dz. cyt., s. 133–138.

⁴⁴ A. Witkowski, *O zasadzie względności...*, dz. cyt., s. 143.

⁴⁵ Ku takiej interpretacji skłania fakt, że wspomniany wcześniej odczyt Witkowskiego pt. *Eter* wygłoszony został w serii odczytów filozoficznych podsumowanych odczytem Straszewskiego o próbie syntezy ówczesnej wiedzy przyrodniczej. Odczyty wygłoszone przez przyrodników stanowiły swoiste wprowadzenie do syntezy filozoficznej. Zob. M. Straszewski, *Pomysły do syntezy*, „Przegląd Polski” t. 148 (1903), s. 439–461. Odwołanie do poglądów Witkowskiego odnaleźć można tamże na s. 458.

⁴⁶ A. Witkowski, *O zasadzie względności...*, dz. cyt., s. 140.

⁴⁷ Tamże, s. 143.

dziej wrodzona wiedza o świecie fizycznym⁴⁸ nakazują przyjąć i zaakceptować drugą z zasad, która miała się stać „zasadą kierowniczą wszelkich rozważań przyrodniczych”⁴⁹. Trzeba przyznać, że niezwykle jest stwierdzenie, że zasada względności ma pewne związki z wrodzoną wiedzą o świecie przyrody – z pewnością chodziło mu o jakieś najgłębsze filozoficzne przedzałożenia nauki. Z drugiej strony krakowski uczyony podkreślał, że modyfikacji muszą ulec podstawowe pojęcia opisu rzeczywistości jak czas i przestrzeń, dotychczas uważane za odpowiednie do opisu.

Witkowski ukazał, że z przyjęcia zasady względności na mocy konieczności logicznej wynika modyfikacja pojęć czasu i przestrzeni. Muszą więc ulec modyfikacji pojęcia, które wydawały się do tej pory uznane na bazie oczywistości. Witkowski stawia więc fundamentalny problem filozoficzny, pytając o źródła wiedzy: „Czy wolno jednakże dowierzać zawsze oczywistości?”⁵⁰. Odpowiedzi szuka w hipotetycznym statusie wspomnianych pojęć:

Owóż, jak geometria jest tylko teorią, przystosowaną do ujęcia dostępnych nam faktów geometrycznych, tak też systemat określeń czasu i przestrzeni, oparty na zasadzie względności, uważać należy tylko jako teorię, przystosowaną do ujęcia faktów fizycznych⁵¹.

Witkowski jako pierwszy polski myśliciel odpowiedział również na pytanie, dlaczego dotychczasowe pojęcia czasu i przestrzeni były tak różne od nowych pojęć wymuszanych przez przyjęcie zasady względności. Według niego było tak dlatego, że do tej pory ludzie nie mieli okazji doświadczyć takich sytuacji, które stałyby w sprzeczności z dawnymi pojęciami. Można się domyślać, że pierwszymi takimi obserwacjami stały się odpowiednio zinterpretowane obserwacje zjawisk aberracji świetlnej oraz doświadczenia Lodge’a oraz Michelsona i Morleya.

Krakowski uczyony uważał, że dotychczas operowano całym systemem teoretycznym, który w świetle nowych obserwacji należy zastąpić nowym – co interesujące, dostrzegał on wyraźnie konieczność zmian całej struktury teoretycznej. Zmiany te konieczne były jedynie w obliczu nowych obserwacji, niedających się włączyć w dotychczasowe struktury wyjaśniające. Aby dopełnić obraz poglądów Witkowskiego na kwestię hipotetyczności poznania przyrody, należy wspomnieć, że uznawał on, iż istnieją dwie drogi poznania przyrody. Pierwsza, eksperymentalna, polega na „spostzeganiu faktów”, a druga „wiedzie przez koncepcje teoretyczne, których zadaniem jest uszeregować i powiązać niezmierną mnogość

⁴⁸ Tamże, s. 145.

⁴⁹ Tamże, s. 144–145.

⁵⁰ Tamże, s. 153.

⁵¹ Tamże. Warto dodać, że przytoczoną w cytacie koncepcję geometrii A. Witkowski zaczerpnął od H. Poincarégo.

zjawisk”⁵². Jak widać, teorie były dla niego istotnym elementem wyjaśniania przyrody, choć nie dopuszczał wyraźnie koncepcji uteoretyzowania obserwacji.

Krakowski fizyk odniósł się również do pojęcia eteru. Po krótkim omówieniu ewolucji koncepcji eteru przyznał, że nie pasuje ona do zasady względności, trzeba ją więc odrzucić. Witkowski podjął próbę odpowiedzi na pytanie, co zrobić z koncepcją ruchu falowego światła, skoro należy porzucić koncepcję substancjalnego eteru jako podłoża dla fal. Eter uznał on jedynie za hipotezę, która miała duże znaczenie heurystyczne, a która stała się zbędna w obliczu współczesnego systemu teoretycznego. Witkowski uważał, że nie możemy znaleźć odpowiedzi na pytanie o podstawę fal elektromagnetycznych, gdyż obserwowane zjawiska nie umożliwiają udzielenia takiej odpowiedzi. Uważał więc, że „z szeregu bytów metafizycznych należy eter ostatecznie i stanowczo wykreślić”⁵³.

Eter miał stać się pojęciem wygodnym dla celów dydaktycznych jako środek wyobrażenia fal świetlnych. Pojęcie to było przydatne na pewnym etapie rozwoju nauki jako „idea kierownicza”, miałyby więc istotną dla rozwoju nauki wartość heurystyczną⁵⁴. Jednak po wykazaniu nieadekwatności pojęcia, objawiającej się w sprzeczności z akceptowanymi zasadami, pozostaje jedynie rola pomocy dla wyobraźni, dodajmy – pomocy zupełnie niezależnej od obowiązujących teorii fizycznych.

Witkowski uznał więc, że celem fizyki jest fenomenalizm. Celem wyjaśnień fizycznych ostatecznie stało się więc jedynie ukazanie prawidłowości występowania zjawisk i ukazania związku pomiędzy zjawiskami. Krakowski uczony uznał, że taki cel – choć minimalistyczny wobec dążeń do odkrycia metafizycznej podstawy wiedzy przyrodniczej – wart był wysiłków.

Dokładniej temat ten Witkowski rozwinął w odczycie z 12 października 1910 roku inaugurującym rok akademicki 1910/1911 na Uniwersytecie Jagiellońskim⁵⁵. Dość tutaj wspomnieć, że krakowski uczony uznał, iż dzięki zasadom fizycznym nie możemy odpowiedzieć na pytanie o istotę rzeczywistości fizycznej, a jedynie możemy ujmować obserwowane zjawiska (fenomeny). Zatem odnośnie do zasad fizyki Witkowski zalecał następującą postawę:

⁵² Tamże, s. 157.

⁵³ Tamże, s. 158.

⁵⁴ Tak Witkowski określił znaczenie koncepcji eteru w nieco późniejszym tekście *O wartości hipotez naukowych*, druk. C.K. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1911, s. 3.

⁵⁵ A. Witkowski, *O wartości hipotez naukowych*, dz. cyt., ss. 16. Warto dodać, że Witkowski wspominał w tej pracy jedynie marginalnie o zasadzie względności. Ważne dla niego było, że obserwacje szybkich elektronów emitowanych przez rad pozwoliły na zdobycie niezależnego potwierdzenia zasady względności.

Nie można spierać się, czy jest prawdziwą lub stosowną, a co najwyżej, czy jest ogólną i ścisłą⁵⁶.

Jak widać, rozważania wokół fizykalnego programu relatywistycznego zbiegły się u Witkowskiego z głębokimi refleksjami nad metodą fizyki, ten ostatni temat – ze względu na wagę i obszerność – wymaga jednak osobnego opracowania w przyszłości. Warto teraz spojrzeć na historyczne znaczenie refleksji Witkowskiego dla rozwoju filozofii przyrody w Krakowie.

5. Znaczenie Witkowskiego dla rozwoju filozofii przyrody

Sposób uprawiania filozofii przez Witkowskiego, który prześledziliśmy na podstawie jego prac związanych z eterem i STW, pozwala zaliczyć go z powodzeniem do grona filozofujących fizyków. Styl tej filozofii, wyrażający się zwłaszcza w rozważaniach wokół podstaw fizyki, bliski jest filozofii rozwijającej się równoległe w ośrodku lwowskim⁵⁷. Nie dziwi to – ze względu na fakt, że Witkowski wywodził się ze środowiska lwowskiego oraz utrzymywał kontakty z lwowskimi uczonymi. Warto również odnotować, że Loria – wychowanek Witkowskiego z czasów krakowskich – wniósł ważny wkład w rozwój filozoficznej refleksji nad fizyką we Lwowie. Widzimy zatem, jak trudno ustalić granicę między krakowską i lwowską filozofią przyrody – wydaje się więc, że przez postaci takie jak Witkowski i Loria bardziej uzasadnione jest mówienie o krakowsko-lwowskiej filozofii przyrody. Niestety trudno dziś wykazać zasięg wpływu filozoficznych poglądów Witkowskiego, ponieważ rzadko był on cytowany w kontekstach filozoficznych, zagadnienie to wymaga więc odrębnych, szczegółowych badań⁵⁸.

Witkowski po wieku jawi nam się nie tylko jako doskonały eksperymentator, ale również jako przenikliwy uczony, który potrafił zrozumieć i krytycznie ocenić głębokie podstawy fizyki. Poglądy filozoficzne związane były ściśle z uprawianą nauką, problemy filozoficzne wynajdywał w nauce, może być zatem uważany za jednego z prekursorów takiego stylu uprawiania filozofii na ziemiach polskich. Ważną rolę w filozoficznym namyśle Witkowskiego odgrywała oryginalna refleksja metodologiczna, która domaga się osobnego opracowania.

⁵⁶ Tamże, s. 9.

⁵⁷ Por. P. Polak, „Byłem Pana przeciwnikiem [Profesorze Einstein]...”. *Relatywistyczna rewolucja...*, dz. cyt., s. 16nn.

⁵⁸ Jedno z nielicznych odwołań do koncepcji Witkowskiego udało się odnaleźć w pracy: J. Mazurkiewicz, *Zjawiska psychiczne wobec jedności przyrody*, „Kosmos” 34 (1909), s. 210–238. Ślady wpływu Witkowskiego (jednakże bez cytowania) można odnaleźć natomiast w niektórych pracach krakowskiego filozofa M. Straszewskiego (zob. M. Straszewski, *Pomysły do syntezy...*, dz. cyt.).

Krakowski uczony dostrzegął również szerszy kontekst poruszanej problematyki: podejmując się popularyzacji fizyki, ukazywał równocześnie nowy obraz rzeczywistości przez nią tworzony. Władysław Natanson – doskonały fizyk teoretyk pracujący na Uniwersytecie Jagiellońskim wraz z Witkowskim – tak streścił poglądy swego wybitnego kolegi:

Witkowski obejmował wzrokiem horyzonty najszersze [...] ale myślał zawsze konkretnie; dlatego zapewne myślał jasno i trafnie⁵⁹.

Bibliografia

- A. Witkowski. „Eter”. *Streszczenie odczytu wygłoszonego w sekcji filozoficznej Towarzystwa przyrodniczego polskiego im. Kopernika w Krakowie*, „Przegląd Filozoficzny” 6 (1903), s. 346–347 [autor nieznany].
- Bażański S., *Powstawanie i wczesny odbiór szczególnej teorii względności*, „Postępy Fizyki” t. 56 (2005), s. 253–261, 262–268.
- Biegeleisen B., *Rozwój pojęcia ruchu w mechanice*, „Przegląd Filozoficzny” 4 (1901), s. 306–328; 5 (1902), s. 17–35 (nadbitka: *Rozwój pojęcia ruchu w mechanice*, Warszawa 1902).
- Dickstein S., *Wspomnienie o Augustcie Witkowskim*, „Wiadomości Matematyczne” 17 (1913), s. 189–193.
- Gorczyński W., rec. *Witkowski A. prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zasady Fizyki*, „Książka” (1905), nr 3, s. 92–94.
- Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, t. 1–3, red. M. Heller i in., Kraków–Tarnów 2007.
- Loria S., *August W. Witkowski*, nakł. własnym, druk. „Czasu”, Kraków 1913, ss. 17.
- Mazurkiewicz J., *Zjawiska psychiczne wobec jedności przyrody*, „Kosmos” 34 (1909), s. 210–238.
- Minkowski H., *Raum und Zeit*, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig und Berlin 1909.
- Natanson W., *Kilka słów wspomnienia o śp. Augustcie Witkowskim*, „Wiadomości Matematyczne” 17 (1913), s. 195–201.
- [*Nekrolog Augusta Witkowskiego*], „Ruch Filozoficzny” 3 (1913), s. 48b [autor nieznany].
- Patrząc ku młodości. Wspomnienia wychowanków Uniwersytetu Jagiellońskiego*, red. i wstęp K. Wyki, Kraków 1964.
- Polak P., *U źródeł krakowskiej filozofii przyrody*, „Studia z Filozofii Polskiej” 6 (2011), s. 135–153.
- Polak P., *„Byłem Pana przeciwnikiem [Profesorze Einstein]...”. Relatywistyczna rewolucja naukowa z perspektywy środowiska naukowo-filozoficznego przedwojennego Lwowa*, Kraków 2012.

⁵⁹ W. Natanson, *Kilka słów wspomnienia...*, dz. cyt., s. 199.

- Silberstein L., rec. Prof. Dr. A. Witkowski, *Eter. Wykład wygłoszony w auli Uniw. Jagiell. 13 lipca 1902 – W Krakowie, czcionkami drukarni „Czasu”. 1903. Str. 18*, „Przegląd Filozoficzny” 6 (1903), s. 482–484.
- Sprawozdanie sekcji filozoficznej krakowskiego Oddziału Towarzystwa przyrodników imienia Kopernika za rok 1900*, „Kosmos” 26 (1901), s. 66 [autor nieznany].
- Sprawozdanie sekcji filozoficznej krakowskiego Oddziału Towarzystwa przyrodników imienia Kopernika za rok 1902*, „Kosmos” 28 (1903), s. 214–215 [autor nieznany].
- Straszewski M., *Pomysły do syntezy*, „Przegląd Polski” t. 148 (1903), s. 439–461.
- Średniawa B., *Recepcja teorii względności w Polsce*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 30 (1985), nr 3–4, s. 555–584.
- Średniawa B., *Ewolucja pojęcia eteru i wczesny okres teorii względności w pracach fizyków krakowskich*, „Postępy Fizyki” 43 (1992), s. 33–45.
- Średniawa B., *Recepcja szczególnej i ogólnej teorii względności w Polsce*, [w:] *Recepcja w Polsce nowych kierunków i teorii naukowych*, red. Adam Strzałkowski, Kraków 2001, s. 223–243.
- Średniawa B., *Historia filozofii przyrody i fizyki w Uniwersytecie Jagiellońskim*, Warszawa 2001.
- Witkowski A., *O systemie miar używanych w nauce o elektryczności. (Wykład wstępny w Szkole Politechnicznej lwowskiej)*, „Kosmos” 6 (1881), s. 435–443.
- Witkowski A., *O nowszych poglądach w teorii światła*, „Kosmos” 12 (1887), s. 71–83.
- Witkowski A., *O falach elektrycznych (Z powodu wynalazku telegrafu bez drutów)*, „Kosmos” 24 (1899), s. 315–334.
- Witkowski A., *Uwagi o kilku ogólnych zasadach współczesnej fizyki*, „Kosmos” 26 (1901), s. 1–14.
- Witkowski A., *Eter*, „Przegląd Polski” t. 147 (1903), s. 312–323 (nadbitka: *Eter. Wykład wygłoszony w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 13-tym listopada 1902 r.*, druk. „Czasu”, Kraków 1903, ss. 18).
- Witkowski A., *Z filozofii nauk przyrodniczych. Eter*, „Przegląd Polski” t. 147 (1903), s. 312–323.
- Witkowski A., *O zasadzie względności*, „Rocznik Akademii Umiejętności w Krakowie” (1908/1909), s. 133–160 (nadbitka: A. Witkowski: *O zasadzie względności*, nakł. PAU, Kraków 1909).
- Witkowski A., *O wartości hipotez naukowych*, druk. C.K. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1911, ss. 16.
- Zakrzewski K., *O działalności naukowej śp. Augusta Witkowskiego*, „Wiadomości Matematyczne” 17 (1913), z. 5, s. 212–224.

August Witkowski's philosophical path towards relativistic physics

Witkowski appears to be not only a pronounced experimentalist but also an insightful scholar, who was able to understand and assess critically the deep foundations of physics. His philosophical views were linked tightly with the field he worked on. He was searching for philosophical problems in science. Then, he could be regarded as one of the first precursor of the philosophical style in the Polish context. An original methodological reflection played the important role in Witkowski's philosophical ideas which requires the additional study.

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

Znaczenie kategorii przyczynowości w rozumieniu rzeczywistości u Czesława Białobrzeskiego

W bieżącym roku obchodzimy sześćdziesiątą rocznicę śmierci fizyka, filozofa przyrody i przyrodoznawstwa Czesława Białobrzeskiego (1878–1953). Jest to okazja do przypomnienia wypracowanej przez niego ontologicznej interpretacji mikroświata, która, jak będziemy się starali wykazać w niniejszym artykule, jest nadal aktualna i poznawczo intrygująca. Białobrzeskiemu udało się wypracować naukowy obraz rzeczywistości odwołujący się do teorii fizyki współczesnej oraz elementów systemów filozofii m.in. Arystotelesa, Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Immanuela Kanta, Nicolaia Hartmanna¹.

Charakterystyczne i godne zauważenia jest podejście Białobrzeskiego do badań naukowych. W jego pracach dają się zauważyć wytrwałe i uporczywe, a zarazem przenikliwe analizy i szczegółowo rozwijane problemy fizyki współczesnej, aż do ukazania ich znaczenia filozoficznego. Białobrzeski badał świat dany w poznaniu empirycznym, wychodząc poza niego, sięgając głębiej do ontologii przyrody, gdzie odkrywając kategorie przyczynowości, celowości, ustrojowości, substancji, przestrzeni, czasu, opracowywał spójną koncepcję filozofii przyrody zawierającej w sobie zagadnienia metafizyczne.

¹ W niniejszym artykule pomijam wyjaśnienie problematyki naukowego obrazu rzeczywistości. Dla jednych obraz ten nie jest kształtowany przez jakąś wewnętrzną logikę, lecz stanowi wyraz intelektualnie panującej mody (M. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, [w:] *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 16–19), dla drugich jest wyrazem milcząco przyjmowanych i bezdyskusyjnie uznawanych przedzałożeń, stanowiących fundament istnienia danej kultury. Wiele z tych przedzałożeń ma charakter metafizyczny, ale również wśród nich znajdują się elementy dotyczące szeroko rozumianej metody badań naukowych. Dla celów niniejszych wywodów przyjąć należy, iż interpretacja formuł matematycznych współczesnych teorii fizycznych w połączeniu z określonymi terminami i koncepcjami filozoficznymi ukazuje określony, naukowy obraz świata. Obraz ten podlega jednak ciągłym zmianom i wpływa na odpowiednie rozumienie rzeczywistości.

1. Rozwój fizyki i przyrodoznawstwa a rozumienie rzeczywistości

Fizyka w początkowej fazie rozwoju bazowała na pojęciach zaczerpniętych z potocznego doświadczenia. W ten sposób został wytworzony zdroworozsądkowy obraz świata, noszący w filozofii nazwę naiwnego realizmu. Zdaniem Czesława Białobrzeskiego fizyka bierze za punkt wyjścia świat zdrowego rozsądku, w oparciu o który buduje odrębny, własny świat fizyczny. Pomiedzy światem naiwnym zdrowego rozsądku i światem naukowym fizyki istnieje różnica: pierwszy jest niezmienny, drugi ulega ciągłym przekształceniom².

W dziejach fizyki dokonuje się ciągłe przeobrażanie wizji świata. Obraz świata dany przez Arystotelesa, Archimedesesa i szkołę aleksandryjską pozostawał aktualny aż do XVI wieku, kiedy zaistniały sprzyjające warunki do rozwoju myśli w dziedzinie przyrodoznawstwa. W tym to okresie prace Galileusza, Christiaana Huygensa i Isaaca Newtona doprowadziły do powstania fizyki klasycznej. Newton, podając wzór ścisłego matematycznego ujęcia praw materii, dokonał tym samym przełomu w rozwoju przyrodoznawstwa. Matematyczny opis ruchu ciał niebieskich stał się tryumfem mechaniki Newtonowskiej. Wszystkie zjawiska przyrody nieożywionej usiłowano, aż do połowy XIX wieku, sprowadzić do ruchu mas pod wpływem sił wzajemnie działających na odległość. Dążeniem fizyki jest wyjaśnianie zjawisk przyrody zgodnie z prawami rozumu, co zdaniem Białobrzeskiego oznacza, iż w oparciu o doświadczenie świat fizyczny pozostaje konstrukcją naszego umysłu³.

Na podstawie praw mechaniki oraz dwóch zasad wykraczających poza nią: zasady zachowania energii i zasady jej rozpraszania, zdołano wytłumaczyć obszerny zakres zjawisk. Zawiodły jednak wszelkie próby wytłumaczenia za pomocą praw mechaniki Newtonowskiej własności eteru, zjawisk elektromagnetycznych, własności widm optycznych czy sił powinowactwa chemicznego. Okazało się, że nie należy w mechanice klasycznej szukać wyjaśnień wszystkich zjawisk fizycznych. Pojawiające się trudności w tłumaczeniu tych czy innych kategorii zjawisk nie deprecjonowały jednak ważności dotychczasowych twierdzeń naukowych. Przyjmuje się powszechnie, iż kryzys w nauce pojawia się z chwilą, gdy nowe odkrycia ujawniają wewnętrzne sprzeczności w tłumaczeniu tych obszarów doświadczenia, na których oparła się dana teoria naukowa⁴. Taki los spotkał fizykę klasyczną. Od końca XIX wieku do 1925 roku panował w dziedzinie fizyki kryzys jej mocy eksplanacyjnej. W związku z nowymi odkryciami doświadczalnymi

² C. Białobrzeski, *Fizyka przed pół wiekiem a dziś* (odczyt w Polskiej Akademii Nauk), Kraków 1950, s. 5.

³ Tamże, s. 9–10.

⁴ Tamże, s. 10.

ujawniły się sprzeczności w obowiązujących teoriach i wyłoniły się nowe rewolucyjne idee, które bezskutecznie usiłowano wyrazić przy pomocy powszechnie przyjmowanych pojęć naukowych.

Po roku 1925 powstała fizyka kwantowa, zbudowana przez Wernera Heisenberga, Paula Diraca i Erwina Schrödingera, która oparła się całkowicie na nowych fundamentach w rozumieniu świata fizycznego: świat fizyki oparty na mechanice kwantowej stał się daleko odbiegającym od świata zdrowego rozsądku. Niewątpliwie imponujący sukces myśli badawczej, przenikającej tajniki natury, został okupiony wyrzeczeniem się niewzruszonych przyzwyczajęń umysłu ludzkiego. W związku z tym powstały trudności w jednoznacznej interpretacji reguł wiążących równania matematyczne z danymi doświadczenia. Co więcej, mechanika kwantowa dokonała destrukcji świata potocznego doświadczenia, opartego całkowicie na wyobrażeniach przestrzennych. Fizycy początku XX wieku znaleźli się w całkowicie nowej sytuacji, stanęli w obliczu zagadnień, którymi zajmowała się filozofia. Carl Friedrich von Weizsäcker, Arthur Stanley Eddington, Louis de Broglie, Hans Reichenbach czy Dmitrij Iwanowicz Błochincew, wysuwając szereg kwestii filozoficznych, rozpoczęli tym samym współczesną filozofię fizyki. Weizsäcker i Eddington przyjęli stanowisko subiektywizmu w poznaniu fizykalnym. Eddington przyjął za subiektywne i aprioryczne nie tylko prawa podstawowe, lecz również stałe fizyczne; był przekonany, iż nie jest prawdą, jakoby Rutherford odkrył jądro atomowe, lecz je skonstruował. Z kolei dla Weizsäckera w analizach z zakresu mechaniki kwantowej w odróżnieniu od fizyki klasycznej wypowiedane są twierdzenia wyrażające równocześnie posiadane o nich wiadomości. Dla Reichenbacha, broniącego obiektywizmu w poznaniu fizykalnym, wszystkie twierdzenia mechaniki kwantowej mogą być wyrażone bez ustosunkowania się do nich obserwatora, a linia demarkacyjna między podmiotem a przedmiotem nie może być dowolnie przesuwana⁵.

Powyżej nakreślona problematyka, podejmowana przez współczesnych fizyków, należy do przyrodoznawstwa, co dla Białobrzskiego oznacza zajęcie się procesami poznawczymi w naukach przyrodniczych⁶. Procesy te opierają się na metodzie dedukcyjnej oraz indukcyjnej, które prowadzą do formułowania hipotez oraz konstrukcji syntetycznych i teoretycznych wiedzy o świecie. W ramach przyrodoznawstwa ważne pozostają kwestie metodologiczne, jak chociażby posłużenie się pojęciem faktu doświadczalnego, który jest ustalony dopiero w związku z przyjętą teorią. Ponadto uświadamiamy sobie również i to, że nawet najbardziej ustalone kategorie myślenia o przyrodzie, na przykład zasada przyczynowości,

⁵ C. Białobrzski, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, Warszawa 1984, s. 188–202; tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1964, 67, 69–77.

⁶ Tenże, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, dz. cyt., s. 364.

nie mogą być ostatecznie określone, czego dowiódł stan fizyki lat dwudziestych XX wieku. Powyższe kwestie mogą być stawiane i rozstrzygane w zakresie filozofii przyrody, zajmującej się metodologią, epistemologią i syntezą filozoficzną nauk przyrodniczych. W zasadzie tam, gdzie zatrzymują się badania prowadzone w ramach nauk szczegółowych, tam dopiero filozofia powinna podejmować swoje poszukiwania⁷. Przy czym Białobrzeski rozróżnia zadania, jakie są podejmowane przez filozofię i przez filozofię przyrody. Do zadań filozofii należy – poza uprawianiem etyki, logiki, teorii poznania itd. – dostarczanie ogólnego poglądu na całokształt rzeczywistości. Do tego celu pozyskiwane są rezultaty badań nauk szczegółowych, które są syntetyzowane w ramach filozofii przyrody. Co więcej, zdaniem Białobrzeskiego konfrontacja filozofii, a także religii, z naukami przyrodniczymi może dokonać się na terenie filozofii przyrody.

2. Problematyka uwarstwienia rzeczywistości

Czesław Białobrzeski wyróżnia trzy sfery rzeczywistości fizycznej: astronomiczną, makroskopową oraz atomową. Do sfery astronomicznej zalicza ciała niebieskie, których ruch jest opisywany przez mechanikę klasyczną. Przyjmuje się, iż ruchy tych ciał odbywają się pod wpływem siły powszechnego ciężenia, odwrotnie proporcjonalnej do kwadratu odległości między przyciągającymi się ciałami. Na początku XX wieku teoria względności Einsteina pozwoliła w sposób dokładniejszy opisać zjawiska zachodzące w sferze kosmicznej. Teoria ta zespoliła przestrzeń i czas w czterowymiarową ciągłą rozmaitość, której nieeuklidesowy charakter tłumaczy powszechne ciężenie materii.

Do sfery makroskopowej zostały zaliczone ciała występujące na Ziemi, które są dostępne naszemu zmysłowi dotyku. Te ciała są opisywane przez fizyków przy pomocy teorii sprężystości, hydrodynamiki, aerodynamiki oraz akustyki.

Do trzeciej sfery rzeczywistości fizycznej wlicza się zarówno cząstki elementarne, jak i atomy, które są niedostępne naszym zmysłom, a także naszej wyobraźni. Sferę atomową opisujemy, posługując się mechaniką kwantową. W zależności od dokonywanych obserwacji w świecie mikroskopowym jego elementy przejawiają się raz jako korpuskuły, innym razem jako fale: mówimy o tzw. dualizmie falowo-korpuskularnym świata atomowego⁸. Sfera atomowa stanowi grunt, na którym wznoszą się sfery makroskopowa i astronomiczna⁹.

⁷ Tamże, s. 364–370.

⁸ Analizę dualizmu falowo-korpuskularnego w ujęciu Białobrzeskiego przeprowadził T. Przybylski w artykule: *Dualizm falowo-korpuskularny w interpretacji Czesława Białobrzeskiego*, [w:] K. Klósak, *Z zagadnień filozofii przyrody i filozofii przyrodznawstwa*, t. I, Warszawa 1976, s. 53–79.

⁹ C. Białobrzeski, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, dz. cyt., s. 22.

Białobrzeski za podstawę rozróżnienia tych trzech sfer przyjął proces dialektyczny, jaki dokonuje się w rozwoju ścisłych pojęć o przyrodzie¹⁰. Autor, mówiąc o procesie dialektycznym, ma na uwadze konstrukcję syntetyczną, która jest przejściem od pojęć prostych do pojęć coraz bardziej złożonych, otrzymywanych przez zespolenie owych elementów. Pierwszym szczeblem syntezy jest połączenie w kinematyce pojęć czasu i przestrzeni w pojęcie ruchu. W dynamice wprowadza się pojęcie masy i siły, a na dalszym etapie procesu syntetycznego wytwarza się przez połączenie pojęcia ruchu i masy pojęcie pędu. Z połączenia pojęcia siły z drogą przebytą przez masę, na którą działa siła, powstaje pojęcie pracy. Z kolei zdolność układów przyrody do wykonania pracy jest wynikiem posiadanej przez nie energii. Następny etap syntezy łączy pojęcie energii i czasu, przez co powstaje hierarchicznie wyższe pojęcie akcji (działania), które jest iloczynem obu wymienionych wielkości. Pojęcie akcji zamyka budowę syntetyczną mechaniki klasycznej, której najogólniejszym wyrażeniem praw jest równanie o pochodnych cząstkowych Hamiltona-Jacobiego. Pojęcie akcji pozwala nam przejść do nowej mechaniki, zwanej kwantową lub falową. Według mechaniki kwantowej prawa zjawisk fizycznych w układach materialnych są zawarte w równaniach, których typ znalazł Schrödinger. Równanie Schrödingera jest równaniem różniczkowym o pochodnych cząstkowych drugiego rzędu. Z tej nowej mechaniki dają się wyprowadzić prawa klasyczne, jako przybliżone wyrazy wielu rzeczywistych relacji; jednak specyficzność świata atomowego nie pozwala na wy tłumaczenie zjawisk tego świata przy pomocy pojęć klasycznych. Powstaje trudność w zupełnym wyjaśnieniu natury syntezy dokonanej w mechanice kwantowej; wiąże się to z głębokim przeobrażeniem sposobu interpretacji zjawisk przyrody. Należy zwrócić uwagę, że równanie Schrödingera jest obrazem matematycznym całości ustroju fizycznego¹¹, do którego się stosuje. Zatem fizyka, będąc nauką przyrodniczą, musi zachować postulat naukowego myślenia, a więc niezależność od spekulacji metafizycznych. Obecnie przyjmuje się, że przedmiotem fizyki jest świat ciał istniejących niezależnie od umysłu poznającego. Jednak tak rozumiana niezależność została zakwestionowana przez takich fizyków jak chociażby Eddington czy Weizsäcker oraz przez niektóre doktryny filozoficzne, których najradykałniejszą postacią stał się subiektywny idealizm George'a Berkeleya.

Przyjęcie świata zewnętrznego niezależnego od poznającego umysłu stwarza poważne trudności w jego poznaniu. Poznając twardość, płynność, ciepło, zimno, barwę czy dźwięk, nie poznajemy tym samym świata zewnętrznego; te jakości są jedynie wynikiem oddziaływania tego świata na ludzką psychikę i w niej mają

¹⁰ Tenże, *Syntetyczny rozwój pojęć fizyki*, „Przegląd Filozoficzny” 40 (1937), s. 9.

¹¹ „Ustrój fizyczny” jest rozumiany przez Białobrzeskiego jako określona całość – atom, związek chemiczny, kryształ, żywy organizm itp.

swe siedlisko. Są one subiektywnymi skutkami oddziaływania na świadomość za pośrednictwem organów zmysłowych. W istocie rzeczy umysł nie jest zdolny do poznania świata zewnętrznego takiego, jakim jest sam w sobie, a jedynie poznaje zjawiska.

Odnośnie do istnienia świata zewnętrznego, niezależnego od poznającego umysłu, istnieje możliwość przyjęcia dwóch zasadniczych stanowisk epistemologicznych. Jednym z nich jest stanowisko fenomenalizmu Kanta, który ogranicza poznanie do zjawisk, uznając, iż rzeczy w sobie, chociaż istnieją, są całkowicie niedostępne ludzkiemu poznaniu. Odmiernym stanowiskiem jest postawa realizmu, głosząca możliwość poznania rzeczy w sobie.

Wśród stanowisk realizmu wyróżniamy m.in. realizm krytyczny i realizm naiwny. Zwolennicy realizmu naiwnego przypisują rzeczom zewnętrznym wszystkie jakości zmysłowe; jest to jednak postawa charakteryzująca umysłowość przednaukową. Natomiast zwolennicy realizmu krytycznego odrzucają częściowo lub całkowicie przypisywanie rzeczywistości jakości zmysłowych, nie rezygnują jednak z niepełnego poznania rzeczy w sobie. Czesław Białobrzewski opowiada się za przyjęciem realizmu krytycznego¹². Przyjmuje istnienie świata noumenalnego, rzeczy w sobie:

obok niego w umyśle ludzkim ukształtował się świat zdrowego rozsądku, który również jest realny, jako zespół wyobrażeń powiązanych elementarnymi kategoriami i opartych na bezpośrednich danych zmysłowych, jest on swoistym, nadzwyczaj uproszczonym i przez to przystosowanym do potrzeb biologicznych człowieka, odbiciem świata noumenalnego¹³.

Świat poznawany metodami naukowymi zajmuje pozycję pośrednią między obu powyżej wymienionymi światami. Jest to świat, który odsłania rzeczy przed zdrowym rozsądkiem; kresem tego procesu poznania będzie przyswojenie przez umysł świata noumenalnego¹⁴.

Wyróżnione trzy sfery rzeczywistości fizycznej Białobrzewski włącza w jedną warstwę rzeczywistości, mianowicie w warstwę fizykochemiczną ciał nieorganicznych. Oprócz tej warstwy rzeczywistości wyróżnia jeszcze warstwę organizmów żywych i warstwę psychiczną¹⁵. Ta ostatnia warstwa zdaniem Białobrzewskiego jest

¹² C. Białobrzewski, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, dz. cyt., s. 208.

¹³ Tamże, s. 219.

¹⁴ Tamże, s. 202.

¹⁵ Tamże, s. 351. Białobrzewski wyróżnia trzy warstwy rzeczywistości, a nie cztery, jak przyjmuje T. Przybylski w: *Dualizm falowo-korpuskularny w interpretacji Czesława Białobrzewskiego*, dz. cyt. Wyraźnie za trzema, a nie czterema warstwami rzeczywistości opowiedział się w odczycie zatytułowanym *Problem uwarstwienia rzeczywistości*, który miał miejsce w Komisji Filozoficznej PAU 15 marca 1951 roku.

przez wielu filozofów dzielona na dwie: warstwę psychiczną, do której zalicza się popędy, czucia oraz wszelkiego rodzaju funkcje wrażliwości, oraz warstwę duchową, obejmującą rozum, sumienie i wolę¹⁶.

Można zauważyć, iż Białobrzęski w monistycznym ujęciu rzeczywistości przyjmuje pluralizm składowych części posiadających różny stopień samodzielności. Twierdził, iż pomiędzy warstwą fizykochemiczną i organiczną zachodzi ciągłe przejście. Natomiast między warstwą organiczną i psychiczną jedynie w ograniczony sposób można mówić o ciągłym przejściu, przede wszystkim ze względu na brak wystarczającego materiału poznawczego¹⁷.

3. Kategoriale ujęcie rzeczywistości

Wyróżnianych przez Białobrzęskiego kategorii czasu, przestrzeni, substancji, przyczynowości, celowości i ustrojowości nie należy rozpatrywać jako rodzaj dialektycznego procesu, na wzór powstawania pojęć z zakresu fizyki. Analiza poszczególnych kategorii, zgodnie z ich rozumieniem przez naszego filozofa przyrody, ukazuje ich powiązanie z teoriami współczesnej fizyki.

Białobrzęski nie pojmuje kategorii tak jak je ujmował Kant, dla którego kategorie stanowią pewien rodzaj form umysłowych, jak aprioryczne pojęcia czyste go rozumu. Białobrzęski nadał kategoriom charakter ontologiczny, nadał im znaczenie realistyczne, traktując je jako formy tkwiące w naturze rzeczywistości. Był przekonany, że do zrozumienia samej natury rzeczywistości można dojść jedynie dzięki analizie wyróżnionych przez niego kategorii.

W analizach przyrodoznawczych największą pełnię bytu Białobrzęski przypisuje organizmom żywym. Za miarę pełności bytu, określonego tworu przyrody, przyjmuje bogactwo jego własności oraz zajmowany poziom w hierarchii wszystkich bytów¹⁸. Należy zauważyć, iż w zagadnieniach rozpatrywanych przez fizykę klasyczną nie było potrzeby wprowadzania do badania świata kategorii celowości. Większość przyrodników wyraża przekonanie, iż sam tylko związek przyczynowy, który w fizyce i chemii w zupełności określał bieg zjawisk przyrody, nie wystarcza jednak do zrozumienia celowości, do koordynacji funkcji organizmu, jego zdolności do samoregulacji oraz rozwoju z komórki jajowej. Cechą charakterystyczną

¹⁶ Rzeczywistość podzieloną na cztery warstwy przyjął m.in. Nicolai Hartmann. Warto w tym miejscu powołać się na Mieczysława Sawickiego (mającego wgląd w pozostawioną przez Białobrzęskiego dokumentację i notatki), iż w ostatnim okresie działalności naukowej dużo miejsca nasz filozof przyrody i przyrodoznawstwa poświęcał analizom dzieł Hartmanna, w szczególności jego koncepcji uwarstwienia rzeczywistości. Zob. M. Sawicki, *Cz. Białobrzęski jako filozof przyrody*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987, s. 233.

¹⁷ C. Białobrzęski, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, dz. cyt., s. 351–359.

¹⁸ Tamże, s. 222.

świata organicznego jest wyodrębnienie się w nim rozmaitych żywych indywidualności, w których części są podporządkowane całości. Podobna sytuacja jest dostrzegana przy zagadnieniach dotyczących świata atomowego, gdzie jądro atomowe złożone z protonów i neutronów czy cząsteczki utworzone przez atomy tworzą pewne odrębne całości. Jądro atomowe, atomy, cząsteczki chemiczne są jednak czymś więcej niż sumą swych części.

Kategoria celowości ma zastosowanie przede wszystkim w świecie organizmów żywych¹⁹. Ścisłe ujęcie celowości jest związane ze świadomym dążeniem do celu, dlatego nie można jej stosować do przyrody nieożywionej. Powyższe rozważania doprowadziły Białobrzeskiego do wyróżnienia kategorii ustrojowości, zajmującej pośrednie miejsce między przyczynowością i celowością. Zasada przyczynowości wymaga jedynie, aby stan układu wynikał ze stanu go poprzedzającego na mocy czy to konieczności, czy prawdopodobieństwa, natomiast nie nie mówi o tworzeniu się nadrzędnych całościowych układów o indywidualnym charakterze. Każdy ustrój jest nadrzędny w stosunku do swoich elementów, nie jest tylko ich sumą. Elementy wchodzące w skład jakiegokolwiek wyróżnionego ustroju częściowo zatracają swą indywidualność. Każdy ustrój jest syntezą ustrojów wchodzących w jego skład i odzwierciedla specyficzne kombinacje jego elementów. Kategoria ustrojowości jest odbiciem ogólnej dążności w przyrodzie do tworzenia i zachowania indywidualnych, wyodrębnionych ustrojów. Przykładowo cząstki elementarne łącząc się, tworzą jądra atomowe, a następnym szczeblem w hierarchii ustrojów stają się atomy, które łącząc się, tworzą różnorodne cząsteczki chemiczne, a te z kolei wkraczają w dostępny zmysłom świat kryształów, organizmów żywych i ciał astronomicznych²⁰.

Zdaniem Białobrzeskiego kategorie są narzędziem umysłu w poznawaniu rzeczywistości rozumianej jako byt realny. Podstawową formą bytu realnego jest stawanie się, a więc w rzeczywistości dokonuje się nieustanny proces zmian, który jest ujmowany przez kategorię czasowości.

Byty realne wyróżniają się swoją indywidualnością²¹. Należy przyjąć, że pomimo swego odosobnienia byty realne są ze sobą w mniejszym lub większym stopniu powiązane i razem tworzą wyższą całość. Owe indywidualia mogą być wiązane z kategorią przestrzeni, jednak przestrzeń nie jest konieczną formą realności, jak to ma miejsce w wyróżnieniu sfery psychicznej.

Obserwując procesy fizyczne zatopione w czasie i przestrzeni, które ulegają ciągłemu procesowi przemian, Białobrzeski dostrzega w nich swoistą jedynolitość i prawidłowość. Zauważa, że następujące po sobie zdarzenia są do siebie podob-

¹⁹ Tamże, s. 303.

²⁰ C. Białobrzeski, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 84.

²¹ Tenże, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, dz. cyt., s. 223.

ne, ale również, że występują pewnego rodzaju prawidłowości w następowaniu po sobie zdarzeń. W owej jednolitości procesu zmian można wyróżnić coś trwałego, względnie niezmiennego. W taki to właśnie sposób, na drodze zdrowego rozsądku, przyjmowane są określenia „rzecz” czy „przedmiot materialny”, które oznaczają trwałe składniki rzeczywistości. Nie można jednak przez pojęcie rzeczy ujmować wszystkiego, co trwa w niezmiennej postaci, np. periodycznego ruchu wahadła czy barwy jakiegoś przedmiotu, a to dlatego, że rzecz musi posiadać pewną samodzielność i niezależność, istnieć niejako dla siebie. Rzecz powinna się również cechować trwaniem w czasie i zajmować określone położenie w przestrzeni. Ze względu na to, że rzeczy są dostępne zmysłom, dane zmysłowe o rzeczach można uważać za splot własności związanych trwale w przestrzeni oraz czasie i poszukiwać dla tego splotu w przyrodzie niezmiennego podłoża. Białobrzeski, poszukując podłoża wszelkich bytów realnych, wyróżnił kategorię substancji, która jest jego zdaniem bezwzględnie samodzielna, niezależna i niezmienna²².

Białobrzeski przedstawił także filozoficzną interpretację niepodpadających pod zdrowy rozsądek i wyobraźnię zjawisk świata atomowego. Nasz fizyk był przekonany o rozwiązywalności zagadnienia dualizmu cząstek i promieniowania, aktu pomiaru, zasady nieoznaczoności Heisenberga, zakazu Pauliego czy zagadnienia rozpraszania energii. Omawiając zakaz Pauliego głoszący, że w danym atomie nie mogą istnieć dwa elektrony w tym samym stanie energetycznym, twierdził, iż wynika to z natury potencjalności, która jest, jak w wielu miejscach ją określa, osnową zjawisk materialnych.

4. Kategoria przyczynowości

W mechanice klasycznej zasada przyczynowości przyjmowana do wyjaśniania zjawisk makroświata nie wystarcza jednak do zrozumienia wszelkich rodzajów prawidłowości zachodzących w przyrodzie. Białobrzeski, przewyciężając tę trudność, uogólnia pojęcie przyczynowości w taki sposób, aby można było ująć całokształt zjawisk fizykochemicznych²³.

Przyczynowość, w pojęciu najogólniejszym oznacza, że istnienie określonego stanu w danej chwili jest warunkiem, że w chwili późniejszej nastąpi zmiana, czyli wytworzy się inny określony stan²⁴.

Przez termin „stan” Białobrzeski rozumie zespół danych doświadczalnych, które całkowicie określają własności rozpatrywanego przez nas układu material-

²² Tamże, s. 225.

²³ Tamże, s. 229.

²⁴ Tamże, s. 230.

nego oraz własności otoczenia, o ile wywiera ono wpływ na układ. Stan poprzedni układu określany jest jako przyczyna, a stan późniejszy jako skutek. Pojęciu przyczyny nadał Białobrzęski znaczenie ontologiczne. O ile prawom nie przysługuje realność poza rzeczami, do których się stosują (oderwanie ich od rzeczy powoduje stosowanie się praw do świata idealnego), o tyle przyczynę ze skutkiem łączy zawsze coś realnego, dlatego też przyczynowość dotyczy procesu zmian dokonujących się w przyrodzie, procesu powstawania w rzeczywistości. Przyczynowość widziana w takim świetle jest dynamicznym ujęciem przyrody.

Białobrzęski zastanawiał się nad tym, czy związek przyczynowy ma charakter konieczny. Rozwiązanie tego zagadnienia jest podobne do rozwiązania podanego przez Davida Hume'a, z tą tylko różnicą, że oprócz naszych myślowych dodatków, będących asocjacją wyobrażeń, przyjął podobieństwo owego związku do praw logicznych. Jest to jednak tylko podobieństwo, gdyż wniosek wynika w sposób oczywisty z przesłanki, a przyczyna z konieczności pociąga za sobą skutek. Należy wystrzegać się sprowadzania związku przyczynowego do procesu wnioskowania, pamiętając o tym, że proces wnioskowania stosuje się wyłącznie do sądów. Zdaniem Białobrzęskiego jedynie powołując się na metafizykę Hegla, u którego rzeczywistość jest procesem logicznego rozwoju myśli kosmicznej, można mówić o tożsamości wnioskowania z przyczynowością. Z kolei powołując się na logiczną zasadę racji dostatecznej – dotyczącej tego, że każdy sąd musi być wystarczająco uzasadniony – można zauważyć, iż podobnie w wyjaśnianiu przyrody szukamy przyczyn zachodzenia w niej określonych zjawisk. W tym przypadku mamy niewątpliwie bliższy związek między zasadą przyczynowości i zasadą logiczną racji dostatecznej. Można powiedzieć, że zasada przyczynowości dostarcza uzasadnienia dla naszych sądów o rzeczywistości, jest jakby zastosowaniem zasady racji dostatecznej do rzeczywistości. Należy jednak pamiętać, że przyczynowość u Białobrzęskiego jest kategorią realną, nie jest pod jakimkolwiek względem zasadą logiczną, toteż utożsamienie obu zasad jest wyrazem ich niezrozumienia.

Powracając do definicji podanej przez Białobrzęskiego, należy dodać, że podany w niej ów „inny stan” jest określony albo jednoznacznie (determinizm), albo wieloznacznie (indeterminizm). Owa wieloznaczność określenia przyczynowości oznacza, iż stan wytworzony należy do określonego zbioru stanów, z których każdy ma matematycznie jednoznacznie określone prawdopodobieństwo jego realizacji. Zdaniem Białobrzęskiego przyczynowość wieloznaczna jest czynna w aktach realnych, a owe zmiany stanu w czasie pomiędzy aktami są jednoznacznie określone przez równanie Schrödingera, przy czym nie jest konieczne, aby tak pojęta przyczynowość była łączona z jednoznacznie określonym skutkiem.

W przyczynowości jednoznacznej zmiana stanu układu zależy tylko od jego stanu w danej chwili, natomiast w przyczynowości wieloznacznej musimy

uwzględniać łącznie stany początkowe i końcowe badanego układu. Stanowi to zasadniczą różnicę w rozumieniu przyczynowości jednoznacznej i wieloznacznej²⁵.

4.1. Przyczynowość jednoznaczna

Przyczynowość jednoznaczna, inaczej nazywana determinizmem²⁶, określa zachodzenie ścisłej przyczynowości w zjawiskach podległych prawom fizyki klasycznej i statystycznej. Ta ścisła przyczynowość rozumiana jest jako jednoznaczne wynikanie skutku z przyczyny²⁷. Determinizm może być wyrażony także związkiem przyczynowym, który stosuje się do kolejno po sobie następujących zdarzeń²⁸. Białobrzeski przyjmuje, iż za przyczynę określonego stanu należy przyjąć zdarzenie, które bezpośrednio poprzedza skutek. Rodzi się w tym momencie problem owego bezpośredniego występowania skutku po przyczynie. Jeżeli przyczynę i skutek potraktować jako odległe od siebie, to trudno mówić o bezpośredniości, jedynie tylko w jakimś ograniczonym sensie można przyjąć pośredniość oddziaływania przyczyny na skutek. Zatem nie wydaje się nieuzasadnione przyjęcie bezpośredniości jako równoczesności, ale czy wówczas można mówić o przyczynie i skutku? Jeżeli nie możemy przyjąć, że przyczyna i skutek są od siebie oddalone w czasie i przestrzeni oraz że przyczyna i skutek są identyczne, to należy rozpatrywane akty uznać za realne zdarzenia trwające pewien czas, przy czym po zakończeniu jednego z nich, który jest przyczyną, następuje natychmiast drugie zdarzenie, będące skutkiem. Z powyższego rozważania można wysunąć postulat bezpośredniego stosunku czasowego między przyczyną a skutkiem. Przy takim rozumieniu związku przyczynowego upada kwestia działania na odległość. Fizyka dostarcza wystarczająco dużo dowodów na przyjęcie tego postulatu, np. wysłany komunikat radiowy wymaga czasu, aby od stacji nadawczej dotrzeć do aparatu odbiorczego. Czynność stacji nadawczej nie może być bezpośrednią przyczyną

²⁵ Tamże, s. 242–243.

²⁶ Termin „determinizm” pochodzi od łacińskiego słowa „determino”, co znaczy w języku polskim – „ograniczam”.

²⁷ C. Białobrzeski, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, dz. cyt., s. 295. Od czasów Galileusza zaczęła nabierać znaczenia tendencja do wyrażania praw fizyki w postaci ilościowej. Pod koniec XVIII wieku świat przedstawiał się fizykom jako niezmiernie skomplikowany i precyzyjny mechanizm. Zgodnie z poglądem mechanistycznym wszystko w świecie pozostaje raz na zawsze ustalone i musi się odbywać według obowiązujących stale i niezmiennie praw. Znając te prawa i stan świata w pewnej określonej chwili, można obliczyć bardzo dokładnie stan świata w dowolnej chwili w przyszłości. Pierre Simon de Laplace w XVIII wieku był pierwszym uczonym, który stwierdził, że jeżeli położenia i prędkości wszystkich ciał w pewnej chwili byłyby dane, to przyszłe zachowanie się wszystkich rzeczy w całym wszechświecie można by było określić raz na zawsze. Tryumfem mechaniki klasycznej był opis ruchu ciał niebieskich w oparciu o zasady klasycznej mechaniki Newtona.

²⁸ Tamże, s. 232.

odbioru komunikatu: oczywiście nie przeczy to pośredniemu oddziaływaniu stacji nadawczej na odbiornik radiowy. W fizyce nie jest znane takie oddziaływanie, które przenosiłoby się natychmiast w całą przestrzeń wszechświata. Dlatego przyjęty postulat, łącznie z przyjęciem skończonej prędkości rozchodzenia się oddziaływań fizycznych, prowadzi do wniosku, że działania w dal nie istnieją²⁹. Wobec tego bezpośrednia styczność między przyczyną i skutkiem istnieje nie tylko w czasie, ale także i w przestrzeni.

Białobrzeski z pojęciem przyczyny wiąże także cechę jednoczesności skutku i przyczyny, którą można krótko scharakteryzować: w tych samych warunkach dzieje się to samo. Znaczy to, że jeżeli wystąpi dana, określona przyczyna, to wywoła ona ściśle określony skutek. Białobrzeski zwraca uwagę na niemożność dokładnego ustalenia warunków odtwarzających dokładnie tę samą przyczynę, dlatego dokładne przewidywanie zjawisk jest nieosiągalne. Nie można badać zjawisk ściśle w takich samych pod każdym względem okolicznościach, które są warunkiem powtarzalności zjawisk. Za niepowtarzalnością zjawisk przemawia druga zasada termodynamiki, która mówi o istnieniu nieodwracalnych zjawisk w przyrodzie. W konsekwencji w przyrodzie nie można eksperymentalnie, z całkowitą dokładnością stwierdzić, że jednakowe przyczyny wywołują jednakowe skutki – na co zwracał uwagę już Marian Smoluchowski³⁰ – jedynie można przyjmować względne zachodzenie jednoznaczności skutku do przyczyny, relatywnie do dokładności dokonanych obserwacji.

Z jednoznacznością związku przyczynowego wiąże się postulat ciągłości tego związku³¹. W fizyce klasycznej twierdzi się, że w procesach przyrody panuje ciągłość. Bardzo małej modyfikacji przyczyny odpowiada bardzo mała zmiana skutku. Tak pojęta przyczynowość w fizyce jest wyrażana matematycznie przez równania różniczkowe. Zmienną niezależną w tych równaniach jest czas, co daje możliwość obliczania dla każdej chwili czasu charakterystycznych dla badanego układu wartości liczbowych wielkości fizycznych. Prawa te są wyrazem determinizmu w przyrodzie, który można sformułować następująco:

²⁹ Nie można zgodzić się z interpretacją przyczynowości jednoznacznej u Białobrzeskiego dokonaną przez Gennadija Swiecznikowa, który zaliczył tę koncepcję do koncepcji działania w dal: „działanie jednego ciała na drugie przekazywane jest na odległość momentalnie, bez jakiegokolwiek udziału dzielącego je ośrodka”, zob. G.A. Swiecznikow, *Przyczynowość i związek stanów w fizyce*, przekł. S. Amsterdamski, Warszawa 1964, s. 66.

³⁰ M. Smoluchowski, *O pojęciu przypadku i pochodzeniu praw probabilistycznych w fizyce*, tłum. B. J. Gawęcki, [w:] M. Smoluchowski, *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1956. Praca ta została ogłoszona już po śmierci Smoluchowskiego w „Die Naturwissenschaften” 17 (1918), pt. *Über den Begriff des Zufalls und den Ursprung der Wahrscheinlichkeitsgesetze in der Physik*.

³¹ C. Białobrzeski, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 80.

Stan obecny układu fizycznego, opisany wraz z pełnią warunków, którym podlega, determinuje jednoznacznie stany jego w dowolnej chwili czasu, czyli cały przebieg zmiany jego stanu³².

Jako przykład takich praw deterministycznych mogą posłużyć prawa ruchu Newtona, pozwalające określić stan układu dla dowolnej chwili, o ile są znane położenia i prędkości wszystkich części układu w jakiegokolwiek chwili, uważanej za początkową.

Białobrzęski przyjmuje zatem podobieństwo związku przyczynowego do zasady logicznej racji dostatecznej, wyróżniając jego konieczność i dynamiczność. Dalej, w związku przyczynowym występuje kolejność następujących po sobie zdarzeń, co wiąże się z postulatem bezpośredniego następstwa czasowego przyczyny i skutku; w związku przyczynowym mamy do czynienia z jednoznacznością (nieodwracalnością) przyczyny do skutku, a to wiąże się z postulatem ciągłości tego związku.

Chcąc dokładniej przeanalizować pojęcie przyczynowości jednoznacznej, nie wystarczy ograniczyć się do analizy tej przyczynowości jedynie w oparciu o determinizm mechanistyczny, lecz należy uwzględnić wyróżnioną przez Białobrzęskiego prawidłowość statystyczną występującą w mechanice statystycznej³³. Druga zasada termodynamiki stwierdza nieodwracalność biegu zjawisk w przyrodzie. Z kolei u podstaw praw ruchu Newtona przyjmuje się odwracalność zjawisk. Dla przezwyciężenia tej trudności w drugiej połowie XIX wieku zostały wprowadzone do nauki o cieple wyobrażenia atomistyczne, które ujęto prawami statystycznymi opartymi o rachunek prawdopodobieństwa. Z jednej strony analizy statystyczne pozwoliły przezwyciężyć niezgodność drugiej zasady termodynamiki z mechaniką klasyczną. Z drugiej strony, przyjmując błędy pomiarowe za nieuniknione elementy każdej obserwacji, można było głosić tezę o statystycznej naturze wszelkich procesów fizycznych. W myśl tej tezy jednoznaczność praw mechaniki jest nierealną idealizacją tych sytuacji, w których błędy obserwacji są znikomo małe w porównaniu z wielkościami mierzonymi. Oznacza to, że mechanika klasyczna stanowi teorię przybliżoną.

Opisując pierwiastki promieniotwórcze, należy zauważyć, że chociaż cała ilość danego pierwiastka promieniotwórczego w przeszłości jest zdeterminowana,

zachowanie się poszczególnych atomów, w każdej chwili nie jest zdeterminowane [...] ściśle znane jest tylko prawdopodobieństwo rozpadu każdego atomu w ciągu określonego czasu: tak uczy mechanika kwantowa. Prawidłowość roz-

³² Tenże, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, dz. cyt., s. 234.

³³ Białobrzęski w swoich pracach posługuje się pojęciem prawidłowości statystycznej, nie używa pojęcia determinizmu statystycznego.

patrywanego zjawiska rozpadu jest często statystyczna, oparta na prawie wielkich liczb teorii prawdopodobieństwa. Gdy mamy do czynienia z wielką ilością jednakowych atomów i znamy prawdopodobieństwo ich rozpadu, obliczymy nie tylko średnią ilość atomów, które rozpadają się w ciągu określonego czasu, lecz także wartość odstępstw od owej średniej ilości. Im większa jest ilość atomów, tym średnie odstępstwo będzie procentowo nieznaczne³⁴.

Statystyczne ujmowanie zjawisk jest zdaniem Białobrzeskiego dokładniejszym opisem niż opis dokonany przez mechanikę klasyczną. Dążymy zatem do uchwycenia z ograniczoną dokładnością prawidłowości zjawisk mnogościowych, przy jednoczesnym pomijaniu zjawisk jednostkowych. Ponieważ ogarnięcie jednocześnie wszystkich zdarzeń masowych jest nieosiągalne, zadowalamy się prawdopodobieństwem w przebiegu zjawisk, posługując się wartościami średnich wielkości fizycznych. Może się zdarzyć, że w danej chwili żadna średnia prędkość czy też średnia droga swobodna żadnej z cząsteczek nie będzie odpowiadać żadnej faktycznej prędkości czy drodze swobodnej cząsteczki.

W mechanice klasycznej kategorię przyczynowości jednoznacznej reprezentuje siła jako wielkość wyrażająca wpływ na ruch danego ciała przez ciała otaczające. W fizyce klasycznej dialektycznym przeciwieństwem siły, będącej czynnym elementem w świecie materii, jest bierna masa. Źródłem pojęcia siły jest antropologicznie ujęty wysiłek, pozwalający przezwyciężyć określony opór. Podobnie jak człowiek jest zdolny do oddziaływania na swoje otoczenie, podobnie jest ujmowana siła, która powoduje zachodzenie zmian w przyrodzie³⁵.

Warto dodać, iż definicja pojęcia siły w fizyce klasycznej zawarta jest w Newtonowskich prawach ruchu; definicja ta jednak nic nie mówi o właściwej naturze siły, oprócz tego, że siła jest przyczyną zmian pędu ciał, na które działa. W sile tak ujętej przez drugie prawo ruchu Newtona dopatrujemy się zrównania przyczyny i skutku; iloczyn masy i przyspieszenia, czyli zmiana pędu w stosunku do czasu, równa się działającej na masę sile. Z kolei opierając się na trzecim prawie Newtona, akcji i reakcji, wiemy, że siły działające między ciałami są wzajemne; nie można mówić o sile posiadanej przez jedno wyróżnione ciało.

Interpretacja siły mechanicznej nastęrcza dużo trudności, przykładowo w różnieniu sił kontaktowych i sił działających na odległość. W fizyce klasycznej następowało stopniowe wyeliminowanie sił działających na odległość i zastępowanie ich przez siły kontaktowe. Rozchodzenie się owych działań było zawsze łączone z jakimś ośrodkiem materialnym. W XIX wieku takim hipotetycznym ośrodkiem dla rozchodzenia się fal elektromagnetycznych był eter. Należy zaznaczyć, że przyjmując atomistyczny pogląd na materię, nie należy twierdzić, iż siły między ele-

³⁴ C. Białobrzeki, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, dz. cyt., s. 45–46.

³⁵ Tenże, *Syntetyczny rozwój pojęć fizyki*, dz. cyt., s. 10.

mentarnymi cząstkami powstają tylko przy zetknięciu się tych cząstek. W atomach między jądrami a elektronami działają siły coulombowskie, a w jądrach nukleony są powiązane siłami o bardzo krótkim zasięgu. Wymienione tu siły w różny sposób zależą od odległości i mają przynajmniej na pozór charakter sił działających na odległość. Czynione były także próby wyeliminowania pojęcia siły z zagadnień fizyki. W teorii względności udało się tego dokonać odnośnie do sił grawitacji, które zinterpretowano jako zmiany geometryczne czterowymiarowej rozmaitości przestrzeni-czasu, przez co znika działanie na odległość. Podobnej geometryzacji nie można dokonać w przypadku oddziaływania między nukleonami, atomami czy chemicznymi cząsteczkami. Mechanika kwantowa próbuje je tłumaczyć jako oddziaływania pozornie zachodzące na odległość. Dlatego pozornie, że pola falowe pośredniczą między tymi oddziaływaniami, bezpośrednio wywierając działanie na elementarne cząstki materii. Pomimo wielu prób nie można w zadowalający sposób wyjaśnić różnicy między siłami kontaktowymi i siłami działającymi na odległość.

Następną trudnością w interpretacji siły mechanicznej jest rozróżnienie sił: utajonej i czynnej. Zdaniem Białobrzeskiego siła czynna wyraża aktywność materii; natomiast nie tak łatwo określić siłę utajoną, czyli energię potencjalną. Energia jako wielkość fizyczna jest miarą zdolności danego układu materialnego do wykonywania pracy mechanicznej, przy czym energia potencjalna wyraża jedynie zdolność do wykonania pracy: jest ona jakby w stanie nieczynnym.

Poszukiwanie interpretacji pojęcia siły w mechanice klasycznej jest dwojakiego rodzaju. Po pierwsze siła musi mieć podłoże substancjalne, a więc byłaby własnością elementów materii, ale nie posiadałaby samodzielnego bytu, co oznacza, że nie mogłaby przechodzić z jednego ciała do drugiego. Doświadczenie z kolei wskazuje, że siły działające między dwoma ciałami są wzajemne, to znaczy, że siła jest realnym, aktywnym stosunkiem między co najmniej dwoma elementami materii. Po drugie, ujęcie siły prowadzi do dynamicznej teorii materii zapoczątkowanej przez Gottfrieda Leibniza i Rogera Boscovicha. Według tej teorii ciała istnieją dzięki ich oddziaływaniu na otoczenie. Ta aktywność jest wyrażona w mechanice pojęciem siły. Według tego ujęcia ciała są splotami sił, posiadającymi substancjalną trwałość. W pojęciu siły nie zawiera się cecha przestrzenności, dlatego przyjmuje się, że cząstki elementarne są nierozciągłymi ośrodkami sił. Rozciągłość materii jest zjawiskiem wtórnym, umożliwiającym uporządkowanie różnych ośrodków sił i ich wzajemnych zależności. Taki pogląd odpowiada dążności umysłu ludzkiego do jedności i prostoty w rozumieniu przyrody. Jednakże każde jednolite ujęcie rzeczywistości zawiera w sobie trudności w wyprowadzeniu z niej dużej rozmaitości zjawisk.

Siła, która odzwierciedla kategorię przyczynowości jednoznacznej, nie odznacza się jasnością, jednak wraz z pojęciami geometrycznymi i kinematycznymi

mi stanowi realny składnik praw fizycznych dostosowanych do makroskopowych zjawisk. Wobec tego pojęciu siły nie można odmówić znaczenia realnego, niezależnie od przemian, jakie dokonują się w fizyce³⁶. Zdaniem Białobrzeskiego przyczynowość i determinizm wkroczyły na teren fizyki wraz z pojęciem siły. O ile w przyrodzie mamy określony zespół mas i znane są siły między nimi działające, o tyle można przebieg zjawisk w przyrodzie określić jako zdeterminowany przez Newtonowskie prawa ruchu.

4.2. Przyczynowość wieloznaczna

Interpretacja formuł matematycznych mechaniki kwantowej precyzyjnie opisujących zjawiska mikroświata jednoznacznie ukazuje podleganie świata atomowego prawom prawdopodobieństwa. Świata, w którym nie rządzi konieczność i nie zachodzi przyczynowość jednoznaczna, ale wieloznaczna, przez Białobrzeskiego nazwana indeterministyczną. Panowanie probabilizmu w mikroświecie pozostaje w związku z podstawowym faktem dualizmu falowo-korpuskularnego materii. Emisja fotonów lub cząstek materialnych oraz ich rozpraszanie i absorpcja odbywają się w sposób nieciągły, natomiast ewolucja prawdopodobieństw tych realnych aktów jest ciągła, rządzi nią równanie falowe Schrödingera. Funkcja falowa, dająca się przedstawić jako wektor w abstrakcyjnej przestrzeni Hilberta o nieskończonej zazwyczaj liczbie wymiarów, stanowi podstawę do obliczenia prawdopodobieństwa rozmaitych wielkości charakteryzujących rozpatrywany układ atomowy i skutkiem tego jest ona obszarem matematycznych stanów układu. Aspekt falowy jest zatem związany ze stanami materii, a aspekt korpuskularny reprezentują jej substancjalne elementy.

Białobrzeski wyróżnia trzy rodzaje indeterminizmu: czasowy, pomiarowy i związany z zasadą nieoznaczoności Heisenberga³⁷. W indeterminizmie czasowym nie istnieje przyczyna, która sprawiłaby, że dany atom uległby rozpadowi w ściśle określonym czasie. Podobnie jak w przypadku przekształceń pierwiastków promieniotwórczych, tak i w przypadku emisji promieniowania przez tzw. atomy pobudzone nie można określić czasu emisji fotonu w konkretnie określonym atomie, jak również nie można przewidzieć, do którego stanu o niższej energii dany atom pobudzony przejdzie. Można natomiast obliczyć średni czas życia atomu w stanie wzbudzonym.

W mechanice kwantowej nie można dokładnie wyznaczyć dla danej cząstki elementarnej wielkości komplementarnych, m.in. położenia i pędu, czasu i ener-

³⁶ Tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 82.

³⁷ Tenże, *Podstawy poznaucze fizyki świata atomowego*, dz. cyt., s. 45–58; tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 57–60.

gii. Sprzężone wielkości są zdaniem Białobrzeskiego komplementarne w sposób analogiczny do komplementarności aspektu korpuskularnego i falowego materii i promieniowania. Z kolei indeterminizm pomiarowy występuje w chwili, gdy układ atomowy jest zaburzony przez pomiar, który doprowadza do tzw. redukcji paczki falowej. W akcie pomiaru zachodzi indeterminizm wyboru określonego stanu własnego³⁸. Akt ten jest w konflikcie z ciągłością ewolucji w czasie stanów układu według równania falowego. Na tej podstawie dają się wyróżnić dwa rodzaje zmian stanu układu atomowego: zmiany ciągłe odbywające się zgodnie z równaniem falowym oraz przyczynowo niezdeteminowane zmiany zachodzące w procesach pomiarowych. Zdaniem Białobrzeskiego funkcja stanu jest odbiciem obiektywnie istniejącej rzeczywistości – potencjalności. Tak jak realnym czynnikiem odpowiadającym kategorii przyczynowości deterministycznej jest siła, tak też potencjalność jest realnym czynnikiem odpowiadającym przyczynowości indeterministycznej. Potencjalność jest czynnikiem realnym, którego wyrazem jest aspekt falowy materii i promieniowania.

Zdaniem Białobrzeskiego w mechanice kwantowej zarówno aspekt falowy, jak i korpuskularny materii i promieniowania posiada byt realny: pierwszy w postaci potencjalności, drugi w postaci elementów substancjalnych, jakimi są cząstki elementarne. Oba rodzaje czy obie postacie bytu są w rzeczywistości ściśle ze sobą powiązane, przez co zostaje utrzymana jedność bytu, która jest jednością w różnorodności³⁹. Przykładowo struktura atomu, nazywana przez Białobrzeskiego „ustrojem atomowym”, jest uporządkowanym zbiorem elementów substancjalnych, a czynnikiem realnym determinującym to uporządkowanie oraz stan ustroju jest potencjalność, której przypisuje się osnowę realną procesów stawania się w przyrodzie nieożywionej. Matematycznym obrazem potencjalności jest funkcja falowa dająca się przedstawić jako wektor w przestrzeni Hilberta, co uniemożliwia wytworzenie przestrzennego i poglądowego wyobrażenia potencjalności, dlatego Białobrzeski traktuje ją jako rzeczywistość intensywną, nieprzestrzenną, nieposiadającą bezpośrednio cech ilościowych, w przeciwieństwie do siły newtonowskiej⁴⁰.

Warto dodać, że potencjalność zdaniem Białobrzeskiego jest także realną osnową kategorii ustrojowości, która zajmuje miejsce pośrednie między kategorią

³⁸ Warto podkreślić, że dla Białobrzeskiego proces pomiarowy niczym się nie różni od procesów naturalnie zachodzących w przyrodzie. Pomiar jest takim samym procesem zachodzącym w przyrodzie jak każdy inny, czyli odbywają się w nim nieustanne akty redukcji paczki falowej, akty determinacji potencjalności. Akty te zachodzą podczas wymiany energii oraz innych wielkości fizycznych między biorącymi w nich udział układami atomowymi, przy czym wymiana ta dokonuje się za pośrednictwem cząsteczek elementarnych.

³⁹ C. Białobrzeski, *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, dz. cyt., s. 246.

⁴⁰ Tamże, s. 246–248.

przyczynowości i celowości⁴¹. Świat nie jest równomierną mieszaniną elementów, lecz owe elementy są w nim połączone, tworząc odosobnione całości, czyli ustroje mające różny stopień samodzielności. Wszystkie ustroje są ustosunkowane hierarchicznie. Zdolne do samodzielnego istnienia ustroje prostsze, w odpowiednich warunkach łącząc się, wytwarzają ustroje wyższe o właściwościach nieposiadanych przez części składowe.

Wprowadzona do ontologicznej interpretacji mikroświata potencjalność daje możliwość obiektywnego traktowania aktu redukcji funkcji stanu i jest odbiciem obiektywnie istniejącej rzeczywistości. W akcie redukcji potencjalność na mocy przyczynowości wieloznacznej determinuje realizację jednego z możliwych wyników pomiaru. Akt determinacji potencjalności zachodzi podczas aktów wymiany energii oraz innych wielkości fizycznych między biorącymi w nich udział układami atomowymi.

Osnowę realną i ciągłą stawania się w przyrodzie stanowi potencjalność, która zawiera w sobie mnogość indywidualnych bytów jako nieprzestrzenną rozmaitość; czynność potencjalności znajduje wyraz w nieciągłych aktach wymiany między owymi bytami energii, pędu, momentu pędu i innych wielkości; te akty odbywają się za pośrednictwem elementarnych cząstek materii i promieniowania na tle utworzonych przez formy czasu i przestrzeni. Nieciągłości fizyki atomowej powstają tam, gdzie są dokonywane doświadczenia. Ten bardzo rozpowszechniony pogląd należy uzupełnić tym, że i Natura nieprzerwanie czyni tego rodzaju doświadczenia i na tym polega istotna treść jej bytu⁴².

* * *

Kategorie, na które zwraca uwagę Białobrzeski, służą do przedstawienia i filozoficznego zinterpretowania istniejącej rzeczywistości. Wbrew nowożytnemu empiryzmowi, nadającemu przyczynowości charakter epistemologiczny, Białobrzeski kategorii przyczynowości, jak i pozostałym kategoriom, nadaje znaczenie ontologiczne. Twierdzi, iż wymienione przez niego kategorie są własnościami rzeczy samych w sobie. Mając jednak przed sobą Białobrzeskiego interpretację ontologiczną świata, można zauważyć, iż brak w niej wyraźnego rozróżnienia analiz w płaszczyźnie fizycznej i filozoficznej. Brak wyraźnego, metodologicznego rozróżnienia owych płaszczyzn często powoduje zacieranie różnicy między nimi.

Białobrzeski pojęciu potencjalności nadaje swoistego rodzaju treść, która ma odzwierciedlać przyczynowość wieloznaczną, ale również konkretne zjawiska mikroświata. Nie można w ścisły i jednoznaczny sposób określić, czym jest owa po-

⁴¹ C. Białobrzeski, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 86–89.

⁴² Tamże, s. 91–92.

tencjalność. Z jednej strony jest realnie istniejącą w rzeczywistości możliwością, a z drugiej bytem realnym falowej struktury materii i promieniowania. A skoro jest bytem realnym, to w jaki sposób komplementarność potencjalności i elementarnych cząstek materii utrzymuje jedność bytu, o której mówi Białobrzeski.

Pomimo wielu niejasności i nieściśłości w ontologicznej interpretacji formuł matematycznych teorii współczesnej fizyki propozycję Białobrzeskiego należy uznać za interesującą próbę wyjścia poza płaszczyznę empiryczną w poznaniu głębszego jej znaczenia i w poszukiwaniu sensu istniejącej rzeczywistości. Wypracowany przez Białobrzeskiego naukowy obraz świata nadal stanowi oryginalną i dyskusyjną syntezę wyników nauk szczegółowych z podstawowymi zagadnieniami filozofii przyrody i filozofii nauki. Należy jednak zauważyć, iż przedstawiony przez Białobrzeskiego w pierwszej połowie XX wieku obraz świata wyłamywał się z pozytywistycznej przepaści dzielącej metafizykę i fizykę. Obecnie w dążeniu do głębszego zrozumienia rzeczywistości przewyciężenie uprzedzeń przed kreśleniem ogólnych obrazów rzeczywistości przez fizyków i filozofów stało się faktem dokonanym. Nie oznacza to, że zamilkły wszelkie dyskusje i spory naukowe dotyczące wiernego opisu rzeczywistości. Nadal aktualne pozostają dyskusje przyrodników, filozofów i teologów dążących do zrozumienia prawdy o rzeczywistości.

An importance of the causality category in the view of reality perceived by Czesław Białobrzeski's

At the beginning of the twentieth century discussions concerning determinism and indeterminism still remain current in modern philosophy of science. In the twentieth century, the laws of Newtonian mechanics could no longer play a part of the most general laws. In the second quarter of the twentieth century, attempts undertaken by Einstein and other physicists to construct a single theory of the field did not lead to the creation of a new, integral physical picture of the world.

This paper introduced views of Czesław Białobrzeski concerning philosophical views of the physics. Białobrzeski generalized his concept about categories as the essential connections of developing reality and the laws of the motion of nature.



ALEKSANDRA BULACZEK

Stefan Zachariasz Pawlicki jako inicjator recepcji darwinizmu w Polsce

Wprowadzenie

XIX wiek był w historii Polski przede wszystkim okresem walk o niepodległość, czemu towarzyszyły szybkie przemiany polityczne, społeczne oraz gospodarcze. Był to również czas kulturalnego i naukowego rozkwitu. Wraz z klęską powstań narodowych runęła nadzieja na odzyskanie niepodległości. Skoro walka nie przyniosła Polakom upragnionej wolności, filozofowie zaczęli pokładać nadzieję w historiozofii, snując marzenia o wyższości i posłannictwie narodu polskiego. Krytykowali przy tym bezduszną, zeświecczoną cywilizację, materializm i wszelkie objawy racjonalizmu w nauce. Pomimo utrudnień związanych z zaborami, a także kultywowania specyficznej, antynaturalistycznej filozofii, w Polsce zauważalne było również zainteresowanie naukami przyrodniczymi, w tym przede wszystkim problemami ewolucjonizmu. Jednym z filozofów, który uważnie śledził i komentował prace z zakresu teorii ewolucji głoszonej przez Karola Darwina, był ks. Stefan Pawlicki (1839–1916), który jako jeden z pierwszych w Polsce dokonał analizy i krytycznego przeglądu publikacji angielskiego naturalisty.

Wyniki badań Darwina nad powstawaniem gatunków i rozwojem życia na Ziemi były od momentu ich publikacji przedmiotem zacieklej dyskusji w nauce polskiej. I choć dziś już nie budzą tak poważnych kontrowersji, to w czasach, gdy ujrzęły światło dzienne, były tematem burzliwych naukowych debat. Również na ziemiach polskich prowadzono żywe dyskusje na temat teorii Darwina. W polskiej nauce, poza wyważonym stanowiskiem zajmowanym początkowo przez Pawlickiego, teoria ewolucji spotkała się zarówno z entuzjastycznym przyjęciem

(Józef Nusbaum, Henryk Hoyer), jak i zdecydowaną krytyką (ks. Franciszek Gabryl, ks. Kazimierz Wais)¹.

Jednym z pierwszych propagatorów teorii Darwina na ziemiach polskich był przyrodnik i lekarz Benedykt Dybowski. Objąwszy stanowisko profesora adiunkta w Szkole Głównej w Warszawie, Dybowski rozpoczął cykl wykładów z zoologii i anatomii porównawczej, podczas których zaznajamiał studentów z myślą angielskiego przyrodnika². Następcą Dybowskiego był August Wrześniowski, który wydatnie przyczynił się do upowszechnienia koncepcji Darwina. Co ciekawe, Pawlicki musiał słyszeć o wykładach Wrześniowskiego, na których szeroko omawiał tematykę ewolucyjną. W tych samych bowiem latach byli wykładowcami w Szkole Głównej: Pawlicki jako docent filozofii na Wydziale Filologiczno-Historycznym, a Wrześniowski jako profesor nadzwyczajny w Katedrze Zoologii. W swoich *Studjach nad darwinizmem* Pawlicki nie wspominał jednak o wykładach Wrześniowskiego. Jako pierwszego uczonego, który wykladał koncepcję Darwina, wymienił natomiast doktora Teodora Mateckiego³.

Pawlicki był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli polskiej filozofii przełomu XIX i XX wieku. Dał się poznać jako dobrze zapowiadający się naukowiec jeszcze podczas studiów na Uniwersytecie Wrocławskim, które przypieczętował dysertacją doktorską *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*. Rozprawa Pawlickiego o Schopenhauerze była jedną z najwcześniejszych prac poświęconych temu wybitnemu niemieckiemu myślicielowi. Nim jednak Pawlicki obronił dysertację, znalazł się w Rogalinie, gdzie był wychowawcą jedyne go syna hrabiego Rogera Raczyńskiego. Praca guwernera przyniosła mu wiele korzyści. Przede wszystkim poprawiła jego kiepską sytuację finansową, a ponadto zbliżyła go do kręgów polskiej arystokracji. Co więcej, hrabia Raczyński nakłonił Pawlickiego do gruntownych badań w dziedzinie filozofii (początkowo bowiem Pawlicki studiował filologię klasyczną i jej poświęcał najwięcej uwagi).

Po habilitacji obronionej w 1866 roku w warszawskiej Szkole Głównej na podstawie rozprawy *Szkoła Eleatów* Pawlicki przez dwa lata prowadził tam wykłady z historii filozofii greckiej i średniowiecznej. Po zrusyfikowaniu Szkoły Głównej musiał zrezygnować z posady nauczyciela akademickiego. Powodem, dla którego nie mógł dalej piastować stanowiska wykładowcy filozofii, była niewystarczająca znajomość języka rosyjskiego. W rozmowie z ministrem oświecenia

¹ Więcej na temat recepcji darwinizmu w Polsce pisał Z. Kępa w artykule *Recepcja darwinizmu na ziemiach polskich w latach od 1859 do 1884*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” nr XVIII (1996), s. 29–51 oraz L. Kuźnicki w artykule *Recepcja darwinizmu na ziemiach polskich w latach 1860–1881*, „Kosmos. Problemy Nauk Biologicznych” nr 3–4 (2009), s. 279–285.

² Por. L. Kuźnicki, *Recepcja darwinizmu...*, dz. cyt., s. 280.

³ Zob. S. Pawlicki, *Studyja nad darwinizmem*, Kraków 1875, s. 9.

hrabią Dymitrem Tołstojem Pawlicki usłyszał, iż ten „nie widzi możliwości zamianowania go profesorem w nowym uniwersytecie. Gdyby bowiem szło o katedrę fizyki lub matematyki, gotów uwierzyć, że przez kilka lat nauczy się dostatecznie po rosyjsku, ale z filozofią ma się rzecz inaczej”⁴. Niezrażony zaistniałą sytuacją Pawlicki wyjechał w Poznańskie, do majątku hrabiego Cezarego Platara, z którym pozostawał w przyjaznych stosunkach. W domu hrabiego z lektury dziennika „Czas” dowiedział się o entuzjastycznie przyjmowanych przez wiernych kazaniach głoszonych przez ks. Piotra Semenenkę. Hrabia Plater, dostrzegając zainteresowanie Pawlickiego „szczytnymi myślami” propagowanymi przez Semenenkę i współtworzony przez niego zakon zmartwychwstańców, namówił swego gościa, by przedłużył pobyt w jego posiadłości, gdyż za dni kilka miał go odwiedzić ten „człowiek niepospolity i stary jego przyjaciel”⁵.

Spotkanie Pawlickiego z Semenenką otworło nowy rozdział w życiu młodego filozofa. Szukając inspiracji u katolickiego teologa, poprosił go, by ten poświęcał mu dziennie choć godzinę na wspólne rozmowy. Semenenko przystał na propozycję, co dało początek uczonym dyskusjom, w trakcie których Pawlicki zdobywał wiedzę o rodzących się na Zachodzie systemach filozoficznych.

W miarę jak zacieśniały się intelektualne więzi między Pawlickim a słynnym kaznodzieją, rozwiewały się wątpliwości, jakie młody filozof żywił dotąd wobec religii. Podążając śladami swego mentora, pisał za Semenenką: „Nie można jednak filozofii uprawiać bez dwóch rzeczy: bez teologii i bez wprowadzenia jej we własne życie. Filozof musi przedewszystkiem żyć filozoficznie, a to możebne jest tylko, gdy się praktykuje etykę chrześcijańską”⁶. Pozostając pod wrażeniem rozmów toczonych z Piotrem Semenenką, Pawlicki obiecał mu, iż pojawi się w Rzymie, by podjąć nowe studia filozoficzne. Od tej pory jego koleje życia zostają ściśle związane z zakonem zmartwychwstańców, których nauki uzna za integralną część własnej działalności teoretycznej⁷.

Po przybyciu do Włoch Pawlicki oddał się studiom z zakresu filozofii chrześcijańskiej i teologii w słynnym Collegium Romanum. Od tego momentu dał się poznać jako zagorzały uczestnik polemik, jakie Kościół katolicki toczył ze zwolennikami odkryć w dziedzinie nauk przyrodniczych. Czesław Głombik trafnie zauważył, iż „o ile Semenenko spełniał w zgromadzeniu rolę ideologa, tak Pawlicki dał się poznać jako najlepszy realizator programu działania zmartwychwstańców w zakresie prac naukowych. Rzecz jasna, że nie mogło to pozostać bez wpływu

⁴ S. Pawlicki, *Moje pierwsze spotkanie się z O. Piotrem Semenenką*, „Prąd” 10 (1913), s. 316.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 317.

⁷ Por. C. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973, s. 163.

na jego stanowisko filozoficzne – filozofia Pawlickiego stała się odtąd funkcją religijnie urobionej świadomości i z pozycji jawnie katolickich weszła w krąg dziewiętnastowiecznych walk światopoglądowych, próbując bronić wartości, których zagrożenie widziano w postępach kultury laickiej, w materializmie oraz w ruchu socjalistycznym tego czasu”⁸.

Zbigniew Kępa stwierdził natomiast, iż podczas pobytu w Rzymie Pawlicki „śledził polemikę wywołaną wokół teorii ewolucji. Zwracał uwagę na zabiegi materialistów, którzy z dzieł Darwina czerpali argumenty na rzecz swojej wizji świata. Obserwował, jak zideologizowana nowa teoria stawała się dla niech orężem do walki z Kościołem, z chrześcijańską moralnością oraz z istniejącym porządkiem społecznym”⁹.

W swych publikacjach Pawlicki dawał wyraz nie tylko swym filozoficznym przekonaniom, ale także dał się poznać jako żarliwy oponent wszystkich poglądów godzących w naukę katolicką. Przede wszystkim obcy był mu ewolucjonizm propagowany przez większość dziewiętnastowiecznych naukowców. W licznych artykułach Pawlicki przeprowadzał dogłębną krytykę materialistycznych tendencji w naukach przyrodniczych, które co prawda przedstawiały świat jako jednolity i harmonijny, ale rządzone przez bezwzględny i bezrozumny mechanizm przyrodniczy – dobór naturalny.

Pawlickiego umiarkowany dystans do teorii Darwina i jego zwolenników

Stanowisko, jakie prezentował Pawlicki jeszcze w 1870 roku wobec poglądów Darwina i jego teorii ewolucji gatunków, zdecydowanie różniło się od tego, które przyjął w roku 1875. W pracy *Materyalizm wobec nauki* z roku 1870 Pawlicki opisywał angielskiego przyrodnika jako „skromnego zoologa, o którym nikt wtedy nie przypuszczał, że imię Jego za lat dwadzieścia stanie się jednym z najślawniejszych w świecie naukowym”¹⁰. Pochwalał jego skrupulatność, pracowitość i zamiłowanie do nauk przyrodniczych:

Nie naśladowując uczonych, którzy każdą hipotezę, ledwo zabłyśła w ich głowie, wyprawiają czem prędzej w podróż w licznym orszaku dźwięcznych frazesów; ociosował długo i starannie każdy kamień, przymierzał go wielokrotnie z każdej

⁸ Tamże, s. 155–156.

⁹ Z. Kępa, *Ks. Stefana Pawlickiego studium przyrody*, „Studia Warmińskie” XXXVII (2000), s. 436.

¹⁰ S. Pawlicki, *Materyalizm wobec nauki*, „Przegląd Polski” z. VIII (1870), s. 213.

strony, zanim przystąpił do samej budowy. A miała to być budowa nie lada, obejmująca dwa nieprzejrane państwa roślin i zwierząt¹¹.

Aby podkreślić trud pracy Darwina, Pawlicki w obszernym fragmencie przywołał jego wieloletnie obserwacje nad działaniem doboru sztucznego gołębi hodowlanych. Obserwacje te były niezwykle ważne, gdyż stanowiły zaczątek sformułowania jego teorii ewolucji. W *Materyalizmie wobec nauki* Pawlicki tak oto pisał o pracy angielskiego naukowca:

Żeby choć na jednym szczególe okazać, jak mozolne są studia naturalisty, ile czasu pochłaniają i nakładów, wspomnę, że same gołębie Darwinowi lat kilka zabrały. Mamy dzisiaj już kilkaset odmian i gatunków gołębiego rodu, a z każdym prawie rokiem, przez sztuczne krzyżowanie przybывают nowe. Szczególnie Anglia, mistrzyni sztucznego udoskonalenia ras, bogatą jest w amatorów gołębi, liczne tam kluby zajmują się wyłącznie ich hodowaniem. [...] Darwin postanowił sprawę całą zgłębić aż do dna. Zebrawszy wszystko, cokolwiek o gołębiach napisano, wszystkie rysunki, jakie z nich zdejmowano, zaczynając od epoki najdawniejszych Faraonów i królów Niniwy, sprowadziwszy nareście wypchane lub żywe egzemplarze wszystkich dzisiaj istniejących gatunków, nawet z Persyi i Indyi, nie poprzestał na tem. Wpisał się do dwóch najliczniejszych klubów gołębic w Londynie, a o ile czas jego i fundusze zezwalały, wspólnie z najświetniejszymi znawcami zakładał gołębniki i starannie ich mieszkańców pielęgnował. Po kilkoletnich badaniach tego rodzaju doszedł do stanowczego rezultatu, że jedność wszelkich gołębic odmian i wspólne ich pochodzenie od siniaka (gołębia dzikiego) nie ulega żadnej wątpliwości, i że te wszystkie nieskończone wariacje, na którychby umysł pochopny nie wiedzieć jakie tworzył systemata, są w końcu tylko skutkiem różnicy klimatu, pożywienia i owocem krzyżowania¹².

Przywołanie przez Pawlickiego szczegółów pracy Darwina podkreślało uznanie, jakim polski uczoney darzył angielskiego przyrodnika oraz wyniki jego badań. Po szeregu pochwał pod adresem brytyjskiego naturalisty Pawlicki przeszedł do oceny jego fundamentalnego dzieła, *O powstawaniu gatunków*. Warto zauważyć, że Pawlicki przetłumaczył tytuł książki jako *O początku rodzajów*. Tytuł *O powstawaniu gatunków* zaczął funkcjonować od roku 1873, kiedy to polski lekarz Wacław Mayzel z inicjatywy czasopisma „Niwa” rozpoczął tłumaczenie książki Darwina¹³. Pawlicki wyłożył swoje poglądy na temat Darwina i jego dzieła jednak już w roku 1870, a więc trzy lata przed ukazaniem się tłumaczenia autorstwa Mayzela. Czysto naukowy, choć wyłożony w sposób przejrzysty przedmiot

¹¹ Tamże, s. 214.

¹² Tamże, s. 214–215.

¹³ Tłumaczenie Wacława Mayzela ukazujące się na łamach pisma „Niwa” nie zostało ukończone z powodu problemów finansowych czasopisma. Zob. L. Kuźnicki, *Recepcja darwinizmu...*, dz. cyt., s. 281.

Darwinowskiej rozprawy wywołał lawinę dyskusji i polemik toczących się po obu stronach Atlantyku. Jednak – jak relacjonował Pawlicki – w Polsce, „gdzie dla wyjątkowego położenia naszego, wybór umysłów przedewszystkiem zajmuje się przyszłością lub przeszłością narodu, a zawsze w sferach bardziej oderwanych, bardziej imaginacją i uczuciem zasilanych, niż ścisłą obserwacją”¹⁴, długo nie pojmowano, dlaczego rozprawa nieporuszająca przekonań religijnych mogła wywołać w świecie tak ożywioną dyskusję. Pawlicki, pisząc o umysłach zajmujących się jedynie przyszłością lub przeszłością narodu, a stroniących od czysto naukowych rozważań, miał z pewnością na myśli polskich mesjanistów, których poglądy filozoficzne koncentrowały się na tworzeniu spekulatywnych systemów metafizycznych, a nie na rozważaniach nad filozofią przyrody czy nauki.

Co prawda w *Materyalizmie wobec nauki* polski filozof nad wyraz pochlebnie wypowiadał się o Darwinie i jego wieloletnich studiach przyrodniczych, jednak w tym samym artykule bardziej umiarkowany, a nawet krytyczny sąd wydał o samym dziele angielskiego badacza. Jak pisał, „książka ta poruszyła głęboko cały świat uczony”¹⁵, jednakże sam autor niepotrzebnie „domieszał, pomimo tak wieloletniej pracy, do niewątpliwych prawd wiele bezzasadnych hipotez; i zasłaniając je znaczeniem swego imienia, otworzył szerokie wrota najdzikszym twierdzeniom, najzuchwalszym dedukcyom”¹⁶.

Pawlicki uznawał działanie czynników środowiskowych („żywiołów”) oraz dziedziczności jako zespołu procesów mających wpływ na rozwój osobniczy organizmów potomnych. Co więcej, zgadzał się z podstawowym założeniem Darwinowskiej teorii ewolucji, a mianowicie z walką o byt, o której pisał następująco:

W dwóch tylko słowach zamyka się cała ekonomia przyrody, najwyższe prawo jej życia i rozwoju. Każde stworzenie żyje kosztem wszystkich innych. [...] Każdy rodzaj w świecie, zwierzęcy lub roślinny, żyje kosztem innych, a nawet jednostki tegoż rodzaju, żyją choć bezwiednie jedna kosztem drugiej¹⁷.

Pawlicki zgadzał się z Darwinem, iż walka w królestwie roślin i zwierząt wynika z szybkości i łatwości, z jaką wszystkie stworzenia się mnożą i mnożyłyby się w nieskończoność, gdyby nie były ograniczone przestrzenią i pokarmem. O te właśnie ograniczone zasoby toczą nieustanną walkę. To właśnie ich zdobycie gwarantuje możliwość przetrwania, a przegrany ginie. Walka ta, jak pisał Pawlicki, jest „powszechna między obcymi, lecz i między swoimi najczęściej głucha, bez jęków i skomleń, ale tem zaciętsza”¹⁸. Walka o byt toczy się pomiędzy populacja-

¹⁴ S. Pawlicki, *Materyalizm...*, dz. cyt., s. 217.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 224.

¹⁸ Tamże.

mi i osobnikami jednego gatunku, a równocześnie pomiędzy populacjami różnych gatunków. Różne czynniki wpływają na ich selektywne wymieranie. Liczebność populacji może być zredukowana między innymi przez brak organizmów służących za pokarm lub wysoką temperaturę. Czynniki te są zarazem czynnikami walki o przetrwanie – wymrą osobniki słabsze, gorzej przystosowane, te zaś, które z walki wyszły zwycięsko, „wydadzą podług prawa dziedziczności potomstwo, w którym z każdą nową generacją przymiot rodziców coraz więcej się uwydatni”¹⁹. Jeszcze raz należy zatem podkreślić, iż Pawlicki nie odrzucał podstawowych tez wysuwanych przez Darwinowską teorię ewolucji. Uczony przychylił się do założeń stanowiących jej trzon, a samego ich twórcę nazywał nawet wzniośle Kopernikiem lub Keplerem świata organicznego²⁰.

Pawlicki słusznie oddał hołd zasługom Darwina, jednak nie omieszkał zaznaczyć przy tym słabych stron jego systemu. Jak pisał: „Gdyby autor był poprzestał na bogatych, często uderzających trafnością swoją spostrzeżeniach, byłby się dobrze zasłużył nauce. Niestety uległ pokusie postawienia kilku hipotez ogólnych”²¹. Wedle Pawlickiego Darwin nie zachował uczonego umiaru, bo i geniusz ma swoje granice, które, gdy się je przekracza, prowadzą na manowce. Tym zgubnym elementem dla Darwinowskiej teorii ewolucji miało być odrzucenie bariery dzielącej od siebie poszczególne rodzaje. Jak podkreślał Pawlicki, Darwin znaczną część wniosków formułował na podstawie obserwacji roślin uprawnych i zwierząt domowych. Spostrzeżenia dotyczące zmienności ras domowych miały doprowadzić go do konkluzji, iż podobne powstawanie i przeobrażanie się ma miejsce wśród ras dzikich.

Przemiany w gatunkach psa domowego mogą wytłumaczyć istnienie rozmaitych gatunków wilków lub lisów; można prawa dostrzeżone w rozwoju pierwszych przenosić z pewnemi zastrzeżeniami na drugie. Wszystko to choć nie zawsze będzie prawdą, będzie przynajmniej logicznem i dozwolonym²²

– czytamy w *Materyalizmie wobec nauki*. Pawlicki dodaje jednak, że gdyby chcieć zastosować te same prawa do wspólnego pochodzenia dwóch odrębnych rodzajów, na przykład wilka i niedźwiedzia – jak to czynił Darwin – sama podstawa porównania „usunęłaby nam się z pod nóg i zostalibyśmy zawieszani w powietrzu”²³. Polski filozof zauważał, że tak jak łatwo o dzieci dwóch ras jednego rodzaju (tzw. mieszańce), tak potomstwo dwóch odmiennych rodzajów (hybrydy) jest czymś niezwykle rzadko spotykanym. I nawet jeśli w akcie krzyżowania rodzajów

¹⁹ Tamże, s. 226.

²⁰ Por. tamże, s. 224.

²¹ Tamże, s. 227.

²² Tamże.

²³ Tamże.

pozyska się potomstwo (na przykład muła, który jest wynikiem „regularnej hybrydacji”), to i tak nacechowane jest ono bezpłodnością. Zdaniem Pawlickiego dwa znamiona, po których można odróżnić mieszańca od hybrydy, to płodność i bezpłodność. W obrębie jednego rodzaju reprodukcja osobników jest rzeczą łatwą, dającą początek nowym rasom, lecz ilekroć jakiś osobnik „usiłuje przedrzeć się poza granice swego rodzaju do rodzaju obcego, napotyka tamę nieprzebytą, zupełną niepłodność lub powrót do formy pierwotnej”²⁴. Zdaniem Pawlickiego Darwin popełnił ogromny błąd, chcąc wyrugować linię demarkacyjną między rodzajami. Tym samym nie zgadzał się z hipotezą angielskiego przyrodnika, jakoby „wszystkie formy życia organicznego, jakie kiedykolwiek istniały na Ziemi, pochodziły od jakiejś formy pierwotnej”. Bo skoro – jak argumentował Pawlicki – odmienne rodzaje nie mogą się między sobą krzyżować, zatem nie mogą być odroślami jednego szczepu. Jednak to, co Darwin uznawał jedynie za hipotezę, uczniowie jego uznali za dogmat. Narodził się tym samym darwinizm, nauka „zuchwała i bezwstydną”²⁵, która

początek życia na ziemi tłumaczy za pomocą „środków kreacyjnych” *centres de création*, a początek człowieka za pomocą selekcji naturalnej jeżeli nie z małpy, to z jakiejś pośredniej istoty między małpą a człowiekiem²⁶.

Pawlicki w pełnych ironii frazach starał się obnażyć nieudolność argumentacji stosowanej przez darwinistów, zarzucając jej oparcie jedynie na szeregu domniemań:

Któż nie widzi, że wszystkie te przypuszczenia opierają się na słówku może – dawniej było inaczej! może; dawniej organizmy rodzajów więcej do siebie były zbliżone! może; i tak dalej bez końca szereg samych hipotez i wątpliwości. W nauce one nic nie znaczą, szczególnie wobec faktów przeciwnych²⁷.

Wedle Pawlickiego darwinizm, który niewiele miał wspólnego z myślą Karola Darwina, był „najmodniejszą bronią niedowiarków”, choć sam mistrz daleki był od materializmu i głęboko wierzył w Opatrzność i Stwórcę. Jak pisał Pawlicki, wyznawcy darwinizmu „poważną togą wielkiego uczonego chcą zakryć swe zużyte, wyszarżane, komedianckie odzienie. Jak dotąd, nie źle im się wiedzie w tej maskaradzie. Gawiedź zwabiona nowością biegnie, słucha, a choć nie wiele rozumie, klaszcze zapamiętale, i w Niemczech, Szwajcaryi, a teraz w Wiedniu gotuje owym apostołom tryumfy”²⁸.

²⁴ Tamże, s. 233.

²⁵ Tamże, s. 227.

²⁶ Tamże, s. 229.

²⁷ Tamże, s. 233.

²⁸ Tamże, s. 235.

To, co najbardziej jednak uderza Pawlickiego w poglądach darwinistów, to zanegowanie dowodów kosmologicznego i teleologicznego na rzecz istnienia Boga. Zwłaszcza na ten drugi – pisał Pawlicki – materialści wylali swoją żółć. Wedle dowodu teleologicznego świat jest tworem harmonijnym i racjonalnie uporządkowanym, a zatem za jego dziełem musi stać inteligentny Sprawca. „Plan i zamiar wszelki – pisał polski filozof – jest dziełem rozumnej istoty, a ponieważ całość świata nosi na sobie piętno wielkiego planu, ergo wielka inteligencja musi być sprawczynią świata”²⁹. W innym fragmencie Pawlicki pisał, że ci, którzy nie wstydzą się wyrazu „Stwórca”, twierdzą, że zanim świat został stworzony, musiał istnieć gotowy plan, podług którego wszystko powstało. Podobnie rzeźbiarz nosi w głowie gotowy obraz posągu, nim zamierza go wyciosać. Nawet gdy ów posąg jest dziełem niedokończonym, to i tak oddaje on myśl artysty. Analogicznie świat oraz wszelkie istoty oddają najwyższą mądrość Stwórcy, bowiem wyrażają jakąś odwieczną ideę, jakąś największą myśl. I jak cały organizm ma swój cel ostateczny w idei, dla której został stworzony, tak każda jego część dopomaga w spełnieniu celu całości, dla którego została zaprojektowana. „Jeżeli Stwórca np. zamierzał stworzenie zwierzęcia obdarzonego pięciu zmysłami, niechybnie zaopatrzył je w potrzebne organa, zatem i w oczy. Można więc bez przenośni powiedzieć, że zwierzę ma oczy na to, aby patrzyło, gdyż typ tego zwierzęcia bez zmysłu widzenia byłby niezupełny”³⁰.

Darwiści odrzucali „argument z projektu”, chcąc tym samym dowieść, że światem nie rządzi żadna myśl, żaden plan, a jedynie bezwzględne prawa natury. Wedle Pawlickiego, chcąc uczynić swoją argumentację mocniejszą, posłużyli się Darwinem i jego teorią.

Wszak on, wedle nich, wykazał, że oko nie było dane na to, abyśmy widzieli, lecz przeciwnie, że widzimy, bo mamy oczy; ptak nie ma skrzydeł na to, aby latał, lecz lata, bo ma skrzydła. Oczywista więc, że w organizmie zwierzęcym nic nie zostało z góry obmyślonem ze względu na potrzeby i na cel zwierzęcia, lecz organizm korzystał z tego, co mu się przypadkowo dostało, a nam się zdaje, że to dzieje się z planem³¹.

Pawlicki, potępiając materialistyczną naukę darwinistów, którzy „złotą księgę objawienia zarzucili błotem”, wieścił, iż nim drugi dziesięć lat przeminie, każdy z nich pójdzie w zapomnienie, tak jak tylu innych sekciarzy, którzy padli u stóp walczącego Kościoła³².

²⁹ Tamże, s. 237.

³⁰ Tamże, s. 239.

³¹ Tamże, s. 238–239.

³² Por. tamże, s. 251.

W przywołanym artykule *Materyalizm wobec nauki* Pawlicki wypowiadał się o Darwinie jako wielkim uczonym zasługującym na szacunek. Pomimo iż jego teoria nie była wolna od błędów (co w ostateczności wykorzystali darwińscy, czyli „szarlatani bez zasad, bez nauki, bez wiary”³³), Pawlicki podkreślał, iż sam jej twórca był przyrodnikiem wielkiego formatu. Wyważone, choć miejscami niepozbawione ironii analizy Darwinowskiej teorii świadczyły o tym, że mimo bycia człowiekiem silnie związanym z ideami Kościoła katolickiego Pawlicki potrafił wskazać i docenić te założenia teorii ewolucji, które wedle niego trafnie odzwierciedlały procesy przebiegające w przyrodzie.

Poza naukowym walorem artykułu Pawlickiego warto również zwrócić uwagę na jego literacką część. W *Materyalizmie wobec nauki* filozof pisał bowiem w sposób swobodny, niewymuszony, pozbawiony jednostronności tak często spotykanej wśród zdeklarowanych obrońców prawd wiary. Pawlicki komentował dzieło Darwina nie tyle z pozycji katolickiego księdza, ile przede wszystkim dociekliwego uczonego, który stara się w sposób obiektywny wyłożyć poglądy angielskiego przyrodnika, a także przybliżyć nowe, pozytywistyczne prądy zauważalne w dziewiętnastowiecznej nauce. To spostrzeżenie jest o tyle ważne, że w swej kolejnej publikacji *Studyja nad darwinizmem* Pawlicki pisał już jedynie z pozycji katolika, przez co da się poznać jako zagorzały przeciwnik angielskiego ewolucjonizmu i oponent empirystycznych tendencji w nauce.

Zdecydowana opozycja Pawlickiego wobec darwinizmu³⁴

Warto pamiętać, że *Materyalizm wobec nauki* nie był ostatnią wypowiedzią Pawlickiego dotyczącą teorii Darwina i darwinistów. W 1875 roku ukazały się jego *Studyja nad darwinizmem*, w którym to dziele filozof przedstawił swoje ostateczne stanowisko wobec nauki angielskiego naturalisty. *Studyja* stały się swego rodzaju rozrachunkiem z Darwinem i teorią ewolucji, głośną krytyką jego nauki, a przede wszystkim publicznym zanegowaniem życzliwych wypowiedzi, które niegdyś Pawlicki kierował pod adresem Anglika. Podczas gdy jeszcze w artykule z 1870 roku Pawlicki pisał o Darwinie jako o wielkim przyrodniku, znawcy świata organicznego, to w publikacji z 1875 roku odmówił mu kompetencji nawet w zakresie fizjologii. Zresztą całość *Studyjów nad darwinizmem* przepojona jest oskarżeniami kierowanymi w stronę Darwina, i to oskarżeniami, które niejednokrotnie pozbawione są przekonującej argumentacji. Więcej jest tu emocji, mniej zaś uczonego umiaru, otwartości i chęci zrozumienia dziewiętnastowiecznych osiągnięć w dziedzinie nauk przyrodniczych.

³³ Por. tamże.

³⁴ O opozycji Pawlickiego wobec darwinizmu pisał Z. Kępa w artykule *Ks. Stefana Pawlickiego...*, dz. cyt., s. 452–458.

W skład *Studytów nad darwinizmem* weszły trzy osobno opublikowane artykuły z przełomu lat 1872/73: *Ostatnie słowo Darwina, Człowiek i małpa* oraz *Człowieka miejsce w zoologii*. Wszystkie ukazały się ma łamach „Przeglądu Lwowskiego”. Wznowienie tych trzech publikacji pod jednym tytułem *Studytja na darwinizmem* wydawca argumentował w następujący sposób: „Ponieważ odbitki dawno już wyprzedano, a treść ich, jak przedtem, tak i teraz żywe budzi zajęcie, sądziłem, że sporządzeniem nowego przedruku dogodzę życzeniom wielu miłośników przyrody i filozofii”³⁵.

Już pierwsze frazy z *Ostatniego słowa Darwina* wskazują na daleko idącą niechęć Pawlickiego skierowaną wobec angielskiego przyrodnika i jego przełomowego odkrycia:

Upływa lat dwanaście, jak Darwin, znakomity angielski zoolog, ogłosił dzieło *O początku rodzajów*. Imię jego od razu nabrało wielkiego rozgłosu w świecie naukowym, do tego stopnia, że dzisiaj już liczna i ruchliwa szkoła uznaje go mistrzem i głową swoją. W tej jednak sławie było coś sztucznego, nawet nieszczerego³⁶.

Dalej zaś czytamy: „Książka bowiem, jakkolwiek świadczyła o wielkim darze spostrzegania i niezmiernej erudycji, niczego stanowczo nie dowiodła, raczej z góry rachowała na zupełne i dobrodusze zaufanie czytelnika”³⁷. W *Studytjach* Pawlicki w całości zakwestionował swoje dawne pozytywne wypowiedzi pod adresem angielskiego naturalisty. Uważał bowiem, że w Darwinie zaszło wielkie przeobrażenie:

Idąc trop w trop za metamorfozami zwierząt, sam najfatalniejszej uległ metamorfozie, bo z człowieka, który wierzył w Boga, stał się ateuszem. Został nim jawnie, bo w sercu był nim zawsze, jak teraz wyznaje publicznie. I w tym jego obłuda. Smutne są dzieje tej obłudy³⁸.

Skąd tak daleko idąca niechęć wobec Darwina, którego pracę Pawlicki niegdyś tak chwalił? Otóż w 1871 roku ukazało się kolejne głośne dzieło brytyjskiego przyrodnika *O pochodzeniu człowieka*. Publikacja ta – zdaniem Pawlickiego – była ukłonem wobec zagorzałych materialistów, którzy „rozpowiadali o naszym pokrewieństwie z małpami”³⁹, a które to wypowiedzi Darwin powtórzył i zaaprobował w imieniu nauki. Oddał tym samym wielkie zasługi materializmowi, wlewając w niego nowe, potężne życie. W związku z tym, że Darwin zbratał się z ma-

³⁵ S. Pawlicki, *Studytja...*, dz. cyt., s. 5.

³⁶ Tamże, s. 7.

³⁷ Tamże, s. 8.

³⁸ Tamże, s. 10.

³⁹ Tamże, s. 11.

terialistami, Pawlicki czuł się w obowiązku zrewidować to, co wcześniej pisał o uczonym, przedstawiając go tym razem w nowym, niekorzystnym świetle.

Nic zatem dziwnego, że potępił teorię, według której protoplastą człowieka miała być małpa. Nie aprobował także tego, że człowiek miał mieć wspólny rodowód nie tylko z człekokształtnymi, ale i z całym światem ożywionym. „Doprawdy – pisał Pawlicki o Darwinie – było się poco mozolić, aby skończyć na podobnym rezultacie w poważnych badaniach. Dziwić się trzeba, że lice tego starca nie zapłonęły żarem wstydu, gdy w złej godzinie przysłała mu pokusa coś podobnego napisać”⁴⁰. W innym miejscu o teorii ewolucji pisał: „Ta nauka jednak, niedorzeczna i płaska, stawiająca zamiast Stwórcy kretyzizm u kolebki rodzaju ludzkiego, doczekała się zasłużonego losu, bo została wyśmiana przez wszystkich poważnych badaczy”⁴¹. Już same te słowa ukazują, że Pawlicki nie tylko odmawiał teorii sensowności, ale konsekwentnie ją ośmieszał i trywializował.

Zarówno książka *O pochodzeniu człowieka*, jak i *O początku rodzajów* (wobec której – jak pamiętamy – Pawlicki wcześniej zachował dystans) były dziełami, które w *Studjach* zostały poddane druzgocącej krytyce. Pawlicki w pełnych ironii słowach komentował, iż w rzeczywistości w książkach Darwina spotkać można wielką erudycję obok kompletnego niedołęstwa w myśleniu. Za przyczynę takiego stanu rzeczy odpowiadać miał fakt, że w krajach północnych więcej czasu poświęca się czczym obserwacjom, a nie studiowaniu filozofii i dialektycznym ćwiczeniom. „Szczególnie w naukach ścisłych – pisał Pawlicki – i medycynie coraz mnożą się ludzie, którzy, podobni dzieciom, dni i noce trawią na obserwacjach, aby potym najbłędniejsze z nich wyprowadzać wnioski”⁴². Pawlicki pisał o teoriach Darwina, iż były one skokiem fantazji, a jeden z podstawowych mechanizmów ewolucji biologicznej, dobór naturalny, to jedynie niewłaściwa metafora, która nie powinna być brana za naukowy argument. Zresztą, jak komentuje dalej Pawlicki, angielski naturalista posługuje się językiem obrazowym, nieścisłym, który dla zdroworoządkowego człowieka jest po prostu intelektualnym bełkotem: „Widzieliśmy, jak niejasne są pojęcia autora. Jedno takie pojęcie potrafi całą książkę zamącić. I w istocie, trudno zrozumieć zdanie, którego podmiot jest niezrozumiały”⁴³.

W *Studjach* Pawlicki nie uchylał się od ważnego pytania, a mianowicie, czy darwinizm da się pogodzić z wiarą chrześcijańską. Filozof zdawał sobie bowiem sprawę, że teorie Darwina mogą szybko znaleźć podatny grunt, jakim są chrześcijańskie umysły nieobeznane z nawet elementarną nauką Kościoła. „Pytam więc, czy chrześcijanin może być darwinistą?”⁴⁴. Dla Pawlickiego odpowiedź była tylko

⁴⁰ Tamże, s. 13.

⁴¹ Tamże, s. 69.

⁴² Tamże, s. 24.

⁴³ Tamże, s. 27.

⁴⁴ Tamże, s. 42.

jedna: nie, albowiem darwinizm nie idzie w parze z literą Pisma Świętego. Wedle niego biblijne słowa rozpatrywane w znaczeniu dosłownym, a nie według z góry przyjętego systematu, mieszczą w sobie dwie istotne wskazówki co do powstania rodzajów, a obie te wskazówki są przeciw Darwinowi:

1) że rodzaje zwierzęce, od chwili stworzenia swego aż do dnia, w którym człowiek je przezwiał, nie zmieniły się, bo wyraźnie powiedziano jest, że Bóg te rodzaje, które stworzył, a nie żadne inne, przywiódł do Adama; 2) że ani następnie się nie zmieniły, bo w takim razie nie byłby natchniony autor księgi Rodzaju napisał tych słów: wszystko, co nazwał Adam duszę żywiącą, to jest imię⁴⁵.

Pawlicki zwracał tu uwagę na kwestię niezmienności rodzajów, bo co do tego, że jednostki i pochodzące z nich rasy zmieniają się, wątpliwości nie miał. Same zaś rodzaje pozostają niezmienione, są takimi, jakimi stworzył je Bóg. Ale to jest przekonanie, które zdaniem Pawlickiego mogą żywić jedynie prawdziwi naukowcy, a do takich na pewno nie można zaliczać darwinistów.

Studyja nad darwinizmem oddają bardziej emocjonalne niż racjonalne spojrzenie Pawlickiego na teorię ewolucji. Mało w tej książce polemiki, która mogłaby być przyczynkiem do dyskusji ze zwolennikami ewolucjonizmu, a zdecydowanie więcej osądu i krytyki wynikającej jakby przede wszystkim ze wzrastającego autorytetu uczonego katolickiego, który ocenia wszystko przez pryzmat filozofii chrześcijańskiej. Podczas gdy w *Materyalizmie wobec nauki* Pawlicki dał się poznać nie tylko jako teolog, ale i filozof, tutaj wystąpił już tylko z pozycji teologa, bezlitośnie zwalczającego i odrzucającego Darwinowską teorię ewolucji.

Zakończenie

Niewątpliwie Stefan Pawlicki inspirował swą krytyką krąg oponentów koncepcji Darwina w Polsce. Trzeba jednak podkreślić, że jego stanowisko wobec poglądów angielskiego przyrodnika samo przechodziło swego rodzaju ewolucję: od umiarkowanej krytyki, która najlepiej uwidacznia się w artykule *Materyalizm wobec nauki*, poprzez zdecydowane zakwestionowanie i odrzucenie Darwinowskiej nauki w *Studyjach nad darwinizmem*. Choć Pawlicki nie szczędził cierpkich słów pod adresem teorii ewolucji, trzeba przyznać, że dzięki swym publikacjom mimowolnie przyczynił się do jej upowszechnienia w Polsce i zainicjował poważną debatę naukową na ten temat⁴⁶.

⁴⁵ Tamże, s. 43–44.

⁴⁶ Z Pawlickim i jego poglądami na temat teorii ewolucji polemizował między innymi filozof i krytyk literacki Aleksander Tyszyński (1811–1880), który bronił teorii Darwina i starał się udowodnić, iż nie stoi ona w opozycji do chrześcijańskiej teologii. Natomiast filozof Władysław Kozłowski (1832–1899), który był propagatorem angielskiego pozytywizmu w Polsce, zdecydowanie krytykował Pawlickiego i jego zarzuty kierowane pod adresem Darwina i darwinizmu.

Stefan Zachariasz Pawlicki as an Initiator of the Reception of Darwinism in Poland

Stefan Zachariasz Pawlicki (1839–1916) was one of the first Polish philosophers who commented and carried out the critical analysis of the works of Charles Darwin. The article presents the evolution of Pawlicki's standpoint toward the theory developed by the English naturalist. The paper focuses on two his publications – *Materyalizm wobec nauki* (1870) and *Studyja nad darwinizmem* (1875) in which he presented his critical attitude toward nineteenth-century theory of evolution. According to Pawlicki, Darwin made a mistake trying to eliminate the barriers separating species. Thus, he did not agree with the hypothesis that all forms of organic life came from some primordial form. In conclusion the author suggests that despite his critical view on Darwinism Pawlicki contribute to the dissemination of evolutionary thought in Poland and initiated serious scientific debate on this subject.

ALEKSANDRA BULACZEK, STEFAN KONSTAŃCZAK

Filozofów spór archeologiczny

W polskiej nauce XIX wieku dokonywały się jakościowe zmiany, które stanowiły wyraz schyłku epoki dominacji filozofii i nauk spekulatywnych nad naukami przyrodniczymi. Nie było jednak tak, że filozofowie łatwo ustąpili pola przedstawicielom nauk empirycznych, bo przez długi okres próbowali dotrzymać im kroku, starając się utrzymać nadrzędność filozofii nad wszystkimi naukami szczegółowymi. Takiemu nastawieniu sprzyjały tendencje pozytywistyczne, które obszarem eksploracji naukowej objęły dotychczas zaniedbane lub nawet w ogóle dotąd niepodejmowane problemy, jak np. geneza człowieka i jego ewolucyjne przeobrażenia. Stanowiska zajmowane przez polskich filozofów już wówczas doprowadziły do sytuacji, że spór, który *de facto* powinien się toczyć w łonie nauk przyrodniczych bądź historycznych, stał się sporem *stricte* filozoficznym. Skorzystali na tym przyrodnicy, mogący z większą niż dotąd swobodą przedstawiać wyniki swoich dociekań, które jednak niezamierzenie wywoływały spory natury filozoficznej. W warunkach polskich w tym sporze istotną rolę odegrała polemika prowadzona przez Stefana Pawlickiego z Karolem Libeltem na temat jednego zaledwie odkrycia archeologicznego. Dziś argumenty przytaczane przez obie strony mogą razić swą prozaicznością albo naiwnością, niemniej obaj filozofowie, wykorzystując opisy badań przeprowadzonych przez innych naukowców, doprowadzili do tego, że spór natury technicznej stał się sporem ogólnofilozoficznym. W przededniu 150 rocznicy rozpoczęcia polskich dyskusji nad teorią Darwina i ewolucjonizmem warto dziś przypomnieć istotę samego sporu, jak i argumenty używane przez obie strony.

Geneza człowieka w dziewiętnastowiecznych sporach

Wiek XIX przyniósł jedno z największych odkryć naukowych ludzkości – teorię ewolucji Darwina. Co prawda w nauce i wcześniej pojawiały się takie po-

mysły, ale była to czysta spekulacja i dopiero Darwin połączył odkrycia paleontologiczne i wyniki obserwacji w jedną spójną teorię. Niemniej nie od razu świat zdał sobie sprawę z wagi tego odkrycia, a przede wszystkim z tego, że teoria ta pociąga za sobą konieczność zrewidowania założeń praktycznie wszystkich nauk, nie wyłączając filozofii i teologii. W Polsce, przenikniętej duchem mesjanizmu, w którym sztuka spłótła się w jedną całość z religią i filozofią, nie było wówczas sprzyjającej atmosfery do prowadzenia dyskusji na ten temat bez równoczesnego narażania się na zarzuty sprzeniewierzenia ideałom sprawy narodowej. Niechęć ówczesnych ludzi nauki do datowania pierwszych śladów człowieka wynikała także z oporu środowisk konserwatywnych, które dominowały w owym czasie na polskich uczelniach. Szczególnie dało się to zauważyć na Uniwersytecie Jagiellońskim. Pozytywizm w zasadzie nigdy nie zapuścił tam na dobre swych korzeni, co wkrótce doprowadziło do tego, że centrum życia naukowego zaczęło się przenosić do bardziej liberalnego ośrodka uniwersyteckiego we Lwowie. Niemniej jednak ta sytuacja nie dotyczyła ludzi spoza uniwersytetów, jak np. Libelta, oraz pracujących na uczelniach zaboru rosyjskiego (Szkoła Główna Warszawska). Libelt zatem odważnie pisał, że odkryte ślady bytowania człowieka prehistorycznego wskazują na to, że pojawił się on na świecie dużo wcześniej niż dotąd sądzono, opierając się na autorytecie Biblii. Analizując wyniki współczesnych mu badań geologicznych i paleontologicznych, wskazywał:

Jeżeli przyjmujemy stuletni perjod formacyi jednej stopy, dojdziemy do liczby 220,000 lat, jeżeli zniżymy ten perjod formacyi na 10 lat, uzyskamy jeszcze liczbę 22,000 lat, jak istnieje rodzaj ludzki na ziemi. Nie przesądzam w niczem ani tradycjom genezy mojżeszowej, ani wypadkom badań uczonych geologów i antropologów, które bliższe o wiele czasy przyjmują. Daję tylko miarę, jak do odleglejszych sięgnąć można epok¹.

Co istotne, początkowo Pawlicki także wyrażał podobne przekonanie, co było niewątpliwie skutkiem jego pracy w Szkole Głównej, gdzie miał styczność z wieloma zwolennikami pozytywizmu i ewolucjonizmu, np. Benedyktem Dybowskim czy Augustynem Wrześniowskim. Nic zatem dziwnego, że w jednej z pierwszych swoich prac o charakterze popularyzującym osiągnięcia współczesnej mu nauki, a opublikowanej w 1866 roku pisał:

Nie wykazano wprawdzie, jak i kiedy człowiek powstał [...], przecież zebrano tyle świadectw co do dawniejszych losów ludzkości, że dzisiaj jej znajomość o wiele wieków się rozprzestrzeniła. Dawniej bowiem mniemano, że człowiek dłużej na ziemi nie gości, jak lat 6000, który to czas przedziwnie się zgadza z teorią Mojżesza; obrońcy jej nie omieszkali wykazać, że czas ten wystarczył do roz-

¹ K. Libelt, *Człowiek przedhistoryczny*, „Na Dziś” 1872, t. 3, s. 250.

mnożenia się i dojścia do doskonałości, jaką dzisiaj ludzkość posiada. Tymczasem przekonano się, że dzisiejsza powierzchnia ziemi starszą jest nad lat 6000, i że człowiek od dawna na niej istnieje².

Na dowód tego przytoczył szacunkowe dane z Egiptu, które wskazywały, że tamtejsza cywilizacja liczy sobie już ok. 15 tys. lat, a także znaleziska szczątków kostnych człowieka z Luizjany, które datowano aż na 57 tys. lat. Dlatego dalej pisał:

Można by wiele przypuszczeń zrobić, pięknych i śmiałych, ale my tylko fakta przywodziśmy, ale ilekroć ich kombinacja niemożliwą jest, zostawiamy ją wyobraźni czytelników. Celem naszym wykazać, że nie od dzisiaj ród ludzki się datuje, że z razu słabym był i mizernej postawy, bez środków i zasobów, i że powoli, praca długich wieków, zmieniając się fizycznie i moralnie i ciągle się doskonaląc, nareszcie taki stał się, jakim dziś go widzimy³.

Co istotne, Pawlicki w sporze pomiędzy świadectwami dwóch ksiąg (księgą natury a księgą objawienia) wypowiada się w sposób dość jednoznaczny:

Powaga biblij pod tym względem nie wystarcza, ponieważ opowiadanie jej pełne sprzeczności: pomijając bowiem okoliczność, że o stworzeniu człowieka dwie różne tradycje u Mojżesza się znajdują, z których pierwsza powołanie człowieka w rządzie innych stworzeń kładzie, druga [...] dopiero po upływie dnia siódmego, zatem po wykończeniu świata zupełnem⁴.

Niemniej jednak w odróżnieniu od Libelta zmienił swoje stanowisko, co należy bezpośrednio wiązać z powołaniem do stanu duchownego, którego doświadczył po spotkaniu i rozmowach z ks. Piotrem Semenemką w 1868 roku.

Kością niezgody między naukowcami było więc nie tyle datowanie długości bytowania człowieka na ziemi, ile spór o wartość poznania ludzkiego. Problem dotyczył więc głównie zagadnień dobrze znanych z historii filozofii, zyskał tylko nowy kształt za sprawą odkryć archeologicznych i paleontologicznych. Libelt w swojej pracy, która zainicjowała polemiki, odwoływał się do badań szwajcarskiego archeologa Adolpha von Morlota (1820–1867), który wyróżniał w dziejach ludzkości trzy epoki⁵:

- epokę kamienną, którą datował na 5000–7000 p.n.e.,
- epokę brązu datowaną na 4200–3000 lat p.n.e.,
- epokę żelaza.

² S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, „Przegląd Literacki” 1866, nr 34, s. 535.

³ Tamże, s. 536–537

⁴ Tamże, nr 13, s. 552.

⁵ K. Libelt, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1870, numer wstępny z 15 grudnia, s. 1–2.

W opublikowanej w 1860 roku pracy *Etudes geologico-archéologiques en Danemark et en Suisse* Morlot przedstawił szczegółowe wyniki swoich badań nad pozostałościami osadnictwa na terenach dzisiejszej Danii oraz Szwajcarii. Charakterystycznym rysem jego badań było zainteresowanie odpadami, czyli wysypiskami śmieci pozostałymi po tych cywilizacjach⁶. Co istotne, w późniejszych pracach dokonał niezwykle odważnej próby przesunięcia datowania historii cywilizacji poza powszechnie aprobowany okres ustalony w oparciu o Biblię, czyli poza ok. 6 tys. lat p.n.e. Morlot, odwołując się do wyników swoich badań, udowodnił, że być może jest to wskazanie nietrafne, bo cywilizacja ludzka pozostawiła po sobie starsze ślady. Z jego prac można wywnioskować, że ta granica być może powinna zostać przesunięta aż do ok. 10 tys. lat p.n.e.⁷. Morlot miał wówczas bogate doświadczenie prowadzonych przez siebie badań geologicznych, a zatem również w datowaniu znalezisk i w rozróżnianiu formacji naturalnych od sztucznych. Dziś aż trudno uwierzyć, że przedstawiciele ówczesnej nauki mogli zajmować takie stanowisko, tym bardziej że Darwin zdążył już opublikować swoją pracę na temat ewolucji. Niemniej za sprawą Morlota drogi nauk humanistycznych i przyrodniczych rozchodziły się coraz wyraźniej, bo to przecież humaniści wbrew faktom (również archeologicznym) uporczywie trzymali się datowania biblijnego. Publikacja ta stała się przedmiotem wielkiego zainteresowania w środowiskach naukowych całej Europy, a przy tej okazji sam autor stał się przedmiotem niezliczonych ataków ze strony tradycjonalistów.

Odkrycia Morlota, spopularyzowane w całej Europie przez licznych antagonistów i popularyzatorów, były także znane w Polsce. Nie do końca jednak jest wiadome, czy Pawlicki oraz Libelt korzystali z oryginalnej pracy Morlota, czy też z jakiegoś niemieckiego bądź francuskiego omówienia. Z treści sporu można jednak wywnioskować, że Libelt korzystał najwyraźniej z tych samych prac co Stefan Zachariasz Pawlicki, opracowując cykl artykułów *Przemiany człowieka*, opublikowanych w 1866 roku w „Dzienniku Literackim”⁸. Trzeba jednak podkreślić, że to Libelt miał bardzo wyrazisty pogląd na archeologię i jej odkrycia:

przedmiot archeologiczny, zwłaszcza z epoki kamiennej, i mnie wielce interesuje, a porównania różnych w tej mierze wykopalisk [...] nieocenione rzucają światło na wartość i znaczenie tych, które się u nas znajdują. Są to cenne promienie światła, które z nich rozum i kombinacja ludzka wydobywa, aby rozświetlić te, zaginione nie tylko w historii, ale i w tradycji, czasy zapadłej przeszłości życia ludów,

⁶ A. Morlot, *Etudes geologico-archéologiques en Danemark et en Suisse*, „Bulletin de la Société Vaudoise des Sciences Naturelles” 1860, t. VI, nr 46.

⁷ A. Morlot, *Leçon d'ouverture d'un cours sur la Haute Antiquité, fait à l'Académie de Lausanne en novembre & décembre 1860*, Imprimerie Pache, Simmen, Porrentruy 1862, s. 23–24.

⁸ S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, „Dziennik Literacki” 1866, nr 34–40.

o których nic nie wiemy, a które przecież wiele wieków przed erą historyczną istniały i mieć musiały osobne swoje dzieje⁹.

Pawlicki był co najmniej bardzo ostrożny w ocenie materiału badawczego uzyskanego na drodze empirycznej.

Archeologiczny spór filozofów

Już w artykule *Przemiany człowieka* Pawlicki wyraźnie opowiedział się za naukową wiarygodnością świadectw biblijnych. Libelt natomiast, mimo że był człowiekiem bardzo wierzącym, przyznawał wyższość nauce nad racjami, jakie głosi tradycja religijna. Uważał zatem, że naukowcy analizujący przekroje geologiczne równie trafnie odczytują wiek wszystkiego, co zawierają poszczególne warstwy ziemi, jak drzewiarze wiek drzew z liczby słojuów. „A wiek ten wedle badania geologów i geognostów sięga nieskończenie dalej w starożytność, niżeli nam to księgi Mojżeszowe opowiadają”¹⁰. Stwierdził wówczas, że szczątki roślin i zwierząt zachowane w warstwach historycznych są nieporównywalnie starsze od śladów działalności człowieka. Świadectwa ludzkiej bytności są jednak i tak daleko wcześniejsze niż przyjmowana przez teologów data 6 tys. lat p.n.e. jako momentu pojawienia się człowieka na ziemi. W swoich rozprawach Libelt odwoływał się zwłaszcza do opracowań oraz wyników badań przeprowadzonych w Danii, przede wszystkim prac Karla Vogta dotyczących rozwoju kultury ludzkiej oraz samego człowieka¹¹. W artykule Libelta otwierającym cykl archeologiczny pojawia się także inny zwolennik teorii ewolucji – Ludwig Büchner, który wskazywał, że podobne jak w Danii nagromadzenia pozostałości związanych z egzystencją człowieka spotkać można i w innych częściach świata. Büchner rozpropagował idee ewolucjonizmu, tłumacząc na niemiecki pracę wybitnego geologa brytyjskiego Charlesa Lyella (*The geological evidence of the antiquity of man, with remarks on theories of the origin of species by variation*¹²). Dzięki temu tłumaczeniu stała się ona znana również w Polsce. Jednak najistotniejsze znaczenie przypisywał Libelt znaleziskom zachowanym w duńskich torfowiskach, które datował na nie mniej niż 10–12 tys. lat p.n.e. Co istotne, Libelt opisywał, jak wyglądał człowiek

⁹ List K. Libelta do Albina Węsierskiego, [w:] K. Libelt, *Listy*, oprac. Z. Grot, Warszawa 1978, s. 544.

¹⁰ K. Libelt, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1870, numer wstępny z 17 grudnia, s. 1.

¹¹ Libeltowi chodziło o: K. Vogt, *Vorlesungen über den Menschen: seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde*, J. Ricker'sche Buchhandlung, Giessen 1863.

¹² W tłumaczeniu Büchnera książka ukazała się pod tytułem *Das alter des menschengeschlechts auf der erde und der ursprung der arten durch abänderung, nebst einer beschreibung der eiszeit in Europa und Amerika*, Thomas, Leipzig 1864.

prehisteryczny, i trafnie zauważał, że różnił się on znacznie od człowieka współczesnego.

W swoich artykułach Libelt starał się odtworzyć także *menu* przodków człowieka sprzed kilkunastu tysięcy lat, a także niektóre ich zwyczaje. Istotne dla późniejszych kontrowersji, które wzbudzały jego artykuły, były zwłaszcza opisy budowli mieszkalnych prehistorycznych ludzi, które nazwał „nawodziskami”. Miały to być budowle stawiane na palach na brzegach jezior lub nad bagniskami (palafity). Ich odkrywcą i pierwszym badaczem był szwajcarski archeolog Ferdinand Keller (1800–1881), który datował je na epokę kamienną. Później podobne budowle odkryto także w wielu innych państwach¹³. Liczba odkrytych osad palafitowych oraz pali w niektórych z nich była tak duża, że oczywistym było, iż mogły tam zamieszkiwać duże skupiska ludzi. Libelt szacował, że typowe nawodziska składały się 200–300 chat, a ich powstanie jest datowane na okres wcześniejszy niż owe 6 tys. lat p.n.e. wynikające z tzw. chronologii Mojżeszowej¹⁴. Odkryte resztki pożywienia oraz przedmioty pozwalały też dość precyzyjnie określić, że ówczesni ludzie uprawiali rolę, wykorzystywali do swoich celów rośliny użytkowe oraz zwierzęta hodowlane, a także potrafili produkować nieskomplikowane narzędzia. Dla Libelta niejasny był cel budowy konstrukcji nawodnych, choć wydawało mu się, że ich lokalizacja nawodna sprzyjała komunikacji między takimi osadami. Ostatecznie puścił wodze fantazji i sformułował śmiałą hipotezę, że były to budowle sakralne, bo ówczesni ludzie czcić mogli wodę jako żywioł i życiodajny płyn¹⁵. A ich ostateczne zniszczenie odważnie przypisał krzewicielom chrześcijaństwa, którzy ogniem zniszczyli pogańskie pamiątki.

Dopiero w piątym artykule swojego cyklu Libelt opisał palafity, które zostały odkryte w należącej do niego wsi, Czeszewie. Wiedza, jaką Libelt posiadał na temat historii Czeszewa i okolic, była imponująca i świadczyła o wysokim poziomie ówczesnych nauk historycznych. Autor artykułu podkreślał jednak, że zawsze była to wieś kościelna, co w jakiś sposób mogłoby tłumaczyć związek z religijnym przeznaczeniem palafitów, jaki zasugerował wcześniej. Miejscowość ta znajduje się na obrzeżu Pałuk, na historycznym pograniczu Pomorza z Wielkopolską, co także miało pewne znaczenie religijne, gdyż oddzielała niegdyś pogańskie Pomorze od chrześcijańskiej Polski. Libelt opisuje też świadectwa wskazujące, że ziemie te były zamieszkiwane w przeszłości, choć miały jego zdaniem zaledwie kilkunastowiekową historię, o czym świadczyć miały stosunkowo niewielkie przeobrażenia, jakim podlegała ziemia poddana intensywnym uprawom. Zatem rolnictwo

¹³ K. Libelt, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 1, s. 13–14.

¹⁴ Tenże, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 2, s. 25.

¹⁵ Tenże, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 3, s. 38.

jego zdaniem miało tu niedługą historię. Opisuje też znaleziska, które trudno nazwać archeologicznymi, gdyż pochodziły z przypadkowych lub celowych wykopów prowadzonych bez żadnego planu i sensownego celu. Z dzisiejszego punktu widzenia było to archeologiczne barbarzyństwo, niemniej jednak liczba znalezisk, włącznie z odkrytym w Dobieszewku dawnym cmentarzyskiem popielicowym, świadczyła o licznej populacji mieszkańców¹⁶. Co istotne, niezależnie od stosunkowo zaawansowanych cywilizacyjnie twórców cmentarzyska (przy grobach znajdowano pojedyncze drobne przedmioty metalowe), wcześniej musiała zamieszkiwać ten obszar ludność reprezentująca epokę kamienną. Zgodnie z ówczesną modą na podkreślanie słowiańskich korzeni Libelt opisuje także ślady granic opola¹⁷, które zachowały się do jego czasów na polach uprawnych. Nie miał ponadto dobrego zdania o pierwotnych mieszkańcach tych ziem. Pisał o nich jako o pogańskiej i mało uzdolnionej nacji. Co ciekawe, wydaje się, że wiązał okres pogański z wiekiem ciemnoty, a chrześcijaństwo z wiekiem oświecenia.

W artykule znajdujemy również opis struktury geologicznej tej okolicy, bo Jezioro Czeszewskie wraz z całą okolicą znajdowało się na bogatych pokładach torfu, pod którym znajdowały się bogate złoża wapna ławkowego. Samo jezioro na skutek włączenia jego wód do systemu irygacyjnego straciło niemal jedną czwartą swej powierzchni w porównaniu z okresem wcześniejszym. Ten ubytek wody odsłonił dębowe pale wbite w dno jeziora, których istnienie wcześniej można było domniemywać na podstawie świadectw rybaków skarżących się na podwodne przeszkody niszczące ich sieci. Mieszkańcy okolicznych wsi po odsłonięciu palowiska wyciągali pojedyncze pnie, suszyli je i przeznaczali na opał. W ten sposób znaczna jego część uległa zniszczeniu. Gdy na skutek budowy kolejnego kanału poziom wód obniżył się jeszcze bardziej, odsłonięte zostały nie tylko dalsze pale, ale nawet pomosty. Wszystko to musiało być w dobrym stanie technicznym, bo dopiero zjawiska atmosferyczne i dewastacja dokonywana przez okolicznych mieszkańców doprowadziły do zawalenia drewnianych konstrukcji. Sam Libelt przyznaje, że choć widział dużo wcześniej owe palafity, to mu nawet przez myśl nie przeszło, że mogą to być starożytnie mieszkania nawodne. Sądził pierwotnie, że to są całkiem niedawne przeszkody o charakterze obronnym.

W artykule kończącym cykl archeologiczny Libelt dokonuje analizy różnych wariantów odpowiedzi na pytanie o przeznaczenie budowli na Jeziorze Czeszewskim. Skłania się jednak ku słuszności wariantu o podwójnym ich przeznaczeniu. W razie potrzeby służyły one za schronienie, ale zasadniczo spełniały zadania

¹⁶ Tenże, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 4, s. 49.

¹⁷ Opole – jednostka terytorialna ludów słowiańskich. W opisie Libelta granica ta była fizycznie zaznaczona przez „dwa rzędy kamieni prostopadle w głąb ziemi nastosowanych. Rzędy szły w odległości pięciu kroków od siebie” (tamże, s. 49–50).

sakralne. Ostatecznie zaakceptował wersję, wedle której władza polityczna i religijna prehistorycznych mieszkańców tych okolic skupiona była w rękach jednej osoby, która dla swego wyróżnienia i bezpieczeństwa przebywała na terenie nawodziska. Wedle niego było ono częścią opola, którego centrum stanowiło pobliskie wzgórze Babionka. Były one ze sobą połączone, co umożliwiała ludności zamieszkującej okolice jeziora szybkie schronienie w obliczu niebezpieczeństwa. Co istotne, rozważania Libelta odzwierciedlają argumentację zastosowaną w dyskusji po wcześniejszych odkryciach podobnych struktur na Jeziorze i Wzgórzu Lednickim. Mamy w tym przypadku pierwszy, choć mocno zapośredniczony związek Libelta z Pawlickim, gdyż badania na Ostrowie Lednickim zapoczątkował w 1843 roku Edward Raczyński, ojciec Rogera, który później był pracodawcą Pawlickiego. Niewątpliwie zatem w Rogalinie jeszcze przed przybyciem Pawlickiego musiała być żywa pamięć o dyskusjach na ten temat.

Pierwszeństwo odkryciu prawdziwego przeznaczenia systemu palów na Jeziorze Czeszewskim Libelt przypisał Józefowi Łepkowskiemu (1826–1894), jednemu z pierwszych archeologów polskich, późniejszemu rektorowi Uniwersytetu Jagiellońskiego (1885–1886). Specjalizował się on w archeologii średniowiecznej i słowiańskiej. Podczas pełnienia funkcji wiceprezesa Oddziału Archeologii i Sztuk Pięknych Towarzystwa Naukowego Krakowskiego odbył wiele podróży po kraju, w tym również do Czeszewa. Skłoniły go do tego względy osobiste, gdyż 8 maja 1862 roku zawarł tu związek małżeński z córką Libelta¹⁸. Sam Libelt pisze, że jego zięć nazwał pale w dno Jeziora Czeszewskiego „Fahlbautami”, a swe spostrzeżenia opisał na łamach krakowskiego „Czasu”. Odkrycia tego dokonano w 1863 roku – sam Libelt w artykule z 1871 roku wspomina, że miało to miejsce przed ośmioma laty. Poznański filozof wspomina także, że wiadomość o odkryciu czeszewskim szybko rozeszła się po Europie i z wizytą zapowiedzieli się archeologowie z całej Europy. Pisał o tym w jednym ze swych listów: „na pierwsze trzy dni lipca mam zapowiedzianych gości prof. Virchova i Aleksandra hr. Przeździeckiego do oglądania zabytków budowli palowych”¹⁹. Niestety do tej wizyty nigdy nie doszło, bo przeszkodziła jej wojna francusko-pruska (1870–1871). Niemniej jednak w konkluzji swoich rozważań na temat palafitu czeszewskiego Libelt stwierdza, że choć wówczas było to znalezisko odosobnione, trudno przypuszczać, aby było jedynym w Polsce.

Artykuł Łepkowskiego *O starożytnych mieszkalnych budowlach na palach wznoszonych wśród jezior i na rzekach* zamieszczony w „Czasie” rozpropagował

¹⁸ Zob. K. Szajnocha, *Korespondencja*, zebrał i oprac. H. Barycz, Wrocław 1959, t. 2, s. 333.

¹⁹ *List K. Libelta do Wacława Aleksandra Maciejowskiego*, [w:] K. Libelt, *Listy*, dz. cyt., s. 522.

znalezisko po całej Polsce²⁰, tak że doczekało się ono licznych wzmianek w prasie i publikacjach o charakterze naukowym. Wspomina o nim także Oskar Kolberg w swoich zapiskach z 1877 roku z podróży etnograficznych po Polsce. Pisał wówczas o Czeszewie jako miejscu, w którym znajdują się „stare pale dębowe zczerniałe, a obok tego kości, rogi, toporek, młoty i t.p.”²¹. Kolberg powoływał się wówczas na artykuł Łepkowskiego zamieszczony w „Czasie”.

Palafit czeszewski doczekał się więc międzynarodowego rozgłosu, zwłaszcza na międzynarodowym Kongresie Antropologii i Archeologii Przedhistorycznej, który odbył się w dniach 1–8 października 1871 roku w Bononii we Włoszech. Polskę reprezentowało na nim sześć osób, w tym Aleksander Przeździecki, który w swoim sprawozdaniu z kongresu wspominał o tym, że na wystawie zabytków, która towarzyszyła obradom, znalazł się „topór z rogu renifera czy też z jelenia (*Cervus elaphus*) znaleziony w palaficie Czeszewskim (własność muzeum archeologicznego przy uniwersytecie krakowskim)”²². W swoim wystąpieniu Przeździecki omówił dość szczegółowo usytuowanie palafitu oraz znaleziska, jakie odkryto w jego pobliżu. Wspominał także o publikacjach i wnioskach, jakie sformułowali na temat tego nawodziska zarówno Łepkowski, jak i Libelt. Najważniejszym jednak wnioskiem Przeździeckiego było wskazanie na charakter obronny palafitu, którego dowodziło odkryte nieopodal grodzisko²³. Co istotne, sprawozdanie to w wersji zmienionej i skróconej ukazało się także w „Tygodniku Wielkopolskim”, choć już po śmierci Przeździeckiego. Do druku przekazał je sam Karol Libelt. Sprawozdanie zostało uzupełnione dwoma odrębnymi opisami archeologicznych badań, które Przeździecki przeprowadził w Wielkopolsce, a następnie przedstawił na kongresie. Chodziło tu o palafit czeszewski oraz żalnik dobieszewski²⁴. Na tym samym kongresie niemiecki przyrodnik i archeolog Rudolf Virchow przedstawił swe odkrycia i wnioski wynikające z badań nad innym palafitem, odkrytym w okolicach dzisiejszego Wolina.

Okazało się zatem, że Libelt miał rację, uważając, iż palafit czeszewski nie będzie odosobnionym odkryciem. Niemniej gdyby Libelt uważniej studiował ogłaszane w Niemczech prace archeologiczne, miałyby świadomość, że czeszew-

²⁰ J. Łepkowski, *O starożytnych mieszkalnych budowlach na palach wznoszonych wśród jezior i na rzekach*, „Czas” 1865, nr 247.

²¹ O. Kolberg, *Dzieła zebrane*, t. XI, *Wielkie Księstwo Poznańskie, cz. III*, Poznań–Warszawa 1963, s. 105, 232–233.

²² A. Przeździecki, *Sprawozdanie z kongresu międzynarodowego antropologii i archeologii przedhistorycznej odbyty w Bononii od 1 do 8 Października 1871 b.r.*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Krakowskiego” 1872, t. XX, s. 141.

²³ Tamże, s. 147.

²⁴ A. Przeździecki, *Kongres międzynarodowy antropologii i archeologii przedhistorycznej odbyty w Bononji od 1go do 8go października 1871 r.*, „Tygodnik Wielkopolski” 1872, nr 6–7.

skie znalezisko było tylko jednym z wielu w tej części Europy. Przywoływany bowiem wcześniej Virchow najpierw wygłosił wykład, który następnie opublikował w 1869 roku w czasopiśmie „Zeitschrift für Ethnologie” jako artykuł przeglądowy *Die Pfahlbauten im nördlichen Deutschland*²⁵. Fakt, że dopiero wówczas zaczęto odkrywać konstrukcje palowe i zastanawiać się nad ich przeznaczeniem, wynikał z rozpoczęcia prowadzonych z dużym rozmachem prac melioracyjnych na terenie Niżu Środkowoeuropejskiego, których celem było pozyskiwanie terenów na grunty rolne i pastwiska. W trakcie tych prac osuszono wiele, zwłaszcza płytkich, jezior wytopiskowych, a w niektórych z nich odsłonięto konstrukcje palowe do złudzenia przypominające te odkryte w 1854 roku przez Kellera w Szwajcarii. Niemniej jednak sam Virchow przestrzegał przed automatycznym uznawaniem wszystkich takich odkryć za pozostałości po nawodnym budownictwie. Sam bowiem przekonał się w przypadku odkrytych skupisk pali w pobliżu Daber (dzisiejsza Dobra Nowogardzka), że mogą one stanowić także np. pozostałość po dawnych przeprawach typu mostowego²⁶. Termin „palafity” (z niemiecka *Pfahlbauten*) do archeologii wprowadził sam Ferdinand Keller w wydanej w 1854 roku pracy *Die keltischen Pfahlbauten in den Schweizerseen*²⁷. Nazwę tą stosował także w swoich pierwszych pracach na ten temat Józef Łepkowski.

W swym artykule na temat szwajcarskiego odkrycia Łepkowski nie pozostawiał wątpliwości, że odkryte budowle na palach służyły celom mieszkalnym. Przybliżając polskiemu czytelnikowi archeologiczne odkrycie Kellera, powtórzył za nim, że domy na palach miały ściany z chrustu, a na środku polepy znajdowało się ognisko. Co istotne, zauważył, że współczesne mu kurne chałupy chłopskie w Polsce były nieomal identyczne²⁸. W swoim artykule Łepkowski zaprezentował przegląd badań prowadzonych na całym świecie, zauważając, że podobne budowle znane są przynajmniej od trzydziestu lat w Irlandii, gdzie zwane są kranozami. Pisał też, że sam odkrywca szwajcarskich palafitów, Keller, wpadł na pomysł, iż podobne budowle mogą budować także współczesne plemiona ludów prymitywnych – i rzeczywiście odnaleziono podobne w Nowej Zelandii, Nowej Gwinei oraz prawie w całej Polinezji. Umieszczone na wodzie i wzmocnione palami budowle zapewniały nade wszystko względne bezpieczeństwo całemu plemieniu:

²⁵ R. Virchow, *Die Pfahlbauten im nördlichen Deutschland: Vortrag, gehalten in der Sitzung der Berliner Anthropologischen Gesellschaft am 11. December 1869*, „Zeitschrift für Ethnologie” 1869, vol. 1, s. 401–416.

²⁶ J. Gackowski, *Historia i stan badań osad „palowych” na Pomorzu*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1993, z. 249, s. 72.

²⁷ F. Keller, *Die keltischen Pfahlbauten in den Schweizerseen*, Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich, Zürich 1854.

²⁸ J. Łepkowski, *O starożytnych mieszkalnych budowlach na palach wznoszonych wśród jezior i na rzekach*, „Czas” 1865, nr 246, s. 1.

„We wsiach obwarowanych zostają latem kobiety i dzieci, wtedy gdy mężczyźni na łowy wychodzą”²⁹. Przytoczył także świadectwo greckiego historyka Herodota z Halikarnasu, opisującego plemię trackie, które w VI wieku p.n.e. również mieszało na jeziorze w podobnych budowlach. Łepkowski nie miał zatem wątpliwości co do mieszkalnego i zarazem obronnego charakteru budowli na palach.

W drugim artykule na temat budowli nawodnych Łepkowski opisuje palafit czeszewski oraz okoliczne stanowiska archeologiczne. Według niego miejsce, gdzie odkryto pale, niegdyś było wyspą, a ludzie zamieszkujący nawodne budowle gospodarowali na brzegach jeziora, tam znajdowały się ich miejsca pracy, miejsca sakralne oraz cmentarz. Tym wyjaśniał, dlaczego w posiadłości Karola Libelta odszukano tyle znalezisk archeologicznych. Pisał o przedmiotach, które podczas uprawy roli znajdowali okoliczni mieszkańcy, a które gromadził w swoim dworku jego teść: np. o mieczu brązowym „typu rzymskiego”³⁰. Trudno dziś orzec, dlaczego Libelt praktycznie nie skorzystał przy własnym opisie palafitu czeszewskiego z przemyśleń swego zięcia, który skłaniał się do przekonania, że była to osada z epoki brązu, najprawdopodobniej zamieszkiwana przez lud celtycki. Wiele dziś świadczy o tym, że to Łepkowski najprawdopodobniej miał rację, choć nie pokusił się ani o datowanie, ani jednoznaczne zaklasyfikowanie tego palafitu.

Nie wszyscy jednak podzielali entuzjastyczny stosunek do tych odkryć. Na rozprawę Libelta jako pierwszy zareagował Stefan Pawlicki. W 1871 roku ukazała się jego *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza*, będąca odpowiedzią na Libelta *Mieszkania nawodne*. Pawlicki swój polemiczny artykuł pisał w Rzymie³¹, a więc w okresie, gdy już dokonana się w nim przemiana duchowa, a prym wśród jego zainteresowań wiodła nie tyle filozofia, ile teologia. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że od chwili wstąpienia Pawlickiego do zgromadzenia zmartwychwstańców filozofia stała się dla niego nauką pomocniczą teologii, narzędziem, które w rękach wytrawnego myśliciela miało pomóc w obronie nauki, wiary i tradycji katolickiego Kościoła. Trafnie podsumował to Czesław Głombik, pisząc, iż od chwili wkroczenia Pawlickiego w szeregi zmartwychwstańców filozofia stała się dlań „funkcją religijnie urobionej świadomości i z pozycji jawnie katolickich weszła w krąg dziewiętnastowiecznych walk światopoglądowych, próbując bronić wartości, których zagrożenie widziano w postępkach kultury laickiej, w materializmie oraz w ruchu socjalistycznym tego czasu”³².

²⁹ Tamże, s. 2.

³⁰ J. Łepkowski, *O starożytnych mieszkalnych budowlach na palach wznoszonych wśród jezior i na rzekach*, „Czas” 1865, nr 247, s. 1.

³¹ Pod artykułem: „Rzym, 25. marca 1871 r.”.

³² C. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973, s. 155–156.

Trzeba przyznać, że polemika Pawlickiego z Libeltem była rozprawą dojrzałą naukowo, na bardzo wysokim poziomie erudycji. Obaj uczeni dobrze wpisywali się w polską elitę umysłową, jak również w szeregi uczonych europejskiego formatu. Wystarczy wspomnieć, że błyskotliwy intelekt Libelta został zauważony przez Hegla, z kolei Pawlicki cieszył się szacunkiem wśród polskiej arystokracji³³, a w późniejszych latach zyskał także uznanie papieża Leona XIII, który chciał wynieść go do godności kardynała.

Zarówno Libelta, jak i Pawlickiego cechowały rozległe zainteresowania, w których kręgu znajdowały się antropologia oraz archeologia. Dlatego też dyskusja uczonych prowadzona na łamach polskich czasopism była tak żywa, a niekiedy nawet płomienna, a opisane przez Libelta archeologiczne odkrycia stały się przyczynkiem do sporu natury filozoficzno-teologicznej. Zdaje się jednak, że Pawlicki z większym zapałem i z większym ładunkiem emocjonalnym bronił swych idei, nie szczędząc ostрых zarzutów kierowanych w stronę pełnego umiaru w wypowiedziach poznańskiego filozofa. Zresztą Pawlicki często bywał nieprzyjemny wobec tych swoich rozmówców, którzy nie podzielali jego zamiłowań. „Dosyć cierpkim, jak na jego delikatność dość cierpkim, stawał się, gdy w dyskusji ktoś nie dorastał do jego podstawowych umiłowań”³⁴. Tutaj umiłowaniem Pawlickiego były nauka i tradycja Kościoła, które – wedle uczonego – chciał podważyć Libelt.

Kością niezgody był fakt, że Libelt w swym artykule zamieszczonym w „Tygodniku Wielkopolskim” wysnuł tezę, iż dzieje ludzkie sięgają znacznie dalej „niż 6000 lat, które liczymy od stworzenia świata i pierwszych rodziców Adama i Ewy”³⁵. Na tak śmiałe wówczas stwierdzenie szybko zareagował Pawlicki, który w artykule *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza* przypuścił ostry atak na stanowisko zajęte przez poznańskiego filozofa. Przede wszystkim jednak sformułował szereg argumentów będących apologią nauki oraz tradycji Kościoła katolickiego z jednoczesną krytyką Libelta, jak i materialistów, którzy „Złotą księgę objawienia zarzucili błotem”³⁶. W swym artykule Pawlicki pisał, iż rozprawa Libelta przejęła go głębokim smutkiem³⁷. Nie spodziewał się bowiem, że ten zacny filozof, którego „imię było dotąd powszechnie szanowane”³⁸, stanie po stronie tych, którzy szukali prawd poza katolickimi źródłami. Po szeregu pozytywnych uwag pod adresem Libelta (w stylu: „uzyskał sobie sławę uczonego i myśliciela,

³³ Pawlicki był gubernierem Edwarda Aleksandra Raczyńskiego.

³⁴ Adam Grzymała-Siedlecki, *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, Kraków, s. 71.

³⁵ K. Libelt, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1870, numer wstępny z 15 grudnia, s. 1.

³⁶ S. Pawlicki, *Materyalizm wobec nauki*, „Przegląd Polski” 1870, z. VIII, s. 251.

³⁷ Zob. tenże, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, s. 5.

³⁸ Tamże.

zasłużonego obywatela i patrioty”³⁹ lub: „słowa jego, czy pisane, czy żywe, przyjmowane są skwapliwie i sympatycznie przez wielką część naszej publiczności”⁴⁰) Pawlicki wysunął zarzut, który wedle niego powinien zdyskredytować poznańskiego uczonego w oczach wszystkich Polaków.

Tej sławie – pisał z przejęciem – czegoś nie dostaje, i to najważniejszej ozdoby. Nie powiedziano nigdy o p. Libelcie, że jest katolickim myślicielem. Chociaż miał liczne okazje do zdobycia tej chwały, nigdy nie ubiegał się o nią. Ani na mównicy, ani w pismach nie okazał się nigdy szczerym katolikiem⁴¹.

Pawlicki przyznał, że Libelt owszem, kochał swój kraj, ale, jak z mocą podkreślił, „dzisiaj więcej nam potrzeba”⁴². Wedle niego bowiem ten, kto nie opowiada się wprost za Kościołem, kto nie jest jego obrońcą, zasługuje na miano nieprzyjaciela. „Dzisiaj wobec ciosów, wymierzanych z zadziwiającym wyrachowaniem, w samą rdzeń chrześcijaństwa, Kościół powoływa wszystkich do broni, do walki”⁴³. Kim zaś byli ci, którzy „wymierzali ciosy z zadziwiającym wyrachowaniem”? To z całą pewnością materialści, których Pawlicki nazywał „szarlatanami bez zasad, bez nauki, bez dobrej wiary, bez godności”⁴⁴. Libelt nie akcentując swojej przynależności do Kościoła katolickiego, a co gorsza dowodząc, że odkryte ślady bytowania człowieka prehistorycznego miały wskazywać na to, iż żył on na świecie dużo wcześniej, niż wskazywała na to Biblia, stanął niejako po stronie materializmu, który „bezustannie rośnie, wzmaga się, rozwija; coraz potężniejszymi sploty ścisła wszystkie poruszenia życia i myśli, coraz śmieiej wymierza żądło swoje na każdą ideę wyższą”⁴⁵.

Cierpkie słowa, które padły pod adresem Libelta oraz uczonych pozytywistów, nie ominęły także „Tygodnika Wielkopolskiego”, a więc czasopisma, które zamieściło artykuł poznańskiego filozofa *Mieszkania nawodne*. Pawlicki nazwał je „organem materializmu”⁴⁶, przy czym zaznaczył, iż powinno zostać ono niemiłosiernie potępione⁴⁷. Co więcej, sugerował, by piśmiennictwo w Polsce poddać ścisłej kontroli, cenzurować wszystko, co godzi w naukę i tradycję Kościoła. Pawlicki dał zatem świadectwo swojego całkowitego poddania Kościołowi katolickiemu. Nie przemawiał już przez niego wyważony i pełen rozważli uczonego filozof, ale

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ S. Pawlicki, *Materyalizm wobec nauki*, „Przegląd Polski” 1870, z. VIII, s. 251.

⁴⁵ Tenże, *Materyalizm wobec nauki*, „Przegląd Polski” 1870, z. VII, s. 43.

⁴⁶ Tenże, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 5.

⁴⁷ Tamże, s. 6.

stronniczy i często niesprawiedliwy zwolennik jedynej prawdy. Niezwykle dziwi fakt, że Pawlicki, ten, który „najlepiej rozumiał świat starożytny i średniowieczny i nowożytny”⁴⁸, nie potrafił zrozumieć świata mu współczesnego. W nauce ówczesnej prymat zyskały nauki przyrodnicze z Darwinowską teorią ewolucji gatunków na czele. Rację miał Libelt, który *Antropologię przedhistoryczną...* Pawlickiego skwitował jego wypowiedź następująco:

Gdyby takiemu zapatrywaniu się towarzyszyła władza wykonawcza, mielibyśmy niebawem i najsurowszą cenzurę i exkomunikę, i wszelkiego rodzaju duchowne prześladowania, a jeżeli nie konfiskaty majątków, stopy i wyroki inkwizycji, zwanej świętą, co dziś zdaje się już nie jest możliwym, to przynajmniej więzienia, postępowania kryminalne i terroryzm na swobodne objawione myśli⁴⁹.

Pawlicki, rzucając inwektywy pod adresem „Tygodnika Wielkopolskiego”, postanowił jednak nie tracić energii na dalszą krytykę czasopisma, a skoncentrować się na artykulacji zarzutów, jakie wysnuł w odniesieniu do artykułu *Mieszkania nawodne* Libelta. A zarzuty były dwa. Po pierwsze treść artykułu sprzeciwiała się nauce Kościoła, po drugie celem publikacji była propaganda materializmu. By uczynić swój tekst bardziej klarownym, Pawlicki skoncentrował się najpierw na omówieniu drugiego zarzutu. Jego zdaniem Libelt w swej rozprawie powoływał się na czołowych materialistów, takich jak Lyell, Vogt i Büchner, nie wspominając „o pisarzach przeciwnej strony, którzy zwycięzko rozprawili się z domysłami wymienionych materialistów”⁵⁰. Dodaje jakby z ironią: „Czyż ich nie znał? To być nie może. Sama sumienność autorska, której p. Libelt dawał dotąd dowody, jest nam rękojmią, że zanim zabrał się do pisania rozprawy, przeczytał ważniejsze prace przeciwnego obozu”⁵¹.

Wypada w tym miejscu wspomnieć, że Pawlicki nie po raz pierwszy poddał ostrej krytyce współczesnych mu materialistów. W *Materyalizmie wobec nauki* z 1870 pisał o nich:

Purpurę królowej nauk włożyli na własne barki, a samozwańczą ręką porwali jej złote berło. [...] Przed tłumami udawają królów, a korzystając z wziętości, jakiej dostąpiły nauki ściśle za rzeczywiste usługi w pomnożeniu dobrobytu i podnoszeniu oświaty, mają wszędzie przystęp ułatwiony. Są to ludzie niespójni, krzykliwi, gotowi na wszystko⁵².

⁴⁸ T. Misicki, *Najuczcieńszy z ludzi. In memoriam ś.p. X. Dra. Stefana Pawlickiego*, druk „Dziennika Chicagoskiego”, Chicago 1916, s. 3.

⁴⁹ K. Libelt, *Kilka uwag nad artykułem P. Stefana Pawlickiego „Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 31, s. 374.

⁵⁰ S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 6.

⁵¹ Tamże.

⁵² S. Pawlicki, *Materyalizm wobec nauki*, „Przegląd Polski” 1870, z. VII, s. 54.

Z kolei czołowych niemieckich uczonych materialistów, Vogta i Büchnera, nazwał ludźmi na pół uczonymi, na pół demagogami⁵³.

Dlaczego jednak – zastanawiał się Pawlicki – słynny poznański filozof nie wspomniał w swym tekście o publikacjach, w których rozprawiono się z domysłami materialistów? Zasugerował wprost, iż Libelt bardziej zafascynowany był ich tekstami, gdyż one bardziej pasowały do jego dążności naukowej⁵⁴. Dodał przy tym jakby z nutą ironii, iż przypadek „że dawny Heglista doszedł do takiego kresu w swym rozwoju duchowym, nie zadziwia nas wcale; wykazano to już nieraz faktami, że podobny proces psychologiczny często w duszach się odbywa”⁵⁵. Co więcej, zdaniem Pawlickiego Libelt wyrobił sztandarowemu materialście Karolowi Vogtowi dobrą opinię, bo „kto ma zamiar człowieka, o którym wiele złego mówią, wprowadzić do porządnego towarzystwa, oświadcza na wstępie, że to, co o nim mówią, nieprawda, lub że nie taki zły, jak się wydaje”⁵⁶. Rzeczywiście Libelt w swym tekście dość często powoływał się na tezy niemieckiego uczonego. Co więcej, wypowiadał się o nim pochlebnie, broniąc go przed zarzutami wysuwanymi przez naukowców nieprzychylnych jemu i jego teoriiom: „Więcej zasługuje zdanie profesora Karola Vogta, znakomitego badacza starożytności i pochodzenia rodzaju ludzkiego, któremu mylnie przypisują teorię, jakoby człowiek z małpiego pochodził rodu”⁵⁷. W tym miejscu Pawlicki zauważył, że co prawda Vogt „nie powiada wyraźnie, że człowiek z małpy się rodzi, ale nie wierzy w dogmat stworzenia. Więc to tylko słów igraszka”⁵⁸. Warto w tym miejscu przytoczyć obszerniejszy fragment jego wypowiedzi:

Bo i cóż mówią ci, co przypisują Vogtowi twierdzenie, że człowiek z małpy pochodzi? To jedno, że człowiek wedle niego nie jest dziełem Bożem, lecz w prostej linii z jakiegoś zwierzęcia się rodzi. Czy to zwierzę nazywa się małpą czy też małpozwierzem, obojętna to w sobie rzecz, skoro myśl Vogtowska została oddaną. Według myśli tej, będącej najskrajniejszym Darwinizmem, psy, wilki, szakale, a może i lisy pochodzą z jednego antenata; tak samo orangutan, szympan, goryl i człowiek z jednego przodka się rodzą. Przodek ten nie był jeszcze ani małpą ani człowiekiem, choć do obu podobnym, i w tem tylko znaczeniu p. Libelt ma rację, że w teorii Vogta człowiek nie z małpy pochodzi⁵⁹.

⁵³ Zob. tamże, s. 55.

⁵⁴ Zob. S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 6.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ K. Libelt, *Kilka uwag nad artykułem P. Stefana Pawlickiego „Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza”*, dz. cyt., s.

⁵⁸ S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 7.

⁵⁹ Tamże.

Pawlicki podkreślił, że wartość propagowanej przez Libelta teorii Vogta wydaje się wątpliwa, a ona sama „nie staje się przez to ani prawdziwszą, ani mniej wstrętną dla ludzi nie pozbawionych ślachtetniejszego zmysłu, bo czy małpa jest rodzicielką człowieka, czy też siostrą rodzoną, zawsze na wstępie rodzaju ludzkiego napotykamy ten sam bestyalizm”⁶⁰.

Swą rozprawę pisał Pawlicki z wielką dbałością o zaskarwienie sympatii czytelnika. Aby zdobyć jego przychylność i wykazać, że oponenti – a więc wszyscy ci, którzy są zwolennikami materializmu, w tym również Libelt – mylą się w swoich teoriach, przeprowadził rozbudowany wywód mający na celu obalenie ich argumentacji. Po pierwsze katolicki uczyony wyjaśnił, czym jest antropologia przedhistoryczna. Zrobił to jednak w sposób ironiczny, o czym świadczą użyte w zdaniu wyrazy „niby” i „podobno”. Otóż antropologia przedhistoryczna „zajmuje się podobno pierwostanem ludzkiej społeczności, [...], a badania swoje opiera, niby z matematyczną dokładnością, na różnych wykopaliskach”⁶¹. Pawlicki podkreślił, że ta młoda nauka jest potrzebna i mogłaby nawet wydać dobre owoce, gdyby tylko znalazła się w sumiennych rękach. Niestety teraz znalazła się przede wszystkim w rękach materialistów, a tym samym jej błędność była nieunikniona. Uczniowie pozytywiści swoje teorie i filozoficzne pojęcia chcieli bowiem potwierdzić faktami, a gdy te nie zgadzały się z ich wywodami i modelami naukowymi, woleli nagiąć fakty, niż porzucić swe aprioryczne sądy. Antropologia przedhistoryczna była dla nich narzędziem, które miało służyć jedynie do kruszenia „niezwyciężonej skały biblijnych tradycji”⁶². Zdaniem Pawlickiego materialistom wcale nie chodziło o pielęgnowanie prawdy, ale o samą radość niszczenia, bowiem „burzyć i rozwaląć to ich rozkosz i kochanie”⁶³.

Pawlicki, chcąc zawęzić treściowo swą rozprawę, skoncentrował się przede wszystkim na krytyce chronologii uzasadnianej empirycznie. Katolicki uczyony udzielił odpowiedzi na pytanie, czy rzeczywiście najdawniejsze ślady człowieka na ziemi wskazują na to, iż żył on dużo wcześniej, niż podaje Biblia. W tym celu, trzymając się porządku zachowanego w rozprawie Libelta, poddał analizie wysunięte przez antropologów wnioski i – podobnie jak poznański filozof – rozważył wyniki ostatnich badań archeologicznych. Z jednym tylko zastrzeżeniem, bo gdy Libelt w swej rozprawie przedstawił czytelnikowi wyniki badań, wystrzegając się jednostronnych sądów, Pawlicki nie tylko je przedstawił, ale rozpatrzył w taki sposób, by ośmieszyć pozytywistów i wszystkich tych, którzy przyznawali wyższość naukom przyrodniczym. Można w tym miejscu powiedzieć nieco przekornie, że

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 8.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

nagiął fakty do tradycji Kościoła, a nawet wołał je zignorować, niż pozwolić, by kwestionowały zręby nauki katolickiej.

Kurhany kuchenne i torfowiska duńskie

W swej replice Pawlicki analizował odkrycia dokonane w duńskich nasypach kuchennych (kurhany kuchenne), których eksploracja odsłoniła m.in. kamienne narzędzia, gliniane naczynia, a przede resztki pokarmu, którym żywili się nasi antenaci: ryby, ptaki, zwierzyne łowną. Dla materialistów owe wykopaliska stały się doskonałym przyczynkiem do tego, by postawić tezę, iż człowiek żył wiele tysięcy lat przed biblijnym Adamem. Dla katolickiego myśliciela jednak nie przedstawiały one wielkiej wartości naukowej, a przede wszystkim nie świadczyły przeciw prawdziwości biblijnej teorii o pochodzeniu człowieka, co usilnie starali się wykazać materialści. Bo przecież i dziś, jak pisał Pawlicki, żyją dzikie narody, które żywią się w podobny sposób, jak niegdyś żywiły się podupadłe szczepy zamieszkujące tereny Danii. Nie trzeba zatem wnosić, że owe „odpady kuchenne” zostawili ludzie, którzy żyli wiele epok przed stworzeniem biblijnego Adama. Co ciekawe, w „biesiadnych pozostałościach” odnaleziono szczątki kości głuszcza. Sugerowałoby to, że w odległych czasach na terenach Danii występowały bujne lasy sosnowe, które były idealnym siedliskiem dla tego gatunku ptaków. Głuszce zamieszkują bowiem kompleksy iglaste, które w porze zimowej dają im pożywienie w postaci sosnowych igieł. Jak pisał Pawlicki: „Dzisiaj w Danii są tylko lasy bukowe, sosien nie ma i za ludzkiej pamięci nigdy nie było. Musiały więc tam rosnać w czasach niepamiętnych”⁶⁴. Dlatego nie należy wnosić o bardzo odległej przeszłości biesiadników, którzy żywili się mięsem tych ptaków. Libelt zaś, opisując w swym artykule duńskie kurhany, wspominał, iż „z wynajdywanych kości zaginionych już od dawna zwierząt i ptastwa, wnosić tylko można o dalekiej epoce, kiedy na ziemiach duńskich jodła jeszcze porastała, a więc około trzech do czterech tysięcy lat, a może i wiele dawniej”⁶⁵. Pawlicki, ustosunkowując się do wypowiedzi poznańskiego filozofa, napisał, iż materialści, a za ich przykładem Libelt, „zadowolniają się powszechnie dość skromną sumką trzech do czterech tysięcy lat”⁶⁶. Przyjmując bowiem taką chronologię, cofamy się, jak podkreślił Pawlicki, w czasy Dawida, najdalej Mojżesza, a jeśli tak, to „mogła już wtedy północna Europa być zaludniona przez zdziczałe plemiona, pokrewne dzisiejszym Eskimo-

⁶⁴ Tamże, s. 10.

⁶⁵ K. Libelt, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1870, numer wstępnny z 15 grudnia, s. 3.

⁶⁶ S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 10.

som, Samojedom i t.d. Takim jednak twierdzeniem nie opuszczamy ani gruntu chronologii biblijnej, ani nie cofamy się w żadne czasy przedhistoryczne⁶⁷. Podobnie inny argument, chętnie przytaczany przez materialistów, nie mógł wedle Pawlickiego zagrozić biblijnej chronologii – chodziło mianowicie o kamienne narzędzia, które znajdowały się w duńskich nasypach. Katolicki uczyony podkreślił, że narzędziami z kamienia posługiwano się również w czasach historycznych. Zatem nic nie świadczy o tym, że zawartość duńskich kurhanów sięga odległej, przedhistorycznej epoki. Dlatego Pawlicki uznał Libelta za piewę materializmu. Nie było bowiem potrzeby zastanawiania się nad chronologią człowieka, skoro wszystko zostało odnotowane w Piśmie Świętym. Jego zdaniem ludzie powinni trzymać się litery Pisma, „schylić czoło w pokorze i wyznać otwarcie swoją niemoc do poznania Boga i spraw Jego”⁶⁸. W *Antropologii przedhistorycznej* Pawlicki pisał z ironią, że „nie możemy na seryo brać rozmaite mniej lub więcej dowcipne hipotezki, za pomocą których chciano starość owych nasypów obliczyć”⁶⁹. Po czym dodał z sarkazmem: „Chronologia śmieci niczego nie dowodzi”⁷⁰.

Trzymając się porządku zachowanego w artykule Libelta, przeszedł Pawlicki do opisu duńskich torfowisk, które poznański filozof nazwał „drugim zabytkiem ludności”⁷¹. Już na wstępie zaznaczył, że „nawet p. Libelt, skromny i nieśmiały, póki spierano się o resztki kuchenne, zmienia ton mowy swojej, gdy do torfów przechodzi”⁷². Skąd Pawlicki wnosił o radykalnej zmianie charakteru wypowiedzi poznańskiego filozofa? Przypomnijmy, że Libelt określił wiek wykopalisk z nasypów duńskich na 3–4 tysiące lat. Tym razem jednak, powołując się na badania geologa Karola Lyella, ustalił wiek torfowisk mieszczących w sobie zabytki epoki kamiennej na ok. 12 tysięcy lat. Takie ustalenia wskazywałyby zatem na to, że rodzaj ludzki jest od 6 do 7 tysięcy lat starszy od biblijnego Adama. Pawlicki nie mógł zgodzić się na takie datowanie, które godziło w biblijny zapis, a tym samym podważało wiarygodność nauki Kościoła. „Liczby te, jakkolwiek w sobie zdają się być bardzo umiarkowane, nie zgadzają się z chronologią Mojżesza, sprzeciwiają się otwarcie chrześcijańskiej nauce”⁷³. Następnie przystąpił do analizy i krytyki dowodów, na których opierała się „nowa chronologia pp. Lyella, Buchnera i Li-

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ S. Pawlicki, *Materyalizm wobec nauki*, „Przegląd Polski” 1870, z. VIII, s. 249.

⁶⁹ Tenże, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 9.

⁷⁰ Tamże, s. 10.

⁷¹ K. Libelt, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1870, numer wstępny z 15 grudnia, s. 2.

⁷² S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 11.

⁷³ Tamże.

belta⁷⁴. Pawlicki niepochlebnie odniósł się do argumentacji przytoczonej przez poznańskiego filozofa, która miała dowieść, że torfowiska duńskie i znajdujące się w nich materiały ludzkich działań są o wiele starsze od biblijnej genezy człowieka. Jeden z wielu argumentów podanych przez Libelta dotyczył zmian w drzewostanie. Otóż pierwotną roślinność Danii stanowiły lasy sosnowe, które zostały zastąpione lasami dębowymi, a następnie bukowymi, a wszystko „tysiącami lat od siebie oddzielone”⁷⁵. Karol Lyell obliczył, że najgłębsze warstwy torfu, w których znajdowały się igliwia oraz wyroby kamienne, mogą liczyć od 10 do 12 tysięcy lat. Obliczenia angielskiego geologa, którymi posiłkował się Libelt, wskazywałyby więc, że rodzaj ludzki istniał znacznie wcześniej, niż podaje to Księga Rodzaju. Niezrażony chronometrem geologicznym Pawlicki skwitował, iż „nie ma najmniejszej potrzeby zrywać z chronologią żydowską i przenosić się do jakichś zamierzchłych, przedhistorycznych czasów”⁷⁶. Można bowiem przypuszczać, że istniały lasy dębowo-bukowe, a jeszcze wcześniej lasy, w których rosły zarówno dęby, jak i sosny. Zdaniem Pawlickiego pierwsi osadnicy, którzy przybyli na tereny Danii, wycięli sosny, bo były łatwiejsze w obróbce niż dębina. Dlatego też lasy sosnowe zanikły, a pozostały jedynie dębowe i bukowe. Nie zatem czas, ale człowiek wyrugował drzewostan sosnowy i z pewnością nie potrzeba było na to tysięcy lat, jak sugerują uczeni materialści.

Kolejnym argumentem przytaczanym przez geologów materialistów był ten wskazujący regularność przyrostu warstw torfu. Uczeni stwierdzili, że warstwy torfu narastają bardzo powoli. Badania przez nich prowadzone sugerowały, że mieszcząca się na dnie torfowisk flora w postaci drzew iglastych ma wiele tysięcy lat (a jak zostało wspomniane, w głębokich warstwach torfu znaleziono zabytki epoki kamiennej). Wyniki badań osadów ziemskich nie przekonywały Pawlickiego, który twierdził, że rachuby te są li tylko mrzonką. Chcąc zdyskredytować wyniki badań geologicznych, przywołał w swym tekście słowa Karola Vogta. Miały być one koronnym dowodem na to, że przyrost warstwy geologicznej takiej jak torf nie przedstawia przekonującego argumentu za długim czasem istnienia ludzkości, bo przecież „nie mamy żadnej podstawy do obliczenia proporcji, w jakiej torf rośnie”⁷⁷. W tym miejscu warto dodać, że uczyony celowo posłużył się wypowiedzią czołowego materialisty, gorliwego zwolennika teorii ewolucji, którego

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ K. Libelt, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1870, numer wstępny z 15 grudnia, s. 2.

⁷⁶ Wypowiedź K. Vogta cytowana za: S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 12.

⁷⁷ Tamże.

Libelt nazwał „znakomitym badaczem starożytności i pochodzenia ludzkiego”⁷⁸. Ostrze wypowiedzi Vogta trafiło bowiem zwykle w chronologię biblijną. Tym razem jednak miało podważyć twierdzenia ewolucjonistów. Sam Pawlicki, podsumowując badania torfowisk, skwitował, iż „chronologia torfów nie więcej warta jest od chronologii śmieci”⁷⁹. Wszystko bowiem dlatego, iż obliczenia wieku torfowego są dalece niepewne i równie dobrze można wykazać, że spora część europejskich torfów jest dużo młodsza. I tak na przykład, opisuje Pawlicki, za czasów Juliusza Cezara i jego rzymskich podbojów wycinano wzdłuż bitych traktów spore ilości lasów. Wycięte drzewa pozostawiano, a te, gnijąc, pokryły się z czasem osadem torfowym. „Najstarsze więc z nich dochodzą do Juliusza Cezara, młodsze do trzeciego lub czwartego wieku, jak o tem świadczą rzymskie siekiery, tkwiące jeszcze niekiedy w pniach lub korzeniach drzew”⁸⁰. Na terenach angielskich, jak opisuje Pawlicki, karczowano lasy, by uniemożliwić schronienie włóczędgom i powstańcom. „Los taki spotkał za Edwarda I lasy hrabstwa walijskiego, a za Henryka II lasy irlandzkie”⁸¹. Właśnie w tych rejonach, jak podkreślał, spotyka się szerokie pokłady torfu o bardzo grubej warstwie organicznej. Sam Lyell wspominał, iż w nieodległych czasach w Anglii wylały torfiste bagna, które pokryły swą warstwą znaczną przestrzeń, w tym domy i lasy. „Wobec tego faktu zdaje mi się, że trzeba pożegnać się z nadzieją, aby nawet w przybliżeniu dojsć do oznaczenia starości torfu”⁸² – konkludował Pawlicki.

Katolicki myśliciel z powagą sugerował, by wywody materialistów oraz poczynione przez nich badania schować między bajki, bowiem „ani nasypy kuchennych resztek w Danii, ani tamtejsze torfy nie dowodzą istnienia rodzaju ludzkiego, dawniejszego od chronologii Genezy”⁸³. Samych zaś badaczy, czy to geologów, czy archeologów, nawoływał, by wykazywali się większą dozą skromności, która cechować powinna każdego sumiennego uczonego.

Nawodziska, czyli palafity

W swym tekście *Mieszkania nawodne przedhistoryczne* Libelt stwierdził:

Trzecim nareszcie zabytkiem kultury ludzkiej z przedhistorycznych czasów są tak zwane **mieszkania nawodne**, a raczej ich szczątki, które nowszemi czasy

⁷⁸ K. Libelt, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 1, s. 7.

⁷⁹ S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 13.

⁸⁰ Tamże, s. 14.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże, s. 15.

⁸³ Tamże.

odkryto po jeziorach i rzekach, i zatokach morskich. Od dawna zapewne wiedzano o tych palach ponad brzegami wód, gęsto w łożyska jezior i rzek powbijanych i sterczących już ponad powierzchnią wody, już niedosięgających jej lustra. Ale nikt się nie domyślał starożytnego znaczenia tych szczątków⁸⁴.

Pierwszym badaczem osadu typu palafitowego był, jak już wspomniano, szwajcarski archeolog Ferdynand Keller. Badania poczynione przez szwajcarskiego uczonego zachęciły badaczy do dalszych poszukiwań „mieszkań nawodnych”, a materialistów skłoniły do przedstawienia kolejnych argumentów na rzecz istnienia człowieka prehistorycznego. „Goniąc ciągle za przodkami Adama, za **pre-adamitami**, znaleźli ich nareszcie w bagnach! Więc szczęśliwi ze swego odkrycia, nuż układać szumne panegiryki dla niewinnych nawodzisk, które pewno ani się domyślały, że przyniosą tyle zgorszenia i tyle zawrotu głowy” – krytykował Pawlicki zapędy materialistów. Uczony, dostrzegając zagrożenie w dalszych odkryciach archeologicznych, pisał, iż „w istocie nawodziska nic nam nie przyniosły nowego, prócz mało w sobie znaczącego faktu, że niektóre ludy w Europie kiedyś po jeziorach stawiały sobie chaty na palach”⁸⁵. Dla Pawlickiego szczątki palafitów, a także znajduwane przy nich wyroby nie stanowiły dowodów prehistorycznych śladów obecności i działalności człowieka. Jego zdaniem wytwórcami owych przedmiotów mogły być li tylko prymitywne ludy, które nie stworzyły podstaw cywilizacji. Do dziś bowiem napotkać można dzikie plemiona o bardzo niskim stanie oświaty, które wyrabiają narzędzia kamienne oraz prymitywne ozdoby. Co więcej – zauważał Pawlicki – fakt, że przy większej części palafitów znajdowano wyroby kamienne, podczas gdy przy innych wydobywano przedmioty z brązu lub żelaza, nie dowodzi wcale, że jedne są starsze od drugich. Jego zdaniem różnicę taką łatwo jest wytłumaczyć, bowiem ciągle „Szwajcarya przystępniejszą jest od zachodu, aniżeli od wschodu”⁸⁶, a co za tym idzie, kantony zachodnie są bardziej rozwinięte i zaobniejsze. Podobnie w dawnych czasach w tym samym narodzie, choć na różnych terenach panował mocno zróżnicowany poziom oświaty – jedni posługiwali się narzędziami z kamienia, podczas gdy inni stosowali narzędzia wykonane z brązu czy nawet żelaza. Zatem przedmioty kamienne znalezione w osadzie typu palafitowego wcale nie muszą być starsze od tych wykonanych na przykład z brązu.

Inną kwestię stanowiło przeznaczenie owych „nawodnych mieszkań”. Do czego tak naprawdę służyły? Jaki spełniały cel? Poznański filozof odrzucił hipotezę, według której nawodziska pełnić miały rolę schronienia lub przystani dla łodzi.

⁸⁴ K. Libelt, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 2, s. 13.

⁸⁵ S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 17.

⁸⁶ Tamże, s. 18.

Pomijamy trywialne powody stawiania nawodzisk, jakoby to były najbezpieczniejsze miejsca dla chronienia się od dzikich żarłoczych zwierząt, przeciw którym nie mieli ludzie żadnej obrony – następnie, że wody stanowiły po owe odległe epoki jedynie komunikacje pomiędzy ludźmi⁸⁷ –

pisał Libelt. Inaczej na tę samą kwestię zapatrywał się Pawlicki. Dla niego bowiem hipoteza, podług której nawodziska spełniać miały rolę przystani, była najzupełniej słuszna i „najrozsądniejsza z wszystkich w tej materii podanych”⁸⁸. Z ironią podchodził natomiast do hipotezy wysuniętej przez poznańskiego filozofa, jakoby nawodziska pełniły rolę świątyń i mieszkań pogańskich kapłanów, którzy oddawali cześć wodzie. „Hypotezę tę można pominąć milczeniem, bo sam autor oświadcza, że **nie ma żadnego historycznego faktu na poparcie swoich domysłów**”⁸⁹ – komentował Pawlicki, po czym dodawał z oburzeniem:

Toteż p. Libelt chyba dlatego ją wymyślił, aby wyprowadzić z niej starość niezmierną owego ludu, gdyż w czasach historycznych nigdzie podobnież urzędowego kultu wody nie napotykamy; skorzystał jednak z tej hipotezy, aby mimochodem rzucić kamień na apostołów chrześcijaństwa za to, że owe „świątynie wody” (które nigdy nie istniały) bez miłosierdzia palili!⁹⁰

By uczynić swój tekst bardziej przekonującym i celniej trafiającym w teorie głoszone przez materialistów, Pawlicki w kilku zdaniach streścił artykuł z „Gazety Augsburskiej”. Artykuł ten miał podawać, jakoby szwajcarskie palafity, których studiowaniem zajął się Ferdynand Keller, nie były tak stare, jak podają niektórzy badacze. Co więcej ci, którzy twierdzą, iż nawodziska liczą tysiące lat, sieją zamieszanie, rozpowszechniając błędne i mętne pojęcia na temat wieku i początków palowych osad. „Tak mniej więcej przemawia **Gazeta augsburska**, a p. Libeltowi szczerze radzimy odczytać jej trafne uwagi. Znajdzie je pod. d. 30 grudnia r. 1864”⁹¹ – pisał Pawlicki, po czym dodawał: „ktokolwiek na mocy nawodzisk zechce rodzajowi ludzkiemu większą przypisać przeszłość, aniżeli biblia opiewa, już nie w imieniu nauki przemawia, lecz gwoli własnym swoim przesądom”⁹².

Kończąc kwestię związaną z „mieszkaniami nawodnymi”, Pawlicki ponownie odniósł się do zasług Libelta na polu nauki. Siebie samego nazwał natomiast „homo novus w literaturze”, który śmiał poddać krytyce słynnego poznańskiego

⁸⁷ K. Libelt, *Mieszkania nawodne przedhistoryczne*, „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 3, s. 37.

⁸⁸ S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 19.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 22.

⁹² Tamże.

filozofa. Dodał przy tym nie bez sarkazmu, że „jeśli wolno było panu Libeltowi burzyć taką, jak Mojżesza, czterdziestowiekową powagę, bez którego my katolicy w żaden sposób obejść się nie możemy, czemuż mnie nie ma być wolno podnieść głos przeciw daleko krótszej, bo ćwierćwiekowej powadze p. Libelta, bez którego filozofia materialistyczna bardzo dobrze obejść się mogła?”⁹³.

Zakończenie

Pawlicki jako orędownik wiary i tradycji katolickiej z obawą musiał patrzeć na szybki rozwój nauk przyrodniczych, których odkrycia zaczęły podkopywać fundamenty nauki Kościoła. Nie mógł zatem zgodzić się na entuzjazm, z którym Libelt odnosił się do odkryć na polu archeologii.

Wypada podkreślić raz jeszcze, że Libelt i Pawlicki to dwa czołowe nazwiska dziewiętnastowiecznej humanistyki polskiej, tuzy świata nauki i żarliwi orędownicy racjonalizmu. Czy zatem chodziło tu jedynie o rywalizację uczonych na polu wiedzy? Raczej nie. Pawlicki miał na uwadze przede wszystkim obronę wiary, którą, jego zdaniem, Libelt podważał. Trafnie ocenił to Czesław Głombik, pisząc: „W walce z materializmem szło mu nie o przekonania tego lub innego pisarza, lecz o ważne i podówczas niezmiernie aktualne pytanie: czy nauka współczesna, w jakiegokolwiek swej gałęzi, doszła do rezultatów sprzeciwiających się wierze?”⁹⁴. Pawlicki starał się wykazać, że śmiałe tezy wysuwane przez materialistów nie znalazły żadnego potwierdzenia w naukach przyrodniczych. Wręcz przeciwnie, nauki przyrodnicze niejednokrotnie potwierdzają prawdy zawarte w biblijnej Księdze Stworzenia. Katolicki uczyony zatem ostro krytykował zwolenników materializmu, pisząc o nich, że są to sekty, które „bez przestanku nurtują porządek społeczny i kłamliwymi faktami bałamucąc umysły, sprowadzają je z toru zdrowego rozsądku”⁹⁵. Ubolewał przy tym, że tak wyśmieniony uczyony, jakim był Libelt, uczynił ukłon w stronę materialistów, którzy robili wszystko, by podważyć fundamenty nauk Kościoła.

Artykuł Pawlickiego ukazuje go jako agresywnego polemistę, którego argumenty nie zawsze były trafne, najczęściej jednak stronnicze i uprzedzone co do najnowszych odkryć na polu nauki. Wspominał przecież w swoim tekście o cennym znalezisku archeologicznym, którym była tabliczka z wizerunkiem mamuta. Z ironią skomentował hipotezy archeologów, jakoby „artysta miał żywego mamu-

⁹³ Tamże, s. 23.

⁹⁴ C. Głombik, *Człowiek i historia...*, dz. cyt., s. 183.

⁹⁵ S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza. Odpowiedź na rozprawę Dra Libelta „Mieszkania nawodne przedhistoryczne”*, dz. cyt., s. 26.

ta przed oczami”⁹⁶. Ponadto dodał, iż „stopień oświaty, przez materialistów przypisywany ówczesnym ludziom, odbiera takiemu przypuszczeniu wszelki pozór prawdopodobieństwa”⁹⁷. W tym wszystkim nie chodzi o fakt, że Pawlicki krytykował czy ośmieszał hipotezy wysuwane przez innych badaczy, ale że nawet nie brał pod uwagę możliwości wyprowadzenia początków historii gatunku ludzkiego z czasów odleglejszych niż te, które przedstawiało Pismo Święte. Wedle niego człowiek nie mógł sobie liczyć więcej lat niż biblijny praojciec Adam. Co więcej, geologiczna chronologia nie przedstawiała żadnej wartości, bo sama – jak podkreślał Pawlicki – pozbawiona była naukowej podstawy. W tym miejscu wydawać by się mogło, że raz na zawsze rozprawił się z teoriami wysuniętymi przez materialistów, które zaprezentował w swym artykule Libelt. A jednak poznański filozof nie dał za wygraną, czego wyrazem był kolejny jego tekst *Kilka uwag nad artykułem p. Stefana Pawlickiego „Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza”*, który przeniósł spór na nową płaszczyznę. Treść dalszych polemik obu uczonych z tej racji będzie zatem przedmiotem osobnego opracowania. Libelt bowiem w sporze z Pawlickim nie był odosobniony. Wspierali go nie tylko pożytywiści, ale także ówczesne elity intelektualne oraz niemal cały świat nauki.

Philosophers’ archaeological dispute

The authors presented the process of reception of theory of evolution in Polish science of the 19th century. Two Polish philosophers, Karol Libelt and Stefan Pawlicki played an important role in discussions on the consequences of the paleontological and archaeological discoveries. A discovery of the stilt houses (palafittes) in Czeszewo was a contribution to a lively dispute concerning the beginnings of human species. Libelt relying on the archaeological discoveries assumed that prehistoric traces of human existence were much older than those suggested in the Bible. This thesis was strongly criticized by Stefan Pawlicki who defended traditions and teachings of the Catholic Church. In conclusion, the authors show how the dispute, which should have taken place only within the natural sciences, finally became a philosophical dispute.

⁹⁶ Tamże, s. 30.

⁹⁷ Tamże.

Andrzej Wawrzynowicz

Libelta idea przejścia do filozofii słowiańskiej
Libelt's idea of transition to the Slavic philosophy

Erika Lalíková

Wpływ mesjanistów polskich na filozofię słowacką
The impact of Polish Messianics on the Slav philosophy



ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ

Libelta idea przejścia do filozofii słowiańskiej

Celem artykułu jest prezentacja genezy i szerszego ogólnokulturowego tła powstania dziewiętnastowiecznej koncepcji „filozofii słowiańskiej”. Idea historycznego przejścia od filozofii niemieckiej (a ściślej: germańskiej) do filozofii słowiańskiej stanowi postulat teoretyczny związany bezpośrednio z kształtującym się w latach czterdziestych XIX wieku programem polskiej filozofii narodowej. Pytanie o ogólne warunki takiego przejścia, sformułowane przez Karola Libelta w trzecim rozdziale pracy *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*¹, stanowi zarazem próbę efektywnego rozwiązania zasadniczej kwestii własnej tożsamości filozoficznej, która nurtuje myśl polską od początku okresu międzypowstaniowego (1831–1863).

O potrzebie tworzenia filozofii wypływającej z głębi ducha polskiego pisał jeszcze w roku 1830 Maurycy Mochnacki w znanym studium *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*². Mochnacki analizuje tam postępujący u progu wieku proces emancypacji poszczególnych obszarów kultury polskiej. Uwolnienie się od wierności obcym, zwłaszcza francuskim standardom wartościowania w zakresie sztuki doprowadziło zdaniem Mochnackiego do rozkwitu rodzimej twórczości i wyrwania się kultury polskiej z dawnego „niemowlęstwa estetycznego”, charakteryzującego się pasywnym powielaniem zewnętrznych gustów i wzorców. Sfera nauki i filozofii wymaga analogicznej emancypacji. Dążenie do uniwersalności pojęć i postulat adekwatnego opisu otaczającej człowieka natury nie wymusza niewolniczej podległości względem zastanych kanonów prezentacji tej

¹ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, oprac. A. Walicki, Warszawa 1967, s. 226 i n.

² M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, oprac. Z. Skibiński, Łódź 1985, s. 83.

natury, ponieważ nie pojmujemy jej, jak mówi Mochnacki, nigdy cudzym, lecz zawsze własnym rozumieniem³. To właśnie rozległe bogactwo odmiennych kulturowo perspektyw, przeciwstawnych sposobów rozumienia i wyjaśniania świata, z których każdy warunkowany jest suwerenną drogą poszukiwania twórczego, generuje w rzeczywistości to, co nazywamy później „powszechną” historią wiedzy ludzkiej. Uczni, którzy nie myślą samodzielnie, sytuują się na peryferiach tego procesu⁴. Dlatego Mochnacki zwraca się do Polaków: „Naukę trzeba mieć w sobie, w środku, i z nas samych, z jestestwa naszego wszelką wyciągnąć umiejętność”⁵. Przekład czegoś z obcego języka na polski, jak to się u nas popolicie dzieje, nie powoduje jeszcze wzbogacenia literatury ze stanowiska refleksji własnego narodu. Jest to tylko raczej dogadzanie chwilowej potrzebie i przemijającym względom⁶. Należy więc z pełną determinacją wyprowadzić myśl polską z dotychczasowego „niemowlęstwa filozoficznego”⁷.

Nowe pokolenie filozofów polskich, urodzonych już – podobnie jak Mochnacki – po utracie przez Polskę niezależnego bytu państwowego, od połowy lat trzydziestych XIX wieku zaczyna *de facto* realizować ten program. W 1837 roku ukazują się *Podstawy filozofii uniwersalnej* Bronisława Trentowskiego⁸, a rok później *Prolegomena do historiozofii* Augusta Cieszkowskiego⁹. Obie te prace napisane i wydane wprawdzie jeszcze w języku niemieckim, ale jako wyraz względnie niezależnych od zewnętrznych wpływów, oryginalnych stanowisk polskich twórców, stają się do pewnego stopnia katalizatorem rozwoju suwerennej myśli polskiej tego okresu. Na ogólny wzrost zainteresowań filozoficznych epoki romantyzmu złożyło się wiele pośrednich czynników. W tej liczbie należy wymienić przede wszystkim względy czysto historyczne, związane po pierwsze z zawiedzionymi nadziejami na odzyskanie niepodległości Polski po upadku Napoleona, następnie z niekorzystną zmianą polityki cara Aleksandra I w zakresie swobód politycznych na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim, a w końcu z finalną klęską powstania listopadowego. Aktywność społeczna Polaków w tych latach, sukcesywnie wypierana ze sfery politycznej, częściowo migruje w rejony wyższej kultury duchowej, co przekłada się bezpośrednio m.in. na bezprecedensowy rozkwit literatury pięknej, zwłaszcza

³ Tamże, s. 88.

⁴ Tamże, s. 82–83.

⁵ Tamże, s. 83.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 89.

⁸ B. F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, tłum. M. Żułoś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 1–326.

⁹ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, tłum. A. Cieszkowski – syn, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 1972, s. 1–105.

poezji romantycznej. Dynamiczny rozwój sztuki słowa, a w konsekwencji podniesienie poziomu kultury literackiej w Polsce wymusza z kolei konieczność zadawania pytań natury filozoficznej i stwarza intelektualne zapotrzebowanie na systematyczne próby odpowiedzi na te pytania.

W zapotrzebowanie to doskonale „trafia” wykształcona w murach przodujących uczelni europejskich elita intelektualna myślicieli polskich młodszego pokolenia, wśród nich m.in. Trentowski, Libelt i Cieszkowski. Niezależnie od faktu dominującej w tym okresie pozycji filozofii niemieckiej w Europie odkrycie, iż były to w tym wypadku niemal wyłącznie uniwersytety niemieckie i że czołową pozycję wśród nich zajmował ośrodek uniwersytecki w Berlinie, stolicy Prus – budzić musi pewne zdziwienie, zwłaszcza w kontekście znanej żarliwości patriotycznej wspomnianych myślicieli. Mamy tu jednak do czynienia z przejawem nie tyle sprzeczności indywidualnych postaw, ile raczej z wyrazem paradoksalnej sytuacji ogólnej intelektualistów polskich tego okresu, na co nakłada się dodatkowo jeszcze pewien paradoksalny charakter natury samego filozofowania. Nie należy zapominać, że świadomość filozoficzna jest zawsze do pewnego stopnia „kosmopolityczna”. W swoim punkcie wyjścia zerwać musi z całą zastaną tradycją intelektualną i przetworzyć ją w treść własną, a więc (w przeciwieństwie do świadomości religijnej na przykład) nie podlega ona z góry ustalonym dogmatom czy gotowym, zewnętrznym autorytetom. W filozofii autorytet intelektualny jest zasadniczo wtórny względem wolnej „samowiedzy filozofa”. (W pełni dojrzałą świadomość tego myśl zachodnia uzyskuje zresztą stosunkowo późno, bo dopiero w klasycznym idealizmie niemieckim przełomu XVIII i XIX wieku – w filozofii Johanna Gotlieba Fichtego¹⁰.) Sytuacja pierwszego pokolenia intelektualistów polskich urodzonych już pod zaborami sprzyjała zatem, w pewnym ograniczonym oczywiście zakresie przedmiotowym i czasowym, rozwojowi rodzimej filozofii. Paradoksalnym bowiem skutkiem wychowania w warunkach zniewolenia narodowego, skutkiem wynikającym m.in. z faktu nieustannej migracji Polaków pomiędzy odrębnymi politycznie i kulturowo strefami poszczególnych zaborów, a tym samym z konieczności poszukiwania obiektywnego kryterium potwierdzenia własnej tożsamości kulturowej na obczyźnie, jest naturalny dostęp do rozległej panoramy dominujących w ówczesnej Europie prądów umysłowych. To właśnie polityczne wyobcowanie i brak stabilnego oparcia instytucjonalnego w działalności publicznej sprzyja integracji kulturowej rozmaitych środowisk polskiej inteligencji, integracji opartej na swobodnej wymianie i twórczym przetwarzaniu wiodących idei europejskich. To samo zatem, co było źródłem zbiorowej i indywidualnej niedoli Polaków w realnym życiu społecznopolitycznym pod zaborami, daje zarazem, przynajmniej na początkowym etapie

¹⁰ Por. J. G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, tłum. J. Garewicz, [w:] J. G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, Warszawa 1996, s. 471 i n.

tego procesu, unikalną szerokość perspektywy ideowej, która owocuje następnie narodzinami jednej z bardziej płodnych epok w historii polskiej myśli filozoficznej.

Analiza historycznych okoliczności powstania idei przejścia do filozofii słowiańskiej, filozofii, której szczególnym wyrazem miała być polska filozofia narodowa, stanowi ważny element charakterystyki wstępnej tej idei, ale nie wyczerpuje jeszcze zagadnienia jej genezy. W roku 1842 i 1844 ukazują się kolejno dwie kluczowe dla tej genezy publikacje Trentowskiego, mianowicie *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej*¹¹ oraz *Myślini, czyli całokształt logiki narodowej*¹², które jako konkretny wyraz realizacji programu „filozofii narodowej” wywołują w Polsce szerszą dyskusję na temat możliwości istnienia takiej filozofii. Libelt aktywnie włącza się w tę debatę, publikując w 1844 roku w czasopiśmie „Rok” artykuł *Charakterystyka filozofii słowiańskiej*¹³, który następnie ukazuje się w ramach szerszego studium *Kwestia żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu. Część krytyczna* wydanego w 1845 roku jako I tom zbioru *Filozofia i krytyka*¹⁴. Podobnie jak Trentowski, Libelt traktuje polską „filozofię narodową” jako filozoficzne uzewnętrznienie ducha narodu polskiego, z jego typowym wyniesieniem interesu wspólnotowego nad jednostronny interes partykularny, praktycznym idealizmem wynikającym ze ścisłych związków z tradycją chrześcijańską oraz charakterystycznym dla niego prymatem wyobraźni i wolności nad władzą abstrakcyjnego rozumu.

Tego rodzaju stanowisko nasuwa jednak od razu pewne wątpliwości w kwestii teoretycznej wartości tak rozumianej refleksji filozoficznej. Pojawia się zasadnicze pytanie, czy taki pogląd na filozofię nie pozostaje w sprzeczności z samą istotą filozofii, czyniąc z jej najwyższego celu – prawdy – środek realizacji partykularnego interesu narodowego czy „narzędzie ideologii”, jak byśmy dziś powiedzieli. Libelt nie tylko (w duchu Trentowskiego) stawia czoło tym potencjalnym obiekcjom, ale decyduje się nawet na swoistą radykalizację tezy o możliwości istnienia „filozofii narodowej”. Śledząc – dowodzi – poszczególne etapy historii myśli filozoficznej, dochodzimy do wniosku, że wszystkie dotychczasowe filozofie były w rzeczywistości „narodowe”, a każda z nich realizowała w pierwszym rzędzie te pierwiastki duchowe, które ukształtowały się na gruncie danej wspólnoty polityczno-społecznej i religijnej i które były jej specyficznym wkładem w ogólny

¹¹ B. F. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej*, t. 1–2, Księgarnia Nowa, Poznań 1842.

¹² Tenże, *Myślini, czyli całokształt logiki narodowej*, t. 1–2, Wydawnictwo N. Kamiński i Spółka [nakł. autora], Poznań 1844.

¹³ K. Libelt, *Charakterystyka filozofii słowiańskiej*, „Rok” 1844, z. 10, s. 1–33.

¹⁴ Tenże, *Filozofia i krytyka*, t. I (*Kwestia żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu. Część krytyczna*), Wydawnictwo N. Kamiński i Spółka, Poznań 1845. W drugim wydaniu (1874) Libelt zmienia tytuł dzieła na: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*.

rozwój kultury ludzkiej. Z tego punktu widzenia każda filozofia nie tylko faktycznie „jest”, ale nawet „musi być” narodowa, a sprzeczność między filozofią a narodowością okazuje się mieć charakter pozorny¹⁵. Podstawowym zadaniem filozofii polskiej musi być zatem zdefiniowanie aktualnego stanu rozwoju myśli filozoficznej i odnalezienie własnej, suwerennej drogi w tym procesie – jako kolejnego etapu w uniwersalnym postępie ducha ludzkiego.

Aktualnym (i zarazem końcowym) momentem ewolucji umysłowej zachodniego świata chrześcijańsko-germańskiego jest dla Libelta nowsza filozofia niemiecka, definiowana tu jako filozofia (abstrakcyjnego) „rozumu”¹⁶. Libelt jako uczeń Hegla doskonale docenia jej walory, ale traktuje ją zarazem jako zamknięty etap w historycznym rozwoju filozofii. Staje się ona naturalnym punktem odniesienia dla charakterystyki myśli polskiej jako reprezentatywnego wyrazu nowego paradygmatu filozofii – „filozofii słowiańskiej”. Odniesienie do filozofii niemieckiej ma tu zatem sens negatywny – stanowi ona punkt widzenia, który filozofia polska musi przewyciężyć w sobie, by uzyskać własną, suwerenną tożsamość. To samo, co stanowiło o sile heglizmu jako szczytowego etapu rozwoju filozofii „rozumu”, czyli czysty idealizm spekulatywny, określa zarazem obiektywne granice stanowiska filozofii niemieckiej jako wyrazu pewnej historycznej formy ducha. System Hegla zastępuje realne panowanie rozumności ludzkiej „samowładztwem” rozumu w abstrakcyjnym świecie „czystej” idei. Rozum (filozoficzny) podniesiony w ten sposób do godności „absolutu” wytraca wszystkie wolne pierwiastki i formy aktywności duchowej i osiąga w tej skrajności, która jest tylko pozorem wolności, swój własny kres. Stąd konieczność przejścia do nowego paradygmatu historycznego filozofii, paradygmatu zdolnego do zaproponowania pewnej „redefinicji” ducha. „Filozofia słowiańska” w rozumieniu Libelta ma przełamywać jednostronność absolutnego „rozumu” i przywracać zaburzoną równowagę kluczowych elementów życia duchowego, m.in. poprzez rehabilitację „osobowości” ludzkiej oraz pomijanego dotąd przez dominującą historycznie myśl niemiecką medium „wyobraźni”¹⁷.

Stanowisko Libelta jest w tej kwestii od początku bardziej konsekwentne i zdecydowane niż na przykład stanowisko Trentowskiego bądź wczesnego Cieszkowskiego. Czynnikiem wzmacniającym to stanowisko jest niewątpliwie silne oddziaływanie Mickiewiczowskich prelekcji paryskich¹⁸ i zarysowanej w nich ogól-

¹⁵ Tenże, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 227, 229.

¹⁶ Por. tamże, s. 154 i n.

¹⁷ Por. tamże, s. 135 i n., 210, 212.

¹⁸ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs I–IV*, [w:] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 8–9, Warszawa 1998. Pierwszy polski przekład prelekcji paryskich ukazuje się w Paryżu w latach 1842–1845, w czterech tomach, pt. *Kurs literatury słowiańskiej wykładanej w Kolegium Francuskim przez Ada-*

nej koncepcji „literatury słowiańskiej”. Krytyczny stosunek Mickiewicza do głównego nurtu nowożytnej filozofii niemieckiej, nurtu wywodzącego się bezpośrednio od Kanta, należy sytuować w pierwszym rzędzie w horyzoncie klasycznego sporu ideowego między romantycznym a oświeceniowym sposobem postrzegania świata; sporu, w którym polski poeta zajmował jednoznacznie określone stanowisko.

Mickiewicz demaskuje jednostronnie racjonalistyczną (czy, jak byśmy dziś powiedzieli, czysto epistemologiczną) orientację krytykowanej myśli i jej wyzucie z szerszego kontekstu kulturowego. Nowsza filozofia niemiecka buduje jego zdaniem swój „naukowy” wizerunek na abstrahowaniu od realnych podstaw duchowych, z których wyrasta, tj. na przemilczaniu swojego historycznego rodowodu społeczno-politycznego i religijnego. Powstała *de facto* na z gruntu obcym politycznym tradycjom wolnościowym podłożu społecznym absolutystycznych Prus i na religijnej podbudowie protestantyzmu filozoficzna myśl niemiecka buduje pozór „czysto racjonalnego” poglądu na rzeczywistość, pomijając własne duchowe korzenie. Tymczasem „czysty rozum” Kanta nie rodzi się w jakiejś etycznej czy religijnej próżni; bezpośrednimi poprzednikami filozofów niemieckich są w prostej linii pastory protestanccy, którzy uwalniając się stopniowo od powinności religijnych, w finale długiego procesu erozji teologii luteranckiej rzucają się w końcu w abstrakcje filozoficzne¹⁹ dla ratowania swojej (w tym wypadku już tylko *quasi*-) religijnej tożsamości.

Kant, usadowiony dzięki swym niemieckim przodkom w kraju słowiańskim, który go żywił i swymi podatkami opłacał jego posadę, wychowany w szkole założonej ongi trudem biskupa katolickiego, nauczywszy się czytać na księgach zebranych staraniem protestanckich pastorów, pędzący spokojny żywot pod opieką króla pruskiego, który za niego wiodł wojnę, i dzięki żołnierzom, którzy bronili Królewca; Kant, który wszystko tedy zawdzięczał przeszłości, wyobraża sobie naraz, że nie wiezieć skąd spadł z nieba. Zadaje sobie pytanie, dlaczego [w ogóle] istnieje, jak gdyby nie zaciągnął żadnych zobowiązań względem swej przeszłości, względem swego miasta, nie mówiąc już o Bogu; z tej to fałszywej zasady wychodzi, aby wytłumaczyć Boga i świat stworzony²⁰.

ma Mickiewicza. Por. także: A. Walicki, *Karola Libelta filozofia słowiańska*, [w:] K. Libelt, *Samo-władztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. XXXI i n.

¹⁹ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. X, dz. cyt., s. 213.

²⁰ Tamże, s. 213–214. W myśli Kanta dostrzega Mickiewicz filozoficzny odpowiednik procesu, który na gruncie politycznym dokonał się (historycznie) za sprawą ostatnich wielkich mistrzów zakonu krzyżackiego – „zakonu założonego dzięki gorliwości religijnej, bogaczonego przez papieża, bronionego przez cesarzy, który stawszy się bogatym i potężnym, zadał sobie raz pytanie: dlaczego istnieje; i wówczas zerwał z papieżem, z cesarzem, z królem polskim; zaprzagnął rozpocząć istnienie samoistne, co otwiera nowożytną historię Prus” (tamże, s. 214).

Ten niedwuznacznie krytyczny stosunek polskiego poety do filozofii niemieckiej przenosi się częściowo na czołowych filozofów polskich omawianego okresu, zarówno na Trentowskiego, jak i Cieszkowskiego, którzy w znanych Mickiewiczowi na etapie przygotowywania prelekcji paryskich dziełach poruszają się jeszcze (przynajmniej w aspekcie języka i przejmowanego wraz z nim aparatu pojęciowego) w horyzoncie problemowym myśli niemieckiej²¹. W kontekście tej bezpośredniej różnicy stanowisk na linii: literatura piękna – filozofia szczególnie czytelnie rysuje się zatem integracyjne znaczenie myśli Libelta, wyrażające się w charakterystycznym sposobie wyeksponowania idei przejścia do filozofii słowiańskiej. Libelt, przejmując niewątpliwie ducha romantycznej argumentacji Mickiewicza, wyraźnie stępią bowiem jej antyfilozoficzne ostrze i odsłania potencjalne warunki pojednania całej polskiej myśli narodowej tego okresu, m.in. dzięki zdolności syntetycznego uzasadnienia jej głębokiej tożsamości wewnętrznej – tożsamości konceptualizowanej tu na poziomie ogólnie historycznych podstaw ideowych. Godząc filozoficzny dyskurs Trentowskiego z mesjanistycznym duchem prelekcji paryskich Mickiewicza, przygotowuje Libelt tym samym intelektualny grunt pod finalną syntezę historiozoficzną dziewiętnastowiecznej myśli polskiej – *opus magnum* Cieszkowskiego – monumentalne *Ojczyzna nasza*²².

Libelt's idea of transition to the Slavic philosophy

The article presented here aims to outline the genesis and the broader cultural background underlying the emergence of the 19th century concept of „Slavic philosophy”. The idea of historical transition from German (or, more precisely, Germanic) to the Slavic philosophy represents a theoretical tenet associated directly with the programme of Polish national philosophy which evolved in the 1840s. The question of general conditions of such a transition, which was first formulated by Karol Libelt in 1844, was at the same time an attempt to effectively resolve a fundamental problem concerning Polish own philosophical identity, which preoccupied the Polish thought from the beginning of the period between Polish national uprisings (1831–1863).

²¹ Por. tamże, s. 224.

²² Por. A. Cieszkowski, *Ojczyzna nasza*, wyd. nowe zupełne, t. I–III, Fiszer i Majewski, Poznań 1922–1923.



ERIKA LALÍKOVÁ

Wpływ mesjanistów polskich na filozofię słowacką¹

Korzenie wzajemnych relacji między myślicielami słowackimi i polskimi sięgają głęboko w przeszłość. Polscy naukowcy i pedagogowie wykładali na pierwszej wyższej uczelni na terenie dzisiejszej Słowacji – Akademii Istropolitane (1465–1490). Kontakty umacniały się w okresie reformacji i kontrreformacji, gdyż część słowackich intelektualistów zdobywała wówczas wykształcenie w ośrodkach polskich. Wzajemne refleksje towarzyszyły okresowi rozwoju szkolnictwa jezuickiego u nas, jednak największe chyba znaczenie miały w okresie tzw. odrodzenia narodowego. Kartkując utwory poetyckie, zerkając do prac pisanych prozą, do tekstów teologicznych, a także filozoficznych (których było jednakże stosunkowo niewiele), nie można nie zauważyć wyraźnej potrzeby nawiązywania autorów słowackich (przede wszystkim) do myślicieli polskich. Potrzebę tę uzasadniają – oprócz pokrewieństwa językowego, które ułatwiało studium nawet skomplikowanych tekstów filozoficznych oraz teologicznych – przede wszystkim wspólne korzenie kulturowe tych dwóch sąsiadujących narodów słowiańskich.

Faktem jest, iż omawiane relacje pogłębiały się na przestrzeni lat i coraz bardziej intensywne stają się także współcześnie, na co wskazała Barbara Szotek na czwartym spotkaniu słowackich, polskich i czeskich filozofów w Koszycach w roku 2011. Współpraca ta prowadzi do rozwoju bardzo cennych kontaktów naukowych² oraz pomaga pogłębiać zainteresowanie wymianą doświadczeń i informacji.

Celem mojego studium jest przedstawienie i przybliżenie niewielkiej części przedsięwzięć, które przyczyniły się do poszerzenia spektrum poglądów autorów

¹ Tekst powstał w ramach projektu grantowego VEGA nr V-1/0536/12.

² B. Szotek, *Around the Slovak Reception of the Polish National Philosophy*, [w:] *Filozofické myslenie v stredoeurópskom myšlienkovom priestore*, eds. Z. Plašienková, V. Leško, B. Szotek, Košice 2011, s. 30.

słowackich na rozwój i potrzeby myślenia filozoficznego w decydującym okresie formowania się narodu słowackiego – w okresie odrodzenia narodowego. Uwagę poświęcę przede wszystkim:

- a) refleksji tradycji narodowych – zarówno krajowych, jak również zagranicznych;
- b) projektom tzw. filozofii narodowych oraz roli intelektualistów (ludzi wykształconych lub tzw. budzicieli) w tych projektach i
- c) charakterystyce naszego odrodzenia narodowego – skupię się na inklinacjach autorów słowackich do mesjanizmu, konkretnie polskiego. W związku z tym postaram się wskazać osobliwe cechy mesjanizmu słowackiego na podstawie wybranych poglądów Pavla Hečki.

Spojrzenie w przeszłość

Ponad osiemdziesiąt lat temu słowacki krytyk i eseista Alexander Matuška (1910–1975) stwierdził, iż Słowacy są narodem korzeni. Zajmujemy się tym, co nas niepokoi, poszukujemy swoich korzeni, pytamy o przyczyny – co sprawia, że jesteśmy tacy, jacy jesteśmy? Zagłębiamy się w przeszłość i szukamy oparcia, chcemy oprzeć się o coś w sposób możliwie bezbolesny. Matuška stwierdza: mocniejsi znajdują oparcie w sobie, w swych tradycjach, mają „w sobie to coś; opierają się o swe ja, które jest wynikiem ich własnej pracy. Dla słabszych natomiast [do nich zaliczał nas, Słowaków] oparcie stanowią pewne prawdy, idee, które nie są ich dziełem, lecz które istnieją od wieków”³. Nie byliśmy w stanie kreować świata na swój obraz, toteż świat nas wykreował na własny obraz – przypuszczał Matuška. Cechowała nas wiara w przeszłość, skupialiśmy się na tym, że byliśmy, a nie kim byliśmy. Dla naszej twórczości kulturalnej (filozoficzną oczywiście do niej zaliczamy) typowa jest przypadkowość. U nas nie tworzono z nadmiaru, lecz wyłącznie z niedoboru. Matuška atakował i krytykował Słowaków, inteligencję słowacką, naród słowacki; piętnował ich wady. Naród słowacki jest jego zdaniem narodem archeologów, grabarzy. Powtarzał, iż zanadto przyzwyczailiśmy się do życia w przeszłości i dla przeszłości.

Twarde słowa krytyki są rysem charakterystycznym ponad pół wieku trwającej twórczości literackiej (a także filozoficznej) tego słowackiego autora. Nieustannie przypominał on o konieczności aktywnego badania przeszłości (nie pomijał oczywiście także potrzeby orientowania się w kierunku przyszłości). Twierdził: „Przeszłość jest od tego, by być sądzona, od tego, żeby wybierano z niej to, co pomaga w życiu, a odrzucano to, co prowadzi do jego marnowania”⁴. Nam, Słowa-

³ A. Matuška, *Za a proti*, VS A. Matušku, Bratislava 1975, s. 23.

⁴ Tamże, s. 23.

kom – dodaje ironicznie – przydaje się do tego, byśmy mieli co czcić. Nie wszystko, co Matuška poddawał krytycznej refleksji w ramach swej twórczości, jest dla nas współcześnie istotne. Posiadamy dziś w pewnym sensie więcej doświadczenia oraz wiedzy (także dzięki „Matuškom”), szersze horyzonty, a jednocześnie czasami inaczej postrzegamy projekty, które tworzą podstawę naszych tradycji kulturowych, czyli – jak powiedziałyby Matuška – naszej przeszłości. Kwestią pozostaje oczywiście, do jakiego stopnia jesteśmy w stanie partycypować w rozwoju własnej twórczości. Co wiemy, co potrafimy zrozumieć, zmienić – także przy uwzględnieniu rzeczy dawno przeżytych? Jaki jest nasz stosunek do przeszłości – jest dla nas źródłem inspiracji czy przysłowiową kulą u nogi? A przede wszystkim: jaka jest pozycja filozofii?

Projekt filozofii narodowej

Filozofia stanowi idealną potrzebę każdej, przeciętnie chociażby rozwiniętej wspólnoty, przypuszczała Elena Várossová, która należy do grona pierwszych profesjonalnych filozofów na Słowacji. Podczas gdy wielkie, kulturotwórcze narody mogły za pośrednictwem swych filozofów partycypować w rozwijaniu własnej „uniwersalnie zorientowanej i niepercypowalnej twórczości teoretycznej” (E. Várossová), nasza sytuacja była zasadniczo odmienna. Od początków zainteresowania filozofią u nas, czyli w okresie wczesnym oraz szczytowym scholastyki⁵, nasze pierwsze kroki w kierunku filozofii były mocno związane z teologią, literaturą oraz z publicystyką socjalno-polityczną. Niewystarczająco rozwinięta była nasza kultura materialna i duchowa. Jak stwierdza wybitny filozof słowacki Teodor Münz, „brakowało także potrzebnej swobody ducha. Warunki panujące tutaj sprzyjały właściwie tylko przejmowaniu filozofii, jej propagacji, ewentualnie także formułowaniu własnej odpowiedzi na nią”⁶. Bardzo cennej, rzadko pojawiającej się, tym bardziej jednak ważnej.

Pierwotne znaczenie słowa „filozof”, jak przedstawiali je dawni autorzy greccy, niewątpliwie związane jest ze wzmożonym zainteresowaniem jakimkolwiek poznaniem, nowymi zaleceniami, doświadczeniami, odkryciami, a także przeży-

⁵ Piewsza pisemna wzmianka o filozofii (i w ogóle po raz pierwszy wspomniane pojęcie „filozof”) pochodzi z IX wieku po Chr., pojawiła się prawdopodobnie po śmierci Konstantyna (14.2.869). W morawsko-panońskiej legendzie *Život św. Konstantyna – Cyryla*, której autorem jest prawdopodobnie któryś z jego uczniów, czytamy: Filozofia to „Poznawanie rzeczy boskich i ludzkich, o ile człowiek może przybliżyć się do Boga. Uczy człowieka zostać przez własne własne uczynki obrazem i podobieństwem tego, który go stworzył” (Š. Vragaš, *Život Konštantína Cyrila*, Martin 1994, s. 34).

⁶ T. Münz, *Recepcia a odozvy západnej filozofie v dejinách filozofického myslela na Slovensku*, [w:], *Filozofia a slovanské myšlenkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie*, eds. Z. Plašienková, B. Szotek, M. Toman, t. 1, Bratislava 2008, s. 51–62.

ciami. Uprawianie filozofii było działalnością badawczą i – można powiedzieć – nawiązywało do różnych innych dziedzin. Stopniowo „umiłowanie mądrości” nabierało odmiennych perspektyw. Filozofia nie poszukuje prawdy o samym świecie ani o samym człowieku, lecz szuka mądrej orientacji człowieka w świecie. Jednakże w krajach Europy Środkowej – w związku z ograniczonym dostępem do informacji, które pomagałyby poszerzać nasze horyzonty, całkowitym praktycznie brakiem odpowiednich warunków obiektywnych, a nawet subiektywnych, które sprzyjałyby rozwojowi tej specyficznej dziedziny – chodziło niewątpliwie o bardzo specyficzny wariant rozwoju myślenia filozoficznego. Jak stwierdza Jan Zouhar, „Europę Środkową uważać można za przestrzeń ideową, którą cechuje możliwość twórczego absorbowania oraz wykorzystywania bodźców z różnych, często przeciwstawnych dziedzin ideowych oraz dyscyplin naukowych”⁷. Można zauważyć, że wszystkie w zasadzie filozofie narodowe: słowacka, polska i czeska reagowały twórczo na różnorodne (pochodzące z różnych dziedzin socjokulturowych i językowych) wpływy. Chodziło o wpływy przede wszystkim filozofii niemieckiej, lecz także angielskiej, amerykańskiej, francuskiej i rosyjskiej. Filozofie narodowe uwzględniały jednak zawsze (lub prawie zawsze) również tradycje oraz bodźce krajowe, obierały szczególne, swoiste metody, wносиły wkład w rozwój filozofii światowej, choć oczywiście w pewnych specyficznych ramach.

W przypadku myśli środkowoeuropejskiej jest tak, twierdzi czeski filozof, że pewne tendencje mogą być wyrażane nie przez filozofię, lecz w pewnych kontekstach znajdując wyraz w twórczości artystycznej, w pracach językoznawców, teologów, politologów, pedagogów, jak również w innych profesjach⁸. Największą zasługę w zakresie rozprzestrzeniania myśli filozoficznej (lub z filozofią związanej), „otwierania okien”, przejmowania lub popularyzowania idei, pomysłów i poglądów poszczególnych osobowości lub ogólnie kierunków czy prądów mieli niewątpliwie intelektualiści (co miało i zalety, i wady). Erudyta słowacki pozbawiony jest całego szeregu „skrupułów”, które mogą być udziałem intelektualistów wywodzących się z innych narodów, twierdził w roku 1944 przywoływany wcześniej Alexander Matuška. Intelektualista taki wywodzi się „z ludu, zaś nasze najlepsze tradycje kulturowe ukierunkowane są właśnie na lud”⁹. Politolog oraz historyk Ištvan Bibó twierdził: „Chociaż inteligencja narodowa nie posiadała wcale takiego prestiżu społecznego, przeszłości, tradycji czy nawet kultury politycznej, jakimi cieszyli się intelektualiści w Europie Zachodniej, to górowała nad nimi stanow-

⁷ J. Zouhar, *Střední Evropa jako myšlenkový prostor*, [w:] *Filozofické myslenie v stredoeurópskom priestore...*, dz. cyt., s. 20.

⁸ Popularne były np. prace przyrodznawców (Dionýz Štúr, Andrej Kmeť), którzy na przełomie XIX i XX wieku poświęcali stosunkowo wiele uwagi problemom filozoficznym.

⁹ A. Matuška, *Za i proti*, dz. cyt., s. 282.

czo pod względem odpowiedzialności i znaczenia dla egzystencji narodu”¹⁰. Dla dorobku narodów Zachodu jest według Biby charakterystyczne to, iż jego twórcy przeżywają swe życie narodowe bez jakiegokolwiek zakłopotania. Nie odczuwają oni potrzeby prezentowania się za każdą cenę jako naród. Natomiast członkowie narodów Europy Środkowej i Wschodniej przejawiali się inaczej. Często zdarzało się, że pod wyraźną presją polityczną rozwiązywali problemy, z którymi walka zmuszała do nadludzkiego wysiłku.

Zasadność projektów tzw. filozofii narodowych w regionie środkowoeuropejskim jest niezawodnie weryfikowana przez czas. W naszym kontekście kulturowym projekt taki profiluje się wyraźnie przede wszystkim pod koniec XVIII wieku i w wieku XIX, chociaż elementy orientacji pronarodowej sporadycznie pojawiały się już w wcześniej (przede wszystkim w okresie, gdy Słowacy zaczęli uniezależniać się od Węgier)¹¹. Nieodłączną częścią twórczości filozoficznej (czy też „filozofującej”) omawianego okresu były odpowiedzi na europejskie prądy i kierunki ideowe. Można dostrzec także pewne próby nawiązania do tradycji krajowej, te jednak – jak nadmieniałam już wyżej – pojawiały się raczej sporadycznie.

Filozofia i nauka w okresie odrodzenia narodowego

Okres słowackiego odrodzenia narodowego był ważnym pod względem wkładu w dziedzictwo kulturowe okresem. Wywodzi się z tych samych źródeł co oświecenie, a także historycznie do oświecenia nawiązuje. Na początku chodziło raczej o budzielskie, ludowo-wychowawcze i szerzej na ogół pojęte cele kulturalno-oświatowe obywateli narodowości słowackiej na Węgrzech. W tym okresie rzadko nawiązywano do teorii filozoficznej. Teksty, które publikowane były w okresie oświecenia (a częściowo w okresie przejścia do odrodzenia), wykazywały raczej cechy twórczości literacko-artystycznej, oświatowej, teologicznej lub historycznej. Stopniowo zmieniał się stosunek do filozofii, chociaż rozwijanie specyficznych dyscyplin filozoficznych nie znalazło się w centrum zainteresowań postaci oświecenia ani pierwszych generacji działaczy odrodzenia. Filozofią profesjonalnie zajmowali się – choć w ograniczonej mierze – głównie pedagodzy w ówczesnych liceach. Stopniowo przekształcała się także stosunek do nauki i myśli naukowej. Kluczowa pozostaje problematyka narodu, państwa i dziejów

¹⁰ I. Bibó, *Deformace politické kultury ve střední a východní Evropě*, [w:] J. Trávníček, *W kleštích dějin. Střední Evropa jako pojem a problém*, Brno 2009, s. 26.

¹¹ Wspomnijmy np. Jakoba Jakobe (1591–1645) i jego wiersz *Gentis Slavonicae lacrumae, suspiria et vota* (*Slzy, vzdychy a prosby slovenského národa*, Levoča 1634). Jakobeus traktował naród słowacki jako część węgierskiego narodu politycznego. W swym utworze wprowadza tzw. symbol kobiecy – Matka Słowaków, która stoi „nad narodem”. To jej właśnie „otrze łzy z twarzy” Chrystus (Zbawiciel), twierdził autor.

(przede wszystkim filozofia dziejów). Z przyjściem szturowców ukształtowały się dwie linie autorów. Chodziło o zwolenników:

- a) racjonalistyczno-realistycznego nurtu heglowskiego oraz
- b) nurtu mesjanistycznego, irracjonalistyczno-utopistycznego.

Obie grupy (pierwsza przede wszystkim w okresie po nieudanej rewolucji z lat 1848–1849) inklinowały wyraźnie do mesjanizmu. Rdzeniem drugiej grupy byli myśliciele o poglądach konserwatywnych w kwestii interpretacji świata i dziejów. Ich myślenie społeczno-krytyczne znajdowało często odzwierciedlenie w wizjach mistycznych i religijnych. Można stwierdzić, że przedstawiciele obu grup (nurtów) nawiązywali do tendencji mesjanistycznych filozofów polskich, którzy byli im szczególnie bliscy. To ich traktowali jako swój wzór, korzystali z ich tłumaczeń prac filozofów niemieckich i francuskich, studiowali ich spisy. Popularyzowali ich poglądy, przytaczali cytaty (także fragmenty utworów poetyckich) i parafrazy ich dzieł. Wzajemna współpraca przebiegała na kilku poziomach, przy czym ważnym jej momentem były kontakty osobiste. Jak pisze Martin Homza, zadaniem szturowców było wnieść w życie Słowaków „ducha” starszych koncepcji. „Pomóc miały tutaj nauki myślicieli takich jak Herder, mówiący o perspektywie przyszłości Słowian, na których ma spocząć duch świata, Hegel ze swą dialektyką, Schelling, głoszący ideę nadchodzącego czasu Świętego Jana i *Filozofię objawienia*, Mickiewicz ze swym słowiańskim anarchizmem prawicowym, a także, co ważne, polscy filozofowie narodu (termin Walickiego): Cieszkowski z nową materialistyczno-idealistyczną definicją Ducha oraz ideą religii Ducha Świętego i Królestwa Bożego na ziemi, Trentowski z filozofią poznawania Boga za pośrednictwem człowieka, Liebelt ze swą filozofią słowiańską i inni”¹². Porównując, można zauważyć, że o wiele rzadziej (niż do wymienionych autorów) szturowcy odnosili się do słowianofilów rosyjskich czy francuskich utopistów socjalnych.

W stronę mesjanizmu

Wbrew podobieństwu obu typów projektów filozofii narodowych mesjanizm słowacki różni się od polskiego pod kilkoma względami. Mesjanizm słowacki ma swe korzenie w wieku XVI–XVII – w okresie reformacji i rekatolizacji. Można zauważyć, że spotykamy go na ogół u intelektualistów ewangelickich. Ich tendencje do przedstawiania symbolu kobiecości (kobieta – matka jako ucieleśnienie narodu słowackiego) są wyraźniejsze niż u intelektualistów katolickich. Dla tych drugich kwestią zasadniczą jest „świętostefańska idea apostołska Węgier (względnie jej wariant, jak *Regnum Marianum*...)”, twierdzi Homza. W okresie późniejszym

¹² M. Homza, *Slovenskije Pohľadi...* „Proglas” XII (2001) nr 1, s. 11.

(XVIII–XIX wiek) symbolika kobieca wiąże się z motywem ojczyzny, z personifikacją narodu słowackiego, jak również z językiem literackim. Fascynacja kobiecością, czyli akceptacja przesłania Johanna Wolfganga Goethego¹³, jak twierdził w zgodzie z *Faustem* Peter Kellner-Záboj Hostinský („to, co wiecznie kobiece, pociąga nas”) – nabiera stopniowo innych cech. Skrzydło mesjanistyczne romantyków słowackich zostało, jak twierdzi Homza, „dziedzicem i kontynuatorem starego poselstwa europejskiego i światowego, które od najdawniejszych czasów starało się określić wzajemne relacje pomiędzy tym, co męskie a co kobiece, tym, co duchowe a co materialne, boskie a ziemskie w dziejach zbawienia”¹⁴. Motyw elementu kobiecego, który osadzony był w realiach słowiańskich lub słowackich, występuje w twórczości naszych autorów bardzo często i w różnych modyfikacjach.

Celem działalności mesjanistów słowackich było tzw. wzbudzenie „Matki Sławy”, przebudzenie narodowe. Rozpoczynając od działań związanych z potrzebą kodyfikowania języka literackiego, szli oni w stronę poszukiwania nowego systemu filozoficznego (czy raczej filozoficzno-teologicznego). Faktem jest, że zmierzano głównie do osiągnięcia systemu zwieńczającego usiłowania ludzkie, syntezy, w której znalazłaby zastosowanie dotychczasowa wiedza. Jak pisał Kellner-Hostinský, chodzi o równowagę między myślą a życiem, pomiędzy ideą a czynem. Istotną metodą noetyczną, dzięki której można osiągnąć równowagę, jest tzw. widzenie – zasada *video ergo sum* (pochodzi od Cieszkowskiego). Do zasady tej nawiązał wyraźnie Jozef Miloslav Hurban (1817–1888):

Tak już niestety jest, ten, kto nie zobaczy, nie uwierzy, a kto nie uwierzy, nie wie. Słowiaństwo wierzy, że w nim właśnie jest to jedno oko duchowe, którego nie posiadał żaden inny naród wcześniej żyjący, a dzięki któremu widzi on jasno słup prawdy, [...] dzięki tej wiaro-wiedzy i widzenie-wiedzy nieporównywalnie więcej poszczególnych czynów już dotąd dokonało, niż ci wszyscy, którzy dzięki swym przekonaniom i systemom, rozumowi refleksyjnemu, swych – także wielkich skądinąd – czynów dokonali¹⁵.

Istotne były właśnie idee słowiańskie, literatura oraz filozofia słowiańska. Zdaniem Hurbana systemy niemieckie nie ostały się, brakowało im bowiem serca i ducha!

¹³ Peter Kellner-Záboj Hostinský (1823–1873) pisze: „Ja uważam opowieść o Fauście, jak ją naród niemiecki w swych legendach z pokolenia na pokolenie odziedziczył i przechował, za niemiecką filozofią narodową [...]. Faust jest przedstawieniem obrazowym idei nauki niemieckiej [...] Faust to subiektywność niemiecka” (P.K. Záboj Hostinský, *Jeden zápisok do pamätníka*, „Sokol” I (1862) nr 7, s. 218).

¹⁴ M. Homza, *Mesianizmus ako súčasť národného vedomia Slovákov*, „Proglas” IX (1998) nr 3–4, s. 17.

¹⁵ J. M. Hurban, *Veda a Slovenskje poladi*, „Slovenskje Pohľadi na Vedi, Umeňja a Literatúru” t. 1 (1846) nr 1, s. 11.

Pavel Hečko i mesjanizm polski

Mesjanizm słowacki stoi na trzech filarach interaktywnych: „przebudzony naród (bohater) – wiecznie kobiece (we wszystkich jego wariantach), a zwłaszcza Słowiaństwo – Słowactwo – Chrystus (Zbawienie)”¹⁶, twierdzi historyk Martin Homza. Dodaje, że w tym właśnie tkwi różnica między mesjanizmem słowackim a polskim. Przyjrzyjmy się bliżej, jak przejawiały się te inklinacje i zależność od mesjanistów polskich (przede wszystkim) w twórczości omawianego słowackiego autora. Przyjrzyjmy się twórczości Pavla Hečki (1825–1895). Josef Tvrđý uważał tego zajmującego się systematycznie filozofią pastora ewangelickiego za typowego mesjanistę słowackiego, który opracowując eklektycznie wybrane poglądy niemieckich autorów oraz mesjanistów polskich, dostosowywał je do ortodoksji kościelnej i jej dogmatów. Hečko, nawiązywał do twórcy teologii spekulatywnej – filozofa Immanuela Hermanna Fichtego (który pozbawiał nowoczesnego człowieka naturalizmu, panteizmu, humanizmu oraz darwinizmu). Słowacki autor przyjął bez zastrzeżeń transcendentalizm oraz spirytualizm Fichtego, których zarodki można zauważyć także w późniejszej twórczości Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga. W swej pracy z roku 1868 Hečko twierdził:

Studiując naukę niemiecką, czyli dotychczas najgłębszą oraz najbardziej rozpowszechnioną, uczony słowacki zrozumie, że nie może ona w pełni odpowiadać duchowi słowackiemu, gdyż z jednej strony świat jest tutaj pojmowany na ogół w sposób idealistyczny, w związku z czym nauka jest jednostronna, z drugiej strony mamy tu do czynienia z duchem niemieckim nieoczyszczonym jeszcze od towarzyszących mu: egoizmu, samolubstwa i niesprawiedliwości¹⁷.

Według Hečki Słowacy potrafili przejść z nauki niemieckiej to tylko, co jest „przez ducha i życie słowiańskie, jako wyżej się niosące i dalej sięgające, usprawiedliwione...”¹⁸. Faktem jest, że jego zdaniem więcej uwagi mieliśmy poświęcać naukom pod względem ducha słowiańskim, obrobionym i przekształconym, gdyż właśnie one pozbawione są egoizmu i niesprawiedliwości. Hečko był zaciekłym przeciwnikiem darwinizmu, który uważał za „błędne zapatrywanie i rozumienie”, za sprawą którego „niejeden godny pożałowania brat nasz zdjął z siebie swe człowieczeństwo, sądząc, że człowiek jest tylko zwieńczeniem królestwa zwierząt lub najwyższym w hierarchii zwierzęciem”¹⁹. Hečko charakteryzował człowieka w oparciu o trzy aspekty: naturalny, duchowy i bogoludzki. W aspekcie naturalnym jesteśmy żywym członkiem i ogniwem łańcucha przy-

¹⁶ M. Homza, *Mesianizmus ako súčasť národného vedomia Slovákov*, dz. cyt., s. 18.

¹⁷ P. Hečko, *Slovenský vedomec a slovenská veda*, „Letopis MS” V (1868) t. 1, s. 66.

¹⁸ Tamże, s. 66.

¹⁹ P. Hečko, *Človek a jeho určenie*, „Letopis MS” (1873) t. 1, s. 50.

rody; z punktu widzenia „spirytualnego” jesteśmy podobni do Boga; zaś z punktu widzenia transcendentального – środkiem i celem „świata stworzonego przez Boga, szczytem i pieczęcią wszelkiego stworzenia”²⁰.

Hečko występował przeciw tzw. neopogańskiemu realizmowi i materializmowi. W „rodzie słowackim” przeważa inklinacja do nurtu „realno-idealnego”. Realność obejmuje tylko jedną połowę „prawdy boskiej”. Idealność to niewidzialny świat ducha w nas i poza nami. Według Hečki tylko Słowianin jest w stanie „w idealnej i realnej prawdzie dwie oderwane od siebie połowy rzeczywistej prawdy dostrzegłszy, jedynie w prawdzie chrześcijańskiej żywą i świętą prawdę wypatrzeć, ta zaś łatwo ustrzeże go od podobnych, niebezpiecznych dla człowieczeństwa bezdroży”²¹. Hečko uważał Niemców za „najbardziej spirytualny” spośród wszystkich narodów, sądził, iż „prawdziwie należy mu się palma i wieniec czystej naukowości, u niego bowiem wszelka wiedza i nauka kwitnie, zaś filozofia zawsze z nowych systemów słynie”²². Błędem tego wielkiego rodu jest jednak – według słowackiego autora – to, iż jest on zbyt dumny ze swej oświaty i wykształcenia.

Słowackim autorom bliżej według Hečki do autorów polskich, zwłaszcza do Bronisława Trentowskiego, Augusta Cieszkowskiego i Karola Liebelta. Hečko pisał: „Tutaj raduje się uczenie słowiański, mając już na początku nauki słowiańskiej takich tytanów, z którymi dumni filozofowie niemieccy porównywać się nie mogą”²³. Jak potwierdził jednak również Josef Tvrdý, mesjaniści polscy zachowali w porównaniu z Hečką więcej swobody religijnej, dysponowali lepszą orientacją w filozofii oraz wyższą kulturą filozoficzną, w związku z czym można mówić o istotnych różnicach między tymi typami myślenia.

Słowacki filozof i teolog Hečko był przekonany, iż jest naszym najświętszym obowiązkiem – zamiast pędzić na oślep za cudzą kulturą – wytworzyć sobie własny świat, który będzie „Bogu podobny” i właśnie przy jego „tworzeniu” można, wręcz należy, wykorzystać doświadczenia autorów polskich. Nasza filozofia polegać powinna na wierze, „nasza moc na świętości i dobroci wszystkich naszych działań i celów; przy czym niezłomna wola i wytrwałość lub też mocny charakter będą dodawały nam sił”²⁴. Według niego w taki właśnie sposób zreformować możemy „skażony przez sofistykę zachód, a mniej skalany złym kwasem wschód wzniesiemy ku chwale; w ten sposób pojednamy te dwa przeciwstawne kierunki, które odrzuciwszy mądrość i samolubstwo oddalonego od Boga świata, w świecie bogoludzkim znajdą całkowite zbawienie jego”²⁵.

²⁰ Tamże, s. 56.

²¹ P. Hečko, *Určenie Slovanstva (Pokračovanie)*, „Sokol” III (1864) nr 21, s. 402.

²² P. Hečko, *Reálné, ideálne a pravé chápanie pravdy*, I, „Letopis MS” IX (1872) t. 1, s. 74.

²³ P. Hečko, *Slovenský vedomec a slovenská veda*, dz. cyt., s. 68.

²⁴ P. Hečko, *Človek a jeho určenie*, dz. cyt., s. 58–59.

²⁵ Tamże, s. 59.

Hečko jest wyraźnie niekrytyczny w stosunku do Słowian. Twierdził, że chociaż w zakresie nauki, przemysłu i sztuki jesteśmy tylko uczniami narodów germańskich, mieliśmy predyspozycje do dorównania im, a pod wieloma względami wręcz do przewyższenia ich. Mieliśmy nawet szansę zostać sprawcami „oczekiwanej reformy świata”. Twierdził: „Krajoznawcze, narodoznawcze i historyczne, językoznawcze i przyrodoznawcze dzieła Rosjan dostały zasłużonej sławy, a w dziedzinie poezji i literatury pięknej są geniusze także wśród Polaków, są też poeci i uczeni znakomici, którzy w zakresie filozofii nie tylko dorównali Niemcom, lecz nawet wyprzedzili ich”²⁶, oczywiście nie pod względem ilości, lecz jakości. Hečko twierdził, że w połowie XIX wieku nadszedł czas sprzyjający sukcesowi Czechów na polu nauk realnych, zaś Słowacy wówczas zaczęli dopiero tworzyć własną literaturę. Podczas gdy Germanie byli idealistami, a ludy romańskie empirykami, Słowianie – według twierdzenia Hečki – łączyli obie te linie, a przede wszystkim polscy autorzy odegrali w tym procesie niezastąpioną rolę.

Chociaż twórczość Hečki jest prawdziwie eklektyczna, zwłaszcza w aspekcie rozwiązywania problemów metafizycznych i epistemologicznych, można jego poglądy ocenić jako próbę systematycznego badania struktury i charakteru poznania ludzkiego. Jest to jedno ze stanowisk, które w tym okresie występowało stosunkowo często. Chodzi o częste w zasadzie ramy interpretacyjne, jak konstatawał Vladimír Bakoš, zdaniem którego „w naszym społeczeństwie głęboko zakorzeniona jest mentalność magiczna manifestowana w kulturowanej postaci za pośrednictwem religijnego spojrzenia na świat”²⁷.

Na zakończenie

W naszych realiach nie wystarczało być myślicielem, stwierdził w *Znaceniu odrodzenia słowackiego (Zmysel slovenského obrodenia)* Svätopluk Štúr. Konieczne trzeba było być także wychowawcą, reformatorem socjalnym, politykiem, naukowcem, a nawet – co jeszcze ciekawsze – aktywistą i dosłownie jasnowidzem (choć z trudem umiemy sobie wyobrazić, by filozofowie mieli, kierując się np. lotem ptaków, zgadywać, co przyniesie przyszłość). Według Štúra romantyzm wniósł w twórczość intelektualistów (lecz także w świadomość pewnych grup obywateli) „zwiększoną wrażliwość na zróżnicowanie narodowościowe i mistykę narodowościową, jako tajemniczy związek ziemi, mowy i rasy; niewątpliwie wyraźne wzbogacenie uczuciowe i ekspresywne palety kosmopolityzmu oświeceni-

²⁶ P. Hečko, *Dávna a terajšia vzdelenosť Slovanov, a zodpovednosť jejich duševnej povahy kresťanstva (Dokončenie)*, „Sokol” III (1864) nr 12, s. 235.

²⁷ V. Bakoš, *Slovenské (filozofické) myslenie medzi tradíciou a modernou. (Poznámky k dejinám slovenskej filozofie)*, „Filozofia” 59 (2004) nr 10, s. 729.

wego”²⁸. Dużo czasu minęło, zanim wyszliśmy z letargu i naprawdę zabraliśmy się za rozwiązywanie problemów należących do dziedziny ontologii, gnozeologii, teorii człowieka, teorii nauki, etyki, estetyki, logiki i metodologii. W każdym razie jednak właśnie w okresie, który w zarysie starałam się przedstawić; w twórczości autorów, na którą z upływem czasu patrzemy bez zakłopotania krytycznie – jak pisała Elena Várossová – powstają „cudaczne synkrezy, gdyż myśliciele lub poeci-rewolucjoniści, stojący namiętnie po stronie postępu na rzecz społeczeństwa i narodów, uwzględniali często w swych wizjach przyszłości treści utopijne i retardacyjnie romantyczne”²⁹, co koniecznie trzeba brać pod uwagę. Nie zawsze byli w stanie wykorzystać szanse oferowane im przez inne filozofie. Nie zawsze prawidłowo interpretowali tezy, z którymi się zetknęli. Często zostali stać w cieniu tych, którzy byli dla nich wzorem. Co jednak ważne, wręcz istotne – nie poddawali się! W osobliwy sposób koncyrowali prace, w których – choć nie są one filozoficzne w sensie właściwym – widać niewątpliwie próby „filozofującego” wyrażania poglądów. Wzorem innych filozofii (nie tylko słowiańskich), zdobyli się też na odwagę, by wypracować swoistą terminologię filozoficzną, choć obecnie zapewne wiele należących do niej terminów brzmi już archaicznie (na przykład pojęcia „vedomec”, „vidboslov”, „rodol’ub”, „slovozpyt” wywołują dziś na ogół uśmiech). Jednak faktem jest, iż dążenia te kosztowały ich немало wysiłku. Wbrew pewnej ograniczoności ich poglądów można jednak, o czym jestem przekonana, dostrzec w ich dążeniach pozytywne przesłanie, a może jednocześnie zachętę do naszej własnej pracy naukowej, do której (w odróżnieniu od nas) nie mieli często odpowiednich warunków.

Tłumaczenie: Halina Šimo

Bibliografia

- Bakoš V., *Slovenské (filozofické) myslenie medzi tradíciou a modernou*. (Poznámky k dejinám slovenskej filozofie), „Filozofia” 59 (2004) nr 10, s. 727–739.
- Bibó I., *Deformace politické kultury ve střední a východní Evropě*, [w:] J. Trávníček, *V kleštích dějin. Střední Evropa jako pojem a problém*, Brno 2009.
- Hečko P., *Slovenský vedomec a slovenská veda*, „Letopis MS” V (1868) t. 1, s. 63–72.
- Hečko P., *Človek a jeho určenie*, „Letopis MS” (1873) t. 1, s. 48–59.
- Hečko P., *Určenie Slovanstva (Pokračovanie)*, „Sokol” III (1864) nr 21, s. 402.
- Hečko P., *Reálne, ideálne a pravé chápanie pravdy*, I, „Letopis MS” IX (1872) t. 1, s. 74.
- Hečko P., *Dávna a terajšia vzdelanosť Slovanov, a zodpovednosť jejich duševnej povahy kresťanstva* (dokončenie), „Sokol” III (1864) nr 12, s. 235–236.

²⁸ S. Štúr, *Horská sonáta*, „Prúdy” XIII, 1929, nr 7, s. 442.

²⁹ E. Várossová, *Filozofia vo svete – svet filozofie u nás*, Veda, Bratislava 2005, s. 130.

- Homza M., *Mesianizmus ako súčasť národného vedomia Slovákov*, „Proglas” IX (1998) nr 3–4, s. 15–18.
- Homza M., *SlovenskjePohladi...*, „Proglas” XII (2001) nr 1, s. 11–15.
- Hurban J. M., *Veda a Slovenskje pohladi*, „Slovenskjepohladi na Vedi, Umeňja a Literatúru” 1 (1846) nr 1, s. 1–13.
- Matuška A., *Za a proti. VS A. Matušku I*, Bratislava 1975.
- Münz T., *Recepcia a odozvy západnej filozofie v dejinách filozofického myslenia na Slovensku*, [w:] *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie*, t. 1, eds. Z. Plašienková, B. Szotek, M. Toman, Bratislava 2008, s. 51–62.
- Novosád F., *Osudy filozofie v dejinách nášho národa*. (Rozhovor s Elenou Várossovou), „Filozofia” 47 (1992) nr 3, s. 185–193.
- Szotek B., *Idea „národnej filozofie” v kritike poľských pozitivistov*, [w:] *Z poľskej a slovenskej tvorby. Z twórczości słowackiej i polskiej*, eds. Z. Plašienková, B. Szotek, ALL ACTA, Bratislava–Katowice 2007, s. 41–49.
- Szotek B., *Around the Slovak Reception of the Polish National Philosophy*, [w:] *Filozofické myslenie v stredoeurópskom priestore*, eds. Z. Plašienková, V. Leško, B. Szotek, Košice 2011, s. 29–41.
- Štúr S., *Horská sonáta*, „Prúdy” XIII (1929) nr 7, s. 382–443.
- Štúr S., *Smysel slovenského obrodzenia*, Liptovský sv. Mikuláš 1948.
- Tvrдый J., *Pavel Hečko a jeho národní pravda*, „Revue Bratislava” VI (1932) s. 381–390.
- Várossová E., *Filozofia vo svete – svet filozofie u nás*, Veda, Bratislava 2005.
- Vragas Š., *Život Konštantína Cyrila a Život Metoda*, Martin 1994.
- Záboj-Hostinský P., *Jeden zápisok do pamätníka*, „Sokol” I (1862) nr 7, s. 217–219.
- Zouhar J., *Střední Evropa jako myšlenkový prostor – tradície a súčasnosť*, [w:] *Filozofické myslenie v stredoeurópskom priestore*, eds. Z. Plašienková, V. Leško, B. Szotek, Košice 2011.

The impact of Polish Messianics on the Slav philosophy

The aim of the paper is to present and bring closer a small part of events, which make the spectrum of Slavonic authors' views wider on the development and needs of philosophical thinking in the most important period of Slovak's formation, in the period of national rebirth. The attention is paid, first of all, to a reflection on national tradition, formation of the projects in the national philosophy and the nature of national rebirth considering the Slovaks' associations with Polish Messianic doctrine. The paper presents also the peculiar features of Slovak's Messianic doctrine following Pavel Hečki's selected views.

Anna Dzedzic
Maurycy Straszewski a Fryderyk Nietzsche
Maurycy Straszewski and Friedrich Nietzsche

Maciej Woźniczka
Między popularyzacją europejskiej kultury filozoficznej
a koncepcją kształcenia filozoficznego – Stanisław Brzozowski
Between popularisation of European philosophical culture
and concept of philosophical education – Stanisław Brzozowski

Leszek Łysień
Fascynacje katolickie Stanisława Brzozowskiego
Stefan Brzozowski's catholic fascination



ANNA DZIEDZIC

Maurycy Straszewski a Fryderyk Nietzsche

1. Straszewski jako czytelnik Nietzschego

W 1906 roku ukazał się artykuł Maurycego Straszewskiego *Fryderyk Nietzsche i jego znaczenie w ruchu umysłowym współczesnym*¹. Jak można się spodziewać, Straszewski – urodzony w 1848 roku profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, sympatyk metafizyki indukcyjnej, katolik, przekonany, że religia chrześcijańska najlepiej zaspokaja potrzeby duchowe ludzkości – nie oceniał światopoglądu Fryderyka Nietzschego pozytywnie. Choć w swoich zarzutach bywał przewidywalny, wypowiedzi Straszewskiego o Nietzschem są interesujące dla historyka filozofii z dwóch co najmniej powodów. Po pierwsze, stanowią przyczynek do biografii intelektualnej Straszewskiego: pokazują, jak poglądy krakowskiego profesora na istotę i rozwój filozofii zdeterminowały jego interpretację ewolucji filozoficznej Nietzschego. Po drugie, obu autorów łączyła inspiracja tym samym filozofem: Friedrichem Albertem Langem. Straszewski, o cztery lata młodszy od Nietzschego, był życzliwym słuchaczem Langego podczas studiów w Zurychu, zaś Nietzsche wielbił onegdaj *Historię materializmu* Langego na równi z dziełem Schopenhauera i kilkakrotnie do niej wracał. Co prawda wybory światopoglądowe Straszewskiego i Nietzschego różniły się, lecz w ich myśli istnieją wspólne wątki, inspirowane Langem; sprawiły one, że Józef Maria Bocheński uznał nawet za stosowne przywołać w kontekście Straszewskiego Nietzscheańską *Lebensphilosophie*². Dla historyka filozofii interesujące są więc nie wyrwane z kontekstu opinie Straszewskiego o Nietzschem, lecz umieszczenie ich w filozoficznym kontekście.

¹ M. Straszewski, *Fryderyk Nietzsche i jego znaczenie w ruchu umysłowym współczesnym*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 1906, z. 7, s. 600–615.

² Zob. J. M. Bocheński, *Die Lehre vom Ding an Sich bei Moritz von Straszewski (1848–1921)*, Lwów 1932, s. 53.

Tymczasem wypowiedzi Straszewskiego o Nietzschem – do których można zaliczyć także np. wzmiankę w o rok późniejszym tekście *W sprawie metafizyki*³ – nigdy nie stały się przedmiotem szerszej refleksji ze strony historyków idei, badających recepcję Nietzschego w Polsce przełomu XIX i XX wieku. W najlepszej publikacji z tego obszaru, czyli książce Marty Kopij *Fryderyk Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej lat 1883–1918: struktura recepcji*⁴, cenna skądinąd i merytorycznie uzasadniona wizja struktury recepcji Nietzschego w Polsce przedstawia się następująco: od pierwszych odczytań Nietzschego przed rokiem 1900, które można pogrupować na zdecydowanie pronietzscheańskie i antynietzscheańskie, przez cezurę roku 1900 – śmierci Nietzschego, a następnie przez przełomowy rok 1905 (przełomowy z powodu rewolucji oraz zapoczątkowania edycji *Dzieł* Nietzschego w wydawnictwie Jakuba Mortkowicza), do okresu I wojny światowej. Artykuł Straszewskiego *Fryderyk Nietzsche i jego znaczenie w ruchu umysłowym współczesnym* ulokowany został tutaj wśród tekstów komentujących polską edycję dzieł Nietzschego (Straszewski krytykował Wacława Berenta za oddanie tytułu *Also Sprach Zarathustra* poprzez formę czasu teraźniejszego⁵) oraz porównujących koncepcję nadczłowieka z Królem-Duchem Juliusza Słowackiego⁶. Artykuł ów jawił się zatem jako przestrzeń występowania obiegowych komentarzy i skojarzeń epoki (dodajmy, że u Straszewskiego znajdziemy także inne: wątek polskiego pochodzenia Nietzschego i problem podobieństwa z filozofią Maxa Stirnera); jako że nie stanowił próby pozytywnego wykorzystania wątków nietzscheańskich po roku 1905, tracił na tle innych ówczesnych wystąpień i sam w sobie nie stał się przedmiotem analizy.

Jednak z punktu widzenia istotnej treści i wymowy tekstu Straszewskiego okoliczność, że ukazał się on w 1906 roku, jest bez znaczenia. Artykuł wymyka się także oczywistym przyporządkowaniom, których można by dokonać w oparciu o widoczną w nim niechęć do aksjologii Nietzschego oraz przekonanie, że poglądy autora *Zaratustry* stanowią luźną ekspresję umysłu rozgorączkowanego, niesystematycznego. Straszewski jawiłby się wówczas tylko jako spóźniony krytyk, broniący akademickiego stylu filozofowania, chrześcijańskiej moralności i porządku społecznego, powtarzający zasadnicze zarzuty z lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, formułowane przez autorów takich jak Kazimierz Twardowski⁷, Władysław

³ M. Straszewski, *W sprawie metafizyki* (1907), [w:] tegoż, *W dążeniu do syntezy. Pomysły i szkice z lat od 1877 do 1907*, Warszawa 1908, s. 271–271.

⁴ M. Kopij, *Fryderyk Nietzsche w literaturze i publicystyce polskiej lat 1883–1918: struktura recepcji*, Poznań 2005.

⁵ Tamże, s. 219; zob. M. Straszewski, *Fryderyk Nietzsche...*, dz. cyt., s. 615.

⁶ M. Kopij, *Fryderyk Nietzsche w literaturze...*, dz. cyt., s. 78; M. Straszewski, *Fryderyk Nietzsche...*, dz. cyt., s. 611.

⁷ Zob. K. Twardowski, *Fryderyk Nietzsche*, „Przełom” 1895, nr 2–3, s. 71–81.

Mieczysław Kozłowski⁸ i Henryk Struve⁹. Straszewski nie uważał Nietzschego za filozofa antypozytywistycznego; podobnie jak Kozłowski, Struve czy Teodor Jeske-Choiński¹⁰ nie widział w Nietzschem autora oryginalnego, lecz przedstawiciela XIX wieku – myśliciela, który wyciągnął konsekwencje z epoki pozytywizmu i darwinizmu. Nietzsche był tu umysłem, w którym wiek XIX dokonał niejako samo-uświadomienia, był tego wieku „ostatnim dzieckiem”¹¹. W szczególności za źródło błędów filozoficznych Nietzschego uważał Straszewski pozytywizm oraz ewolucjonizm, reprezentowane przez stanowiska Augusta Comte’a, Karola Darwina i Herberta Spencera; z tych stanowisk autor *Zaratustry* „wyciągnął wnioski ostateczne, bez oglądania się na cokolwiek”¹². W oczach Straszewskiego Nietzscheański arystokryzizm, egoistyczna moralność panów, idea nadczłowieka, koncepcja woli mocy i apoteoza bujności życia, zakładająca bezwzględność wobec słabszych, były ostatecznymi wnioskami z teorii ewolucji Darwina – z idei walki o byt, oraz ze Spencerowskiego hasła „przetrwania najlepiej dostosowanych”. Straszewski pomijał tu i oczywistą dla Thomasa H. Huxleya czy Piotra Kropotkina możliwość, że teoria Darwina nie zmusza do promowania egoizmu etycznego, i okoliczność, że Nietzsche polemizował z Darwinem oraz Spencerem, krytykując ich ewolucyjne koncepcje przystosowania do środowiska jako eudajmonistyczne, antyarystokratyczne i sprzeczne z własną koncepcją woli mocy. Nie zmienia to oczywiście faktu, że polski krytyk zasadnie dostrzegł w Nietzscheańskiej filozofii życia radykalny wniosek z biologizmu, pozbawionego perspektywy transcendentnej.

Nietzscheańskie ostateczne wnioski z filozofii drugiej połowy XIX wieku odstręczały Straszewskiego swoją treścią, ale jako domyślany do końca światopogląd antychrześcijański wydawały mu się niezmiernie istotne. W oczach Straszewskiego Nietzsche nie tylko wyciągnął wnioski w teorii, ale i osobiście je przeżył, inaczej niż powierzchowne umysły drugiej połowy XIX wieku, niezdające sobie sprawy z rzeczywistych, egzystencjalnych konsekwencji głoszonych przez siebie poglądów pesymistycznych, pozytywistycznych i sceptycznych. Nietzsche tymczasem poświadczył swoim życiem, czym jest świat bez wiary w Boga – jest to świat pozbawiony celu, w którym zgoda na życie okazuje się demoniczną afirmacją błędnego koła chaosu i bezsensu; Nietzsche „przyplacił te wszystkie przewroty własną osobistością”¹³, zapadając na chorobę psychiczną. Życie Nietzschego to „tragedia,

⁸ W. M. Kozłowski, *Dekadentyzm współczesny i jego filozofowie (Paul Bourget i Fryderyk Nietzsche)*, Warszawa 1893.

⁹ H. Struve, *Anarchizm ducha u obcych i u nas. Studium krytyczne*, Warszawa 1889, s. 41–62.

¹⁰ Zob. np. T. Jeske-Choiński, *Majaczenia Fryderyka Nietzschego*, „Wędrowiec” 1893, nr 44, s. 707–708, nr 45, s. 727–728.

¹¹ M. Straszewski, *Fryderyk Nietzsche...*, dz. cyt., s. 602.

¹² Tamże, s. 613.

¹³ Tamże, s. 609.

będąca wynikiem współczesnego przesilenia umysłowego, tragedia rozdierająca, potężna, rozegrała się zaś w jednej duszy pod wpływem tych wszystkich czynników, które umysłowość europejską przy końcu XIX stu[lecia] opanowały. Jego los to wielkie *memento* dla każdego, kto je usłyszeć i zrozumieć zechce”¹⁴.

Jednocześnie jednak stosunek Straszewskiego do Nietzschego był nieco inny niż wspomnianych wyżej polskich krytyków. W tekście *Fryderyk Nietzsche...* brak napastliwego tonu, który dominował w pracach Kozłowskiego, Struvego i Jeske-Chońskiego. Odmienne niż u Twardowskiego została też oceniona filozoficzność Nietzschego: Straszewski nie lubił braku spójności w wypowiedziach Nietzschego, ale nie tylko doceniał ich walory literackie, lecz uważał Nietzschego za filozofa „w dosłownym tego wyrazu znaczeniu”, to jest – za miłośnika mądrości¹⁵. Co więcej, Straszewski używał w kontekście Nietzschego pojęć takich jak „geniusz” i „największy z pisarzy niemieckich końca XIX wieku”¹⁶. Pisał:

Najbardziej charakterystyczną cechą tej myśli genialnej to szczerść i odwaga w wyprowadzaniu wszędzie i na każdym polu wyników ostatecznych, nie cofanie się przed niczym, walka z obłudą, z połowicznością, ze wszystkim, co truje i zgniliznę sprowadza, zdarł on maskę z udawania wszelakiego, a podłość i nikczemność, strojącą się w pozory cnoty i prawdy stratował w sposób bezlitosny¹⁷.

Ta ostatnia wypowiedź mogłaby zostać wzięta za opinię któregoś z modernistycznych czytelników *Wiedzy radosnej*, widzących w Nietzsche antydekadencjnego krytyka kultury, wzywającego do wiary w siebie, do działania i tworzenia wartości... Grono takich czytelników współtworzył po 1905 roku na przykład Wacław Berent jako autor tekstu *Źródła i ujścia nietzscheanizmu*¹⁸. Lecz Straszewski, ceniący Nietzschego za szczerść i nawoływanie do niej, nie szedł ani drogą bezlitosnych krytyków, ani modernistów; oczekiwał po prostu, że Nietzscheańska szczerść przebudzi czytelników, przywiedzie ich do samoświadomości własnej, do rozpoznania, kim są, do jednoznacznego zajęcia stanowiska światopoglądowego – chrześcijańskiego albo antychrześcijańskiego. Dlatego krytyczna część filozofii Nietzschego niejednokrotnie budziła życzliwość Straszewskiego, który pisał: „Nietzsche doszedł do możliwie ostatecznych granic krytycyzmu, niczym nie daje się on złudzić, każdemu zagadnieniu przygląda się ze wszystkich stron, a jest wobec siebie samego tak sumienny, że go nic olśnić nie jest w stanie”¹⁹. Sympatię Stra-

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 605.

¹⁶ Tamże, s. 602.

¹⁷ Tamże, s. 602.

¹⁸ Zob. W. Berent, *Źródła i ujścia nietzscheanizmu*, „Chimera” 1905, t. 9, z. 25 i 27, wydanie książkowe: Warszawa 1906.

¹⁹ M. Straszewski, *Fryderyk Nietzsche...*, dz. cyt., s. 613.

szewskiego budziły w tym względzie dwa obszary rozważań Nietzschego: krytyka intelektualnej obłudy drugiej połowy XIX wieku i krytyka nauki. Jeśli chodzi o tę pierwszą kwestię, Straszewskiemu podobało się, że Nietzsche demaskuje filozofów XIX wieku, którzy porzuciwszy wiarę w Boga, wciąż wyznawali zadłużoną w wierze moralność²⁰. Straszewski dostrzegał tu nieszczerłość wobec siebie samego oraz innych; odrzucenie metafizyki chrześcijańskiej przy jednoczesnym pozostawieniu – jako wygodnej²¹ – dotychczasowej moralności i przesunięciu religii do sfery prywatnej zrodziło według niego zamęt, zakrywający istotną walkę: „poglądu na świat antychrześcijańskiego z chrześcijańskim”²². W tym względzie Nietzsche, który „mógłby rozbudzić krytycyzm wszechstronny, a w myśleniu filozoficznym podniecić do sumiennosci przede wszystkim wobec siebie samego”²³, uporządkował niejako pole światopoglądowej bitwy. Bitwy, w której chrześcijaństwo wcale nie przegrywało; przeciwnie, koniec wieku XIX był dla Straszewskiego momentem „odrodzenia się powagi i znaczenia kościoła chrześcijańsko-katol.[ickiego] i papieństwa”²⁴. Najlepszym chyba wyrazem tej pozytywnej oceny ówczesnego autorytetu Kościoła i papieża był tekst *Religia przyszłości*, w którym Straszewski dowodził, że tytułową religią przyszłości będzie katolicyzm²⁵.

Po drugie, Straszewski doceniał te wątki filozofii Nietzschego, które zawierały polemikę z dziewiętnastowiecznym materializmem, z paradygmatem scjentyistycznym i z pozytywizmem bezkrytycznym, ponieważ spodziewał się, że filozoficzny krytycyzm doprowadzi do odrodzenia religijnego. Straszewskiemu podobała się Nietzscheańska krytyka scjentyzmu i roszczeń mechanistycznej koncepcji świata do posiadania prawdy absolutnej; w tym względzie widać było, że obaj autorzy posiadają wspólnego mistrza: Friedricha Alberta Langego.

2. Lange, Nietzsche i Straszewski

W słynnej *Historii materializmu*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1866 roku, Lange głosił stanowisko neokantowskie, mówiące o granicach naszego poznania; interpretował przy tym Kantowską tezę o podmiotowych warunkowaniach poznania w kategoriach psychofizjologicznych jako gatunkowe ograniczenia władz organizmu. Było to stanowisko krytyczne względem metafizyki tradycyjnej i metafizycznych spekulacji idealistów pokantowskich, ale i wzglę-

²⁰ Tamże, s. 612.

²¹ Tamże, s. 602

²² Tamże, s. 601.

²³ Tamże, s. 614.

²⁴ Tamże, s. 601.

²⁵ Zob. M. Straszewski, *Religia przyszłości* (1902), Warszawa 1904.

dem nowej metafizyki – materializmu. „Stara metafizyka chciała mieć poznanie rzeczy samych w sobie, filozofia natury znowu popełniła ten błąd”²⁶ – pisał Lange, krytykując materializm Ludwiga Büchnera, Karola Vogta, Jacoba Moleschotta i Heinricha Czolbego, naiwnie zamieniający tezy stawiane przez nauki przyrodnicze na mechanistyczną teorię rzeczywistości, w ramach której wszystkie fakty doświadczenia mają znaleźć ostateczne wytłumaczenie w kategoriach siły, materii i ruchu. Owi „apostołowie mechanicznego pojmowania świata”²⁷, którzy jako przyrodnicy gardzą filozoficznymi spekulacjami, nieświadomie uprawiają bardzo złą filozofię. Zamiast mówić o materializmie jako metodzie naukowej, uprawiają materialistyczną metafizykę, nie rozumiejąc, że pojęcia takie jak „siła”, „materia”, „ruch”, „prawo naukowe” to tylko idealizacyjne instrumenty podmiotu poznającego, twory spekulacji, ideały rozumu, a nie – reprezentacje niezależnej rzeczywistości, realne byty. Materialiści nie tylko nie potrafią wytłumaczyć specyfiki stanów mentalnych, ale, co gorsza, pomijają zasadniczy fakt naszego doświadczenia: pierwotność świata wrażeń zmysłowych względem pojęcia „materii”, które jest tylko „abstrakcją wyobraźni”²⁸.

Lange sądził, że wobec słabości ludzkich władz poznawczych nie sposób uprawiać metafizyki, która miałaby przedmiotową ważność; nie sposób jednak również wyprzec tęsknot metafizycznych, „stanowiska ideału”: potrzeby syntezy, czyli dostrzegania jedności w świecie różnorodnych zjawisk, potrzeby harmonii, wreszcie – potrzeby określenia kierunku ludzkiego działania. Pozostaje zaspokajając te metafizyczne i idealne potrzeby przy świadomości, że efektem końcowym będą wytwory wyobraźni analogiczne do poetyckich, o ważności jedynie podmiotowej. Z punktu widzenia ograniczeń wiedzy człowiek jest istotą gatunkową; tam jednak, gdzie chodzi o „stanowisko ideału”, jest jednostką, która „tworzy poetycznie według własnej normy”²⁹. Syntetyzująca, idealizacyjna spekulacja widoczna jest już na poziomie systematyzacji w nauce, gdzie dowolność tworzenia ideału jest stosunkowo najniższa, zaś najwyższa przejawia się w twórczości czysto poetyckiej; jednak i spekulacja wspomagająca poznanie, i akt swobodnego tworzenia ideałów etycznych mają *de facto* charakter estetyczny³⁰. Można powiedzieć, że *Historia materializmu*, interpretowana jako krytyka paradygmatu scjentyistycznego, skompromitowała stanowiska tłumaczące ludzką rzeczywistość subiektywną za pomocą odwołania do mechanistycznego obrazu świata; jednocześnie Lange kazał uzu-

²⁶ F.A. Lange, *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*, tłum. F. Jeziński, Warszawa 1881, t. II, s. 116.

²⁷ Tamże, s. 143.

²⁸ Tamże, s. 406.

²⁹ Tamże, s. 490.

³⁰ Tamże, s. 492.

pełnić działalność naukową, skupioną na badaniu zjawisk, tworzeniem ideałów społecznych i etycznych jako zadaniem niedającym się wyrugować i niezbędnym.

Jak wspominał po latach Straszewski, który w 1871 roku słuchał wykładów Langego w Zurychu³¹, największe wrażenie zrobiła na nim konstatacja, że – wbrew pozytywistom – metafizyki nie da się wyrugować³²:

A więc jednak zagadnienia metafizyczne nie przeżyły się. Ba! One według Langego nawet nigdy przeżyć się nie mogą. Umysł ludzki będzie ciągle pragnął, będzie jak Tantal ciągle chwycił nachylający się ku niemu owoc prawdy, ująć go jednak nie zdoła. [...] Spekulacji metafizycznych nie pozbedziemy się nigdy!³³

Straszewski powtarzał za Langem, że w spekulacjach metafizycznych „umysł ludzki szukał [...] zaspokojenia potrzeby jedności i harmonii w poglądzie na świat, szukał ulgi i wyzwolenia od przygniatającego go do ziemi ciężaru szczegółów, szukał odpowiedzi na dręczące go pytania o przeznaczeniu człowieka”³⁴. Nie chciał się jednak zgodzić z tezą Langego, iż poglądy metafizyczne mają status poezji; jeszcze większe wrażenie zrobiły na Straszewskim wykłady Hermanna Lotzego w Getyndze w roku 1872, który sądził, że całościowy obraz świata, jaki daje metafizyka, musi mieć charakter przedmiotowy³⁵. Nie może być to jednak dawna metafizyka, tylko metafizyka mająca podstawy naukowe, hipotetyczna, indukcyjna, nieroszcząca sobie pretensji do wiedzy absolutnej, świadoma zarówno ograniczeń ludzkiej wiedzy, jak i obszarów, w których konieczna jest refleksja, dająca w efekcie obraz rzeczywistości jako jednolitej i harmonijnej.

Jednak wątek polemiki z antymetafizycznym stanowiskiem pozytywistów nie był jedynym, który Straszewski łączył z nazwiskiem Langego. Drugą ważną kwestią był Lange’owski krytycyzm, który korespondował z niechęcią Straszewskiego do materialistycznego, mechanistycznego obrazu świata. Przyrodniczy dogmatyzm, chcący być świątynią prawdy, „na której ołtarzach trzy stoją boginie: siła, materia i ruch”³⁶, uległ pod naporem krytycyzmu, opartego na fizjologii i psychologii, którego prekursorem był w oczach Straszewskiego Lange³⁷. Okazało się, że „ruch” to podmiotowy symbol, i że tak zwana materialna rzeczywistość ma

³¹ O Langem Straszewski mówił „mój wielki mistrz Albert Lange”, zob. M. Straszewski, *W sprawie metafizyki*, dz. cyt., s. 307.

³² Tamże, s. 266.

³³ Tamże, s. 267–268

³⁴ Tamże, s. 281.

³⁵ Tamże, s. 268.

³⁶ M. Straszewski, *Obecny przełom w teorii poznania* (1902) [w:] tegoż, *W dążeniu do syntezy...*, dz. cyt., s. 208.

³⁷ Tamże, s. 217; zob. też: M. Straszewski, *Przedmowa*, [w:] tegoż, *W dążeniu do syntezy...*, dz. cyt., s. XVIII.

w istocie charakter podmiotowy – organizm i mózg są obrazami, wytworzonymi przez podmiot doświadczający wrażeń zmysłowych³⁸. W latach osiemdziesiątych XIX wieku Straszewski z zadowoleniem, choć nie bez zasadniczych zastrzeżeń, przyjął pojawienie się empiriokrytycyzmu Ernsta Macha; uważał go za twórczy ferment, powodujący przełom w teorii poznania³⁹. Mach, odczytywany życzliwie, jawił się Straszewskiemu jako kontynuator Langego, odrzucający metafizykę materialistyczną, zwracający uwagę na praktyczny charakter teorii naukowych oraz na fakt, że świat naszego doświadczenia jest rzeczywistością wrażeń⁴⁰.

W tym kontekście jest zrozumiałe, dlaczego Straszewski chwalił Nietzschego za opinię, że „mechanistyczne pojęcie ruchu jest tylko przetłumaczeniem jakiegoś przebiegu pierwotnego na mowę oka i dotyku”⁴¹. Nietzsche, który *Historię materializmu* czytał kilkakrotnie (zarówno pierwsze wydanie z roku 1866, jak i kolejne z lat 1882 i 1887⁴²), lubił gromić mechanistyczny materializm za reifikowanie pojęć, broniąc instrumentalizmu, inspirowanego Langem. Pisząc o „bałwochwalstwie mechanistycznym”⁴³, uważając pojęcia nauki za konwencjonalne fikcje, a obraz świata – za gatunkową konstrukcję ludzkiego organizmu, Nietzsche szedł za Langem. Nawiązywał także do drugiego oblicza myśli Langego – „stanowiska ideału”, na przykład gdy głosił: „Filozof domaga się od siebie sądu [...] nie w sprawie nauk, lecz w sprawie życia i jego wartości”⁴⁴. Z oczekiwaniami, jakie Nietzsche miał wobec filozofów – twórców wartości, korespondowała myśl Langego, interpretowana jako sprzeciw wobec paradygmatu scjentyistycznego, negującego indywidualność filozofa w imię obiektywizmu wiedzy naukowej i jako przyzwolenie na swobodne uprawianie przez jednostkę „poezji”: sztuki, refleksji o wartościach, refleksji światopoglądowej.

Jako uczniowie Langego Straszewski i Nietzsche wyznawali kilka podobnych poglądów. Obaj sądzili na przykład, że mechanistyczny obraz świata unieвозмоżliwia adekwatny opis przeżyć estetycznych. I tak Straszewski (któremu szedł tu w sukurs także Lotze) nie chciał się zgodzić, że przeżycie piękna krajobrazu

³⁸ M. Straszewski, *Obecny przełom...*, dz. cyt., s. 208.

³⁹ Tenże, *Przedmowa*, dz. cyt., s. XVIII.

⁴⁰ Tenże, *Obecny przełom...*, s. 212–213.

⁴¹ Tenże, *Fryderyk Nietzsche...*, dz. cyt., s. 614.

⁴² Zob. np. T.H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana and Chicago 2008, s. 33–34. O wpływie Langego na rozwój filozoficzny Nietzschego najczęściej pisał George J. Stack w książce *Lange and Nietzsche*, Berlin–New York 1983; w Polsce temat ten podjął Tymoteusz Słowiński w pracy *Radykalizacja projektu transcendentnego? Kantowskie źródła filozofii Nietzschego*, Wrocław 2009, s. 164–168.

⁴³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 45 (I. 21).

⁴⁴ Tamże, s. 128 (VI. 205).

jest subiektywnym złudzeniem, a rzeczywistość – to mechanizm ruchów⁴⁵, zaś Nietzsche gromił mechanicyzm, opisujących akt słuchania muzyki w sposób, który rozmija się z istotą przeżycia estetycznego⁴⁶. Obaj oponowali przeciwko materialistycznemu atomizmowi, dogmatycznie zastępującemu dynamikę życia wiarą w bezwładny, trwały substrat rzeczywistości. Nietzsche uważał taki atomizm za „najgruntowniej obaloną teorię”⁴⁷, powołując się na Rogera Josepha Boscovicha, i zaproponował koncepcję atomu czasowego, który nie jest trwały i solidny jak przestrzenny atom materialny, lecz stanowi zmienny ośrodek siły. Straszewski uważał, że opis świata używający pojęć „materii” i „siły” został zastąpiony nowym, odwołującym się do „energii”, zaś atomizm materialistyczny upadł pod naporem teorii wirów lorda Kelvina, opisującej atomy jako wiry energetyczne, ośrodki energii (*vortex atoms*)⁴⁸. Straszewski pisał:

[...] zbytecznym staje się pojęcie atomów jako jakichś biernych cząstek materii nie ulegających żadnemu już podziałowi, w które ma wchodzić siła i wprawiać je nie wiadomo jakim sposobem w ruch. Po co ta bierna bezwładna masa? Ona wcale nie istnieje, wszystko jest życiem i działaniem, wszystko da się pojąć jako praca nieustannie przekształcającej się energii⁴⁹.

Jako zwolennik metafizyki indukcyjnej zaproponował metafizykę opartą o Kelvinowską teorię wirów. Wedle Straszewskiego świat składał się z jednostek, z których każda stanowi wir stanów, wir zmian. Metafizyka ta nawiązywała do monadologii Gottfrieda Leibniza, tyle tylko, że monady miały mieć okna⁵⁰.

Oczywiście świadomość nieredukowalnych, światopoglądowych zadań filozofii oraz dynamiczna wizja rzeczywistości były u Nietzschego i Straszewskiego skorelowane z zupełnie inną wrażliwością etyczną, estetyczną i religijną. U Nietzschego hasło podmiotowego, indywidualnego charakteru ideałów przyjęło radykalną formę indywidualizmu etycznego, arystokratyzmu, perspektywizmu, inaczej niż u Straszewskiego – katolika i zwolennika metafizyki indukcyjnej, mającej mieć wartość przedmiotową. Ludzkie ośrodki woli mocy realizować miały u Nietzschego inny ideał życia niż energetyczne wiry zmian u Straszewskiego. Krytycyzm Nietzschego był o wiele bardziej radykalny: odrzucenie atomizmu materia-

⁴⁵ M. Straszewski, *W sprawie metafizyki*, dz. cyt., s. 295.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1911, s. 348 (§ 373).

⁴⁷ Tenże, *Poza dobrem i złem*, s. 37 (I. 12).

⁴⁸ M. Straszewski, *Obecny przełom...*, dz. cyt., s. 211.

⁴⁹ Tamże, s. 211–212.

⁵⁰ Zob. M. Straszewski, *Pomysły do syntezy* (1902), [w:] *Z filozofii nauk przyrodniczych. Sześć wykładów wygłoszonych w Auli Uniw. w jesieni 1902 roku przez profesorów Jagiellońskiej Wszechnicy*, wydał i przedm. opatrzył M. Straszewski, Kraków 1904, s. 123–151.

listycznego miało uderzać także w „atomizm duszy”⁵¹, czyli wiarę w duszę i podmiot, „ja”. Podobnie krytyka reifikacji pojęcia „przyczyny” uderzała w *causa sui* i wolną wolę⁵². Tymczasem Straszewski dowodził, że „ja” jest nam dane równie pierwotnie jak świat, krytykując Macha za anihilację „ja”⁵³. Choć postulował usunięcie pojęcia „przyczyny” z nauki i metafizyki na korzyść „funkcjonalnej współzależności”, pozostawiał przyczynowość, skorelowaną z początkowaniem działań przez człowieka⁵⁴. W przeciwieństwie do Nietzschego bronił więc w kontekście egzystencjalnym i wiedzy bezpośredniej, i ludzkiej podmiotowości.

3. Straszewski o rozwoju filozoficznym Nietzschego

Tekst *Fryderyk Nietzsche...* był w zamyśle prezentacją zarysu życia i twórczości Nietzschego, uzupełnioną o uwagi własne autora⁵⁵. Poglądy filozoficzne Straszewskiego wpłynęły nie tylko na jego ocenę poszczególnych elementów myśli Nietzschego, ale również na samo odczytanie tej filozofii i rekonstrukcję jej ewolucji. Od początku kariery naukowej, czyli od lat siedemdziesiątych XIX wieku, interesowała Straszewskiego kwestia tożsamości filozofii oraz uprawomocnienia myślenia filozoficznego w obliczu pozytywistycznego scjentyzmu i krytycyzmu. Jak wspominaliśmy, wpływ w tym względzie wywarli na Straszewskiego Lange i Lotze. W tekstach takich jak *O stanowisku dzisiejszym filozofii i jej do innych umiejętności stosunku* (1872)⁵⁶ czy *Co to jest filozofia?* (1902)⁵⁷ Straszewski bronił ścisłego związku filozofii zarówno z potrzebami religijnymi, jak i naukowymi, widząc zadanie filozofii m.in. w stworzeniu syntezy, światopoglądu, który zaspokoi nasze potrzeby religijne oraz moralne, a jednocześnie w punkcie wyjścia uwzględni wyniki nauk szczegółowych. Szukał także Straszewski uprawomocnienia swojej koncepcji filozofii w dziejach, prowadząc historyczne badania porównawcze myśli Wschodu i Zachodu⁵⁸. Doprowadziły go one do wniosku,

⁵¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 38.

⁵² Tamże, s. 45.

⁵³ Zob. np. M. Straszewski, *Obecny przełom w teorii poznania*, dz. cyt., s. 218–219.

⁵⁴ Tenże, *Zasada przyczynowości a poznanie naukowe* (1899), [w:] tegoż, *W dążeniu do syntezy*, s. 153–197.

⁵⁵ Straszewski nie podaje, z jakich opracowań korzystał podczas pisania swojego tekstu o Nietzschem.

⁵⁶ M. Straszewski, *O stanowisku dzisiejszym filozofii i jej do innych umiejętności stosunku*, Kraków 1872; wyd. II uzupełnione: *O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiejętności wiedzy*, Kraków 1877.

⁵⁷ Tenże, *Co to jest filozofia?*, „Przegląd Filozoficzny” 1901, z. 4, s. 505–527, wersja zmieniona w: tegoż, *W dążeniu do syntezy*, dz. cyt., s. 223–261.

⁵⁸ Zob. np. tenże, *Powstanie i rozwój pesymizmu w Indyach*, Kraków 1884; tenże, *Dzieje filozofii na Wschodzie: z ogólnym do dziejów filozofii wstępem*, Kraków 1894.

że zarówno za Zachodzie, jak i na Wschodzie dociekania filozoficzne wyrosły z potrzeby syntezy motywowanej uczuciem religijnym, a następnie wyznaczały kierunki szczegółowych badań i dociekań, by z czasem dokonywać nowej syntezy, także religijnej; na tej drodze najdalej postąpiła kultura Zachodu, rozwijając zainteresowania naukowe i włączając je w obszar rozważań filozoficznych. Straszewski sądził, że potrzeby posiadania ogólnej teorii bytu nie da się wyrugować, a rozwój nauki nie tłumi potrzeb metafizycznych; przeciwnie – im więcej szczegółowej wiedzy o świecie dostarczają nam nauki, tym bardziej potrzebujemy metafizycznej syntezy, tym bardziej chcemy uwolnić się od natłoku rozproszonych wiedzy na korzyść harmonijnego obrazu świata, który może dać filozofia. W 1877 roku Straszewski z satysfakcją podkreślał, że potrzebę metafizyki i religii uznali nawet pozytywiści: proponując religię ludzkości, jak August Comte czy John Stuart Mill w *Trzech esejach o religii*, lub, jak George H. Lewes, świadomie budując metafizykę monistyczną, która ma uwzględnić także uczucia religijne⁵⁹. Sam oczekiwał, że w przyszłości filozofia będzie proponować syntezy, metafizyczne teorie bytu uwzględniające osiągnięty stopień wiedzy naukowej, lecz bez dawnego bezkrytycznego roszczenia do absolutnej pewności; jednocześnie synteza filozoficzna uwzględni jako jedyną możliwą religię – chrześcijaństwo w wersji katolickiej. Będzie tak dlatego, że po pierwsze, przy dynamicznie rozwijającej się nauce nie ma czasu na powstanie nowej syntezy religijnej, a po drugie – katolicyzm najlepiej zaspokaja potrzeby ludzkiego serca⁶⁰.

W tym kontekście nie dziwi sposób, w jaki Straszewski postrzegał ewolucję intelektualną Nietzschego. Zmierzała ona najpierw „od zerwania z tradycjami religijnymi domu rodzinnego, [...] do zerwania z metafizyką Schopenhauera, z mistyką Wagnera, aż do pozytywizmu, który go jednak także zadowolić nie zdołał”⁶¹. Pozytywizm, o którym mówił Straszewski, to oczywiście środkowy etap myśli Nietzschego, kiedy powstała m.in. książka *Ludzkie, arcyłudzkie*; związany był on z odrzuceniem metafizyki, uzurpujającej sobie posiadanie wiedzy przekraczającej ludzkie zdolności poznawcze. Nietzscheańską krytykę metafizyki Straszewski utożsamiał z filozoficznym sceptycyzmem. Tymczasem sceptycyzm, rozumiany jako zawieszenie sądu w kwestiach metafizycznych, jako odmowa odpowiedzi, Straszewski uważał za stanowisko nie do utrzymania dla człowieka myślącego; filozof domaga się bowiem całościowej wizji, teorii bytu, która jest skorelowana z moralnym ideałem i która ostatecznie musi zyskać kontekst religijny. W oczach

⁵⁹ Tenże, *Uwagi nad filozofią Stuarta Milla i nad współczesnym empiryzmem angielskim* (1877), [w:] tegoż, *W dążeniu do syntezy*, dz. cyt., s. 1–67.

⁶⁰ Na ten temat szerzej pisałam w tekście *Maurycygo Straszewskiego filozofia dziejów filozofii*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2008, t. 1, s. 189–196.

⁶¹ M. Straszewski, *Fryderyk Nietzsche...*, dz. cyt., s. 607.

Straszewskiego Nietzsche był umysłem rozpoetyzowanym i niesystematycznym, ale filozoficznym, szukającym prawdy; stąd, po pierwsze, uznał Straszewski Nietzscheański sceptycyzm za deklarację posiadającą roszczenie do prawdziwości („Jako prawda najwyższa przedstawił się jemu [...] pogląd, że prawdy nie ma żadnej”⁶²). Po drugie, dostrzegł w dalszym rozwoju intelektualnym Nietzschego oczekiwaną przez siebie dynamikę myślenia filozoficznego: porzucenie sceptycyzmu przyniosło sformułowanie teorii metafizycznej i religijnej, zawierającej ideał etyczny. Za teorię bytu Straszewski uważał przekonanie Nietzschego, że świat składa się z dynamicznych centrów siły, które ścierają się z innymi; był to pluralizm metafizyczny, powiązany z indywidualizmem etycznym. Za koncepcję nie tylko metafizyczną, ale i religijną, brał natomiast Straszewski teorię wiecznego powrotu. Pisał:

Od pozytywizmu sceptycznego, od biologii i od uwielbienia siły, walki i życia przechodzi [Nietzsche] do wytworzenia nowej religii. Trudno bowiem nazwać inaczej jego wiarę w wieczyste, ciągłe, ponowne powtarzanie się wszystkiego [...]. Taki jest dogmat nowej religii. Mamy więc dążyć do nadczłowieczeństwa dlatego, że tak jak teraz żyjemy, będziemy żyli jeszcze nie wiem ile razy! Wszystko ciągle wraca i powtarza się na nowo⁶³.

Straszewski uważał za możliwe, że rację ma „wielu znawców rozwoju umysłowego Nietzschego” przypuszczających, iż autor *Jutrzenki* „w końcu byłyby się rzucił w objęcia jakiejś religii pozytywnej”⁶⁴. Sam sądził o Nietzsche, iż o tym, że „myśl jego szybowała już w kierunku ideałów religijnych”, świadczy „jego kult wieczności”⁶⁵; Straszewski powoływał się w tym względzie na wyznanie „Kocham Cię, o wieczności!” z *Zaratustry*⁶⁶. Ubolewał przy tym, że Nietzsche nie zrozumiał idei Boga, od którego odszedł w młodości: „Jakaś chmura dziwnego rodzaju przesłaniała mu to światło, gdyby umiał tę chmurę przedrzeć, byłaby mu się dopiero uwydatniła w świetle należytych wartości jego własnej twórczości, która tyłu naukowym i społecznym przesądom ostateczne korzenie podcięła. Nawet idea nadczłowieczeństwa byłaby w oświetleniu idei Boga dopiero właściwą zyskała podstawę”⁶⁷.

Ostatnia uwaga Straszewskiego wskazuje, że postrzegał on Nietzschego jako przenikliwego krytyka współczesności, którego przesłanie zyskałoby na wartości,

⁶² Tamże, s. 610.

⁶³ Tamże, s. 612. O Nietzsche jako krytyku starej metafizyki, który ostatecznie sformułował teorię metafizyczną będącą ontologicznym wnioskiem z zasady zachowania energii, czyli koncepcję wiecznego powrotu, pisał też Straszewski w tekście *W sprawie metafizyki*, dz. cyt., s. 271–272.

⁶⁴ M. Straszewski, *Fryderyk Nietzsche...*, dz. cyt., s. 613.

⁶⁵ Tamże, s. 615

⁶⁶ Tamże, s. 614.

⁶⁷ Tamże, s. 615.

gdyby powiązać je z chrześcijaństwem; trudno sobie oczywiście wyobrazić, żeby autor *Antychrześcijanina* i *Z genealogii moralności* mógł przejść ewolucję w tym kierunku, podobnie jak mało przekonująca jest teza, że arystokracizm Nietzschego mógłby zostać pogodzony z religią pozytywną w sensie pozytywistycznej religii ludzkości, jaką znamy z pism Comte'a czy *Trzech esejów o religii* Milla⁶⁸. Nie ulega wątpliwości, że Straszewski uważał Nietzschego za myśliciela w pewnej mierze religijnego; już fakt jego młodzieńczego odejścia od protestantyzmu komentował słowami: „Suchy a połowiczny protestantyzm nie mógł zaspokoić potrzeb tego umysłu gorącego”⁶⁹, „wychowany w protestantyzmie nie mógł on oczywiście znaleźć zadowolenia dla uczuć religijnych na tym suchym i jałowym gruncie”⁷⁰, jakby chodziło nie o samo porzucenie potrzeb religijnych, lecz tylko niezadawalającej formy ich zaspokajania. Sama w sobie taka perspektywa nie wyróżniała Straszewskiego na tle odczytań powstałych na przełomie XIX i XX wieku. Wszak najbardziej znana religijna interpretacja sylwetki intelektualnej Nietzschego wyszła spod pióra Lou Andreas-Salomé w 1894 roku. Jedną z tez książki Andreas-Salomé *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* głosiła, że filozofia Nietzschego miała charakter religijny i dostarczała surogatów Boga, zbyt pochopnie odrzuconego w młodości; autorka, podobnie jak potem Straszewski, uważała koncepcję wiecznego powrotu za rodzaj wiary religijnej⁷¹. W Polsce tezę Andreas-Salomé powtarzała Zofia Daszyńska-Golińska, pisząc o organizacji umysłowej Nietzschego jako „na wskroś religijnej” i „skłonnej do religijnej ekstazy”⁷², zaś Maria Czesława Przewóska dostrzegała możliwość pogodzenia idei głoszonych przez Zara-

⁶⁸ Jednak w sukurs Straszewskiemu przyszedł np. Adam Mahrburg. Dostrzegając on w Nietzscheańskim umiłowaniu nadszłowieka punkt wspólny z pozytywistyczną religią ludzkości, która postulowała uczynienie ludzkości, także przyszłej, przedmiotem adoracji emocjonalnej, czyli *de facto* religijnej. Zob. wypowiedź Mahrburga sformułowaną na potrzeby recenzji z książki J. Vaihingera o Nietzsche: „wątpliwą jest słuszność charakterystyki Nietzschego jako na wskroś przenikniętego tendencją antyreligijną; raczej znamienym jest dla niego antychrystianizm, ale chrześcijaństwo nie jest jedyną możliwą religią. Optymizm Nietzschego, jego wiara w doskonalenie się rodzaju ludzkiego i w ideał nadszłowieka – nosi na sobie wyraźne piętno religijne i nie on pierwszy jest przedstawicielem religii pojętej jako wiara w doskonalenie się i szczęście ludzkości”. A. Mahrburg [rec.:] *Vaihinger dr. Jan, prof. uniw. w Halle, „Filozofia Nietzschego”. Z drugiego wyd. oryginału przełożył z upoważnienia autora dr. Kazimierz Twardowski, prof. uniw. lwowskiego [...], Lwów [...] 1904, „Książka” 1905, nr 2, s. 50.*

⁶⁹ M. Straszewski, *Fryderyk Nietzsche...*, dz. cyt., s. 604.

⁷⁰ Tamże, s. 610.

⁷¹ Zob. C. Diethe, *Lou Salome's Interpretation of Nietzsche's Religiosity*, „Journal of Nietzsche Studies” 2000, vol. 19, s. 80–88. Także Berent uważał Nietzscheańską koncepcję wiecznego powrotu za religijną; sądził, że jest ona bliska wiary w metempsychozę. Zob. W. Berent, *Źródła i ujścia nietzscheizmu*, dz. cyt., s. 50.

⁷² Z. Daszyńska-Golińska, *Nietzsche-Zarathustra. Studium literackie*, Kraków 1896, s. 23 i 24.

tustrę z chrześcijaństwem⁷³. Mimo wszystko Straszewski, jeśli znał książkę Andreas-Salomé, nie był względem niej wtórny, ponieważ interpretacja dopatrująca się ewolucji filozofii Nietzschego w stronę jakiejś formy metafizyki i religii wynikała z jego własnych przemyśleń na temat istoty oraz dynamiki myśli filozoficznej. Sformułował teorię bytu opartą o koncepcję Kelvina, postrzegał podobne teorie rzeczywistości jako metafizyczne w sensie indukcyjnym, a nie – w sensie Lange'owskiej „poezji myśli” – jako konstrukcje estetyczne. Poza tym, jak wspomnieliśmy, już wcześniej podobnej nieuniknionej filozoficznej drogi co Nietzsche – od sceptycyzmu do uznania konieczności jakiejś metafizyki i religii – dopatrywał się Straszewski u pozytywistów, w tym George'a Henry'ego Lewesa⁷⁴.

Z punktu widzenia bronionej przez Straszewskiego koncepcji filozofii, Nietzsche błędził podwójnie: jego światopogląd, jego filozoficzna synteza była nieudana, ponieważ, po pierwsze, wybrał złą religię i złą moralność, a po drugie – „nie miał [...] wcale wykształcenia matematyczno-przyrodniczego, brakło mu więc jako filozofowi jedyne go skutecznego na wybujałość myśli lekarstwa”⁷⁵. W tym ostatnim zarzucie widać zasadniczą różnicę między dwoma stanowiskami, które łączył biologiczny, instrumentalistyczny punkt wyjścia. U Nietzschego przekonanie, że świat to wynik naszej aktywności porządkującej przy jednoczesnym odrzuceniu perspektywy teologicznej, prowadziło do tezy, że rzeczywistość nieopanowana przez człowieka to bezsensowny chaos. Tymczasem dla Straszewskiego życie, będące działaniem organizmu w jakimś otoczeniu, byłoby niemożliwe, gdyby otoczenie to było chaotyczne, nieuporządkowane. Dla Straszewskiego nauka, będąca wiedzą zantropomorfizowaną, nie absolutną, może stanowić instrument działania tylko dlatego, że zjawiska podlegają skądinąd jakimiś niezależnym prawidłowościom i porządkowi⁷⁶. Dlatego skoro możliwa jest nauka, to możliwa jest również metafizyka indukcyjna, o przedmiotowej ważności. Podobnie pisząc o filozofii, Straszewski nie stronił od perspektywy naturalistycznej, ale godził ją z religijną. Uważał, że synteza filozoficzna jest rodzajem uwolnienia ludzkiego organizmu od umysłowego przeciążenia nadmiarem szczegółów; umożliwiała sprawniejsze panowanie organizmu nad środowiskiem⁷⁷. Tym, co najbardziej zwiększa siły człowieka, jest dla Straszewskiego wiara w sens życia, związana z wiarą w chrześcijańskiego Boga. Tymczasem dla Nietzschego perspektywa naturalistyczna, która była także estetyczną, pociągała odrzucenie wiary w Boga. Można powiedzieć za Bo-

⁷³ Zob. M.C. Przewóska, *Fryderyk Nietzsche jako moralista i krytyk. Studium filozoficzne*, Warszawa 1894 s. 55–56.

⁷⁴ Zob. M. Straszewski, *Uwagi nad filozofią Stuarta Milla...*, dz. cyt.

⁷⁵ Zob. tenże, *Fryderyk Nietzsche...*, s. 609.

⁷⁶ Tenże, *W sprawie metafizyki*, dz. cyt., s. 300.

⁷⁷ Zob. np. tenże, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 254–255.

cheńskim, że obaj filozofowie sytuują się w szeroko pojętym nurcie *Lebensphilosophie*, który w XIX wieku łączyłby się także z nazwiskiem Langego⁷⁸ jako przedstawiciela nurtu biologizującego, instrumentalistycznego, polemizującego z mechanicyzmem. Oczywiście, choć Nietzsche i Straszewski postrzegali rzeczywistość jako dynamiczną i posługiwali się kategorią „życia”, były to dwie zupełnie różne filozofie życia. Straszewski sądził, że w doświadczeniu mamy dane nie tylko otoczenie i nasze „ja”, ale także potrzeby metafizyczne i religijne; nie poprzestając na sceptycyzmie, trzeba zaufać sercu i dojść, jak św. Augustyn, do wiary w Boga. Jest to wiara w Boga-Ojca, a nie demoniczna wiara w Boga-przypadek, jak u Nietzschego⁷⁹. Św. Augustyn, jako autor tezy *vivo ergo sum*⁸⁰, był dla Straszewskiego wzorem filozofii życia⁸¹.

Maurycy Straszewski and Friedrich Nietzsche

Maurycy Straszewski (1848–1921) – professor of Jagiellonian University and catholic supporter of inductive metaphysics – wrote in 1906 an article about Friedrich Nietzsche. Although Straszewski disapproved Nietzsche’s world view, he considered Nietzsche to be a true philosopher. It meant, firstly, that Nietzsche was not satisfied with scepticism. Straszewski’s conception of philosophy, his inclination toward inductive metaphysics and religion, compelled him to interpret Nietzsche’s philosophical evolution as leading to metaphysics and religion (the religion of eternal recurrence). Secondly, Straszewski appreciated Nietzsche’s criticism of positivism and mechanical materialism. This harmony was linked with the fact, that both philosophers had a mutual teacher: Friedrich Albert Lange. Straszewski and Nietzsche held different views on Langean „Standpunkt des Ideals”, but in a sense Nietzsche was an ally in Straszewski’s battle with sceptic and anti-Christian philosophy of the 19th century.

⁷⁸ J.M. Bocheński, *Die Lehre vom Ding an Sich...*, dz. cyt., s. 53.

⁷⁹ M. Straszewski, *Filozofia św. Augustyna na tle epoki* (1905), wyd. II, Lwów 1922, s. 269.

⁸⁰ Tamże, s. 132; zob. też M. Straszewski, *Wartość poznania*, [w:] *W poszukiwaniu prawdy. Wstęp do teorii poznania*, wyd. M. Straszewski, Kraków 1911, s. 161.

⁸¹ J. M. Bocheński, *Die Lehre vom Ding an Sich...*, dz. cyt., s. 54.



MACIEJ WOŹNICZKA

Między popularyzacją europejskiej kultury filozoficznej a koncepcją kształcenia filozoficznego – Stanisław Brzozowski

Albo filozofia odpowiada jakimś życiowym potrzebom,
albo też nie ma żadnej racji bytu.
Stanisław Brzozowski, *Wstęp do filozofii*

Propagowanie rozwoju kultury filozoficznej ma w Polsce pewną tradycję. Jeden z wybitnych jej przedstawicieli, Stanisław Brzozowski, popełnił był liczącą dokładnie 100 stron pracę *Wstęp do filozofii*¹. W ostatnim czasie jest widoczne pewne nią zainteresowanie². W rozdziale wstępnym autor stwierdził, że zadaniem tej pracy jest „doprowadzenie do świadomości potrzeby filozofii”. Zadanie to – powiedzmy wyraźnie: rozbudzanie potrzeby filozofowania – i dzisiaj można uznać za aktualne, zwłaszcza że jednym z jego celów było określenie szczegółowych zagadnień filozofii, istotne dla kursu propedeutyki filozofii. Badacze jego myśli stwierdzają, iż „niewątpliwie Brzozowski może uchodzić za prekursora w dziedzinie popularyzacji europejskiej kultury filozoficznej na ziemiach polskich. Zarówno przed nim, jak i po nim trudno by szukać u nas tak wielkiej indywidualnej energii i żarliwości w tym zakresie”³. Gwoli prawdy historycznej należałoby wskazać

¹ S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, Kraków 1906. Reedykcja tego tekstu: *Dzieła. S. Brzozowski, Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, red. M. Sroka, Warszawa 1973, s. 539–604.

² Por. W. Rechlewicz, *O „Wstępie do filozofii” Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *Kultura i życie. W 130. rocznicę urodzin Stanisława Brzozowskiego*, red. W. Słomski, Warszawa 2008, s. 23–30. Datą 03.08.2010 jest sygnowany tekst: P. Bielawski, *Stanisława Brzozowskiego „Wstęp do filozofii” – próba analizy*, <http://www.racjonalista.pl/index.php/s,58/k,1039> [01.2012] – brak informacji o statusie naukowym tekstu – recenzji naukowej; redakcja portalu nie odpowiedziała na pytanie o status naukowy tej publikacji.

³ W. Mackiewicz, *Brzozowski*, Warszawa 1979, s. 9.

również i na innych ówczesnych „filozofów czynu – nauczycieli filozofii”: Adama Mahrburga (jego działalność w Warszawie porównywano do działalności Sokratesa w Atenach⁴) czy Władysława Kozłowskiego⁵. Można twierdzić, iż w zakresie rozpowszechniania wartości filozofii Brzozowski poprzedzał analogiczne w tym zakresie propozycje Henryka Elzenberga⁶. Interesujące, że obaj filozofowie prowadzili swoją działalność na pograniczu z literaturą, a tradycję kultury francuskiej traktowali jako jeden z podstawowych wyznaczników europejskości⁷. Obecnie wskazuje się na potrzebę reinterpretacji myśli Brzozowskiego; zdaniem Agaty Bielik-Robson był on „chyba pierwszym filozofem – nie tylko w skali polskiej, ale wręcz w skali światowej – który dostrzegł, że istnieje całkowicie swoista **filozofia romantyczna**”⁸.

Drugą pracą popularyzacyjną, mającą charakter podręcznika historii filozofii była książka *Co to jest filozofia i co o niej wiedzieć należy*⁹. Brzozowski przedstawił w niej historię filozofii, pojmowaną jako „historia nazwisk”. Powstała ona w analogii do tradycji niemieckiej, słynącej w owym czasie z podobnych w kon-

⁴ Por. W. Spasowski, *Adam Mahrburg. Życie i praca filozofa*, [w:] *Pisma filozoficzne Adama Mahrburga*, red. W. Spasowski, Wydawnictwo Ferdinand Hoesick, Warszawa 1914, t. I, s. LXXIX.

⁵ S. Brzozowski wymienia go odrębnie jako szczególnie „wytrwałego i sumiennego pracownika na polu popularyzacji pojęć filozoficznych”, w: tenże, *Co to jest filozofia i co o niej wiedzieć należy*, cz. II – *Od Kanta* (w tekście do Nietzschego i szkicu o filozofii polskiej), Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1902, s. 77.

⁶ H. Elzenberg diagnozował w 1929 roku: „Zainteresowanie filozofią jest w Polsce słabe [...] warto by je trochę rozdmuchać”, w: tenże, *Pro domo philosophorum*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 12, s. 7 (przedruk z „Echa Tygodnia”, styczeń 1929) i dawał przykład: „Radykalny sposób mają Francuzi: filozofię – filozofię prawdziwą, a nie jakąś mizerną propedeutykę – wprowadzili do szkoły średniej”, tamże, s. 9. Elzenberg wysoko cenil Brzozowskiego „[...] wielkie nazwisko [...] cały wielki splot zagadnień artystycznych, kulturalnych, społecznych, prześwietlił istotną, docieklwą myślą filozoficzną.”, tamże, s. 10.

⁷ S. Brzozowski pisał: „Geniusz francuskiego narodu polega na zdolności do jasnego i logicznego myślenia; nie znosi on nic ciemnego, nic, co by leżało w półcieniu, nie znosi on w rozumowaniu ani niejasnych pojęć, ani najmniejszej przerwy w ciągłości, z jaką myśl jedna z drugiej wypływa, ale pragnęłyby zalać wszystko potokami pełnego, słonecznego światła”, w: *Co to jest filozofia i co o niej wiedzieć należy*, cz. I – *Do Kanta* (faktycznie do Leibniza i Wolffa), Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1902, s. 93–94. Należy dodać, że jego fascynacja filozofią francuską nie stała w sprzeczności z fascynacją filozofią niemiecką.

⁸ W uzasadnieniu tego stanowiska stwierdza: „Brzozowski przeszedł do historii głównie jako zacięty krytyk romantyzmu, niemal wcale zaś nie dostrzega się, że jego krytyka jest w znacznie większym stopniu rewizją: próbą spojrzenia na formację romantyczną na nowo, w perspektywie dopiero co powstałych krytycznych języków nietzscheizmu, marksizmu i psychoanalizy”, w: A. Bielik-Robson, *Syndrom romantyczny albo przecucie nowoczesności czerpane z lektury angielskich romantyków*, do: S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Warszawa 2007, s. 297.

⁹ Por. S. Brzozowski, *Co to jest filozofia...*, cz. I, dz. cyt., ss. 107 oraz cz. II, dz. cyt., s. 79.

wencji lehrbuchów¹⁰. Jest to jeden z pierwszych podręczników historii filozofii napisany przez Polaka. Materiał obejmuje postaci od filozofów greckich do Leibniza w tomie pierwszym oraz od Kanta do Nietzschego w tomie drugim (uzasadniając taki podział, autor stwierdził, że „znaczenie Kanta usprawiedliwia traktowanie pokantowskiej filozofii w osobnej książeczce”). Tom drugi zawiera rozdział poświęcony filozofii polskiej (z komentarzem: „uboga ona i zapożyczona, ale nasza, naszym językiem pisana, więc z tego choćby powodu na obszerniejszy rozbiór zasługuje”¹¹). Przedstawiane w tej książce treści historyczne zbliżone są do standardu tej wersji historii filozofii, która była uprawiana zarówno w okresie bliskim Brzozowskiemu¹², jak i współcześnie. Trzecią pracą propedeutyczną jest *Logika*¹³,

¹⁰ Wystarczy tu wskazać na tłumaczenia niemieckich podręczników historii filozofii: W.G. Tenemanna (1836), A. Schweglera (1863), F.A. Langego (1881), F. Schultzego (1890), F. Falckenberga (1895), F. Kirchnera (1902), H. Höffdinga (1906); także angielskich: G.H. Lewesa (1885) czy francuskich: N.J. Laforeta (1873).

¹¹ S. Brzozowski, *Co to jest filozofia...*, cz. II, dz. cyt., s. 67.

¹² Można tu wymienić następujące publikacje (fragment listy, pominąłem przekłady – por. przypis 9) mogące służyć jako przykład narodzin tego typu literatury podręcznikowej napisanej przez Polaków, nie uwzględniam w tym wykazie podręczników (dziejowo fragmentarycznych) historii filozofii starożytnej: np. S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*, t. II, cz. 1, Kraków 1903, czy W. Lutosławski, *Wykłady Jagiellońskie*, Kraków 1901 (od Talesa do poprzedników Platona):

– 1870, Aleksander Tyszyński (prof. Szkoły Głównej Warszawskiej), *Pierwsze zasady krytyki powszechnej*, Warszawa, t. I, ss. 258, t. II, ss. 310. Materiał obejmuje treści od filozofii Dalekiego Wschodu (chyba jedno z jej najobszerniejszych opracowań w owym czasie – liczące ok. 80 stron) do Hegla. Jest to nietypowa wizja historii filozofii pisana od strony „dziejów ducha ludzkości”. Brzozowski pisał o pracach Eleonory Ziemięckiej i Aleksandra Tyszyńskiego: „filozofia pozbyła się szczytków samodzielnosci i stała się jedynie tolerowaną komentatorką katechizmu” (tenże, *Co to jest filozofia...*, t. II, dz. cyt., s. 73).

– 1880, Wojciech Dzieduszycki, *Wykłady o pierwszej filozofii, wygłoszone w Warszawie w 1880 r. jako „Rys dziejów filozofii”*, nakładem i drukiem Józefa Ungra, Warszawa, ss. 102. Na s. 5 następujący komentarz: „Warszawa nie słyszała podobno dotąd wykładów o historii filozofii”. Materiał obejmuje treści od uwag o starożytnym Wschodzie do pozytywizmu Comte’a.

– 1901, Aleksander Raciborski (prof. filozofii na Uniwersytecie Lwowskim), *Podręcznik do historii filozofii*, Lwów, z. 1, ss. 241. Materiał podręcznika obejmuje treści od filozofii greckiej po Spinozę (w części wstępnej elementy filozofii Dalekiego Wschodu). Podręcznik pomyślany jako streszczenie wykładów dla studentów – i również dla „rygorystów”.

– 1904, Władysław Mieczysław Kozłowski, *Historia filozofii*, cz. I, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa, ss. 174. Materiał obejmuje treści od mitów jako pierwotnej formy pojmowania świata po Kanta i Schillera). „Religia natury” traktowana jest jako źródło greckiej filozofii. K. Twardowski w recenzji w „Przeglądzie Filozoficznym” w 1904 roku (s. 160) stwierdził, iż „wielka liczba niedokładności i błędów pozbawia książkę wszelkiej wartości”. Natomiast H. Struve ją chwalił: „w godny poznania sposób uwzględnia...”, H. Struve, *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*, przeł. K. Król, nakład Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1907, s. 36.

¹³ S. Brzozowski, *Logika*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1905, ss. 152.

jak pisze sam autor w przedmowie „przeznaczona dla tych, którzy dotąd nic z zakresu logiki nie czytali”. Zawiera dwie części: logikę formalną (z teorią zdania, sądu, wnioskowań oraz elementami teorii sylogizmów) oraz logikę indukcyjną (przedstawioną w ujęciu historycznym: od Rogera Bacona do Johna Stuarta Mila, teorię doświadczenia, relacji przyczynowej, analogii i hipotezy; ostatni rozdział poświęcony jest kwestii klasyfikacji nauk Augusta Comte’a i Wilhelma Wundta). Brzozowski doskonale wpisał się tu w sięgającą (również i w Polsce) setki lat tradycję propedeutycznego kształcenia w zakresie logiki (wariant teoriopoznawczo-metodologiczny w odróżnieniu od metafizycznego, psychologistycznego czy analityczno-lingwistycznego)¹⁴. Za podstawę do dalszych analiz uważam pierwszą z wymienionych prac.

Wstęp do filozofii Brzozowskiego był jedną z propozycji propagowania kultury filozoficznej w Polsce na początku XX wieku, a przykładem innych takich działań było dzieło Henryka Struvego o podobnym tytule¹⁵. Obaj autorzy stwierdzili potrzebę istnienia tego rodzaju refleksji, a Struve wyraził nawet pogląd, że wstęp do filozofii winien być traktowany jako „samodzielna całość naukowa”¹⁶. Brzozowski zdaje się bez wątplenia akceptować istnienie **wstępu do filozofii** jako odrębnej dyscypliny naukowej. Wskazuje jednak na konieczność precyzyjniejszego określenia jego przedmiotu, zakresu badań, zadań przed nim stawianych, a także zwraca uwagę na potrzebę wyznaczenia środków i metod przydatnych do realizacji tych zadań. Propozycje te zawierają tym samym sugestię wprowadzenia w Polsce pewnej zmiany kulturowej, polegającej na szerszym oparciu jej na refleksji fi-

¹⁴ Obszerniejsze omówienie problematyki propedeutycznych kursów logiki w: M. Woźniczka, *Logika w szkole – utracony paradygmat edukacyjny*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2007, t. 2, s. 355–384.

¹⁵ Por. H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii z dodaniem słownika filozoficznego i spisu autorów*, wyd. III, Skład Główny w Księgarni E. Wende, Warszawa 1903. Dzieło Struvego zakrojone było na znacznie szerszą miarę, obejmowało szereg dość rozbudowanych zagadnień, dość stwierdzić, że liczy 779 stron. Postawa obszernego podejmowania zagadnień propedeutycznych filozofii utrzymała się do dzisiaj – *Wprowadzenie do filozofii* M. A. Krapca, S. Kamińskiego i in. liczy 747 stron (por. M. A. Krapiec, S. Kamiński i in., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1999). Brzozowski wysoko oceniał pracę Struvego: „[...] w przeciągu lat 40. prof. Struve był u nas jedynym człowiekiem, który się filozofią samodzielnie i systematycznie zajmował, nie zważając na obojętność ogółu i lekceważenie przeciwników, którzy swą większą werwę pisarską brali za większą oryginalność”, w: tenże, *Co to jest filozofia...*, t. II, dz. cyt., s. 74. Inne propozycje o charakterze wprowadzającym w tym okresie: E. Boirac (1891), O. Külpe (1899), W. Wundt (1902), M. Wartenberg (1905), W. Jerusalem (1907) i dalsze.

¹⁶ H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii...*, dz. cyt., s. VII.

lozoficznej. Warto przypomnieć, że Elzenberg też proponował poważniejsze miejsce dla kultury filozoficznej w Polsce¹⁷.

Myśl Brzozowskiego należałoby zaklasyfikować do tradycji bliskiej polskiemu modernizmowi, krytykującemu nadmierny scjentyzm wiązany z ideologią pozytywizmu. W jednym z fragmentów wprowadzenia do *Wstępu* stwierdził ironicznie: „Myśl filozoficzna miałaby być tylko poszczególną, i to niedostatecznie jeszcze wykwalifikowaną i wylegitymowaną odmianą myśli naukowej”¹⁸. Konsekwencji tego stwierdzenia nie pojmował jednak jednoznacznie: „w poddaniu się faktom widzę właśnie rys najistotniejszy nowoczesnej myśli i nowoczesnego ducha”¹⁹. W świetle badań nad etapami przemian myśli Brzozowskiego *Wstęp* należałoby przyporządkować do okresu „walki o światopogląd”, następującego po okresie „bezwzględego idealizmu”²⁰. *Filozofia czynu* Brzozowskiego ukazała się w 1903 roku jako „filozoficzne uprawomocnienie wartościotwórczego aktywizmu”. Właśnie po wydaniu tej pracy Brzozowski wszedł w fazę „walki o światopogląd”, poprzedzając wydanie *Wstępu* i oznaczającą przebudowę „filozofii czynu” w duchu kantowsko-fichteańskim²¹. Zdaniem Struvego również w pracach propedeutycznych Brzozowski starał się łączyć neokantyzm z indywidualizmem Nietzschego²².

Wstęp do filozofii to raczej należący już do historii dydaktyki filozofii w Polsce świetny przykład adaptacji teorii kształcenia filozoficznego do danego, dominującego w danym okresie historycznym paradygmatu interpretacyjnego filozofii. Ale może to być również przykład powrotu do pewnych idei, analogicznych dla relacji: modernizm–postmodernizm (idee wspólne: „aktywizm, twórcza wola, wysiłek autokreacji” lub też pewien kierunek: od człowieka jako „armii metafor w marszu” (Nietzsche) po armię Derridy (przełom poststrukturalistyczny)²³. Ważne są również odniesienia Brzozowskiego do polskiej kultury w ogóle, ale i również do polskiej kultury filozoficznej. Cezary Michalski przedstawił ten stan rzeczy następująco: „Brzozowski praktycznie od pierwszego do ostatniego tekstu

¹⁷ Szersze omówienie: M. Woźniczka, *Perspektywa wykorzystania idei Henryka Elzenberga do konstrukcji programu edukacyjnej filozofii kulturowej*, [w:] *Elzenberg – tradycja i współczesność*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 2009, s. 119–135.

¹⁸ S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii...*, dz. cyt., s. 10–11.

¹⁹ Tamże, s. 40.

²⁰ Podziały za: A. Walicki, *Stanisław Brzozowski*, [w:] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, S. Borzym i in., Warszawa 1986, s. 466.

²¹ Por. tamże, s. 467; myśl tę Walicki rozwija następująco: „Oznaczało to przede wszystkim akceptację koncepcji jaźni jako transcendentального podmiotu”.

²² Por. H. Struve, *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu...*, dz. cyt., s. 98.

²³ Por. C. Michalski, wstęp zatytułowany *Wyrastanie z Polski*, [w:] S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Warszawa 2007, s. 5–6.

[...] będzie się starał sformułować odpowiedź na pytanie, w jaki sposób z polskiej słabości i z polskiego przedszkola wyrosnąć? Jak osiągnąć psychiczną i intelektualną dojrzałość?”²⁴. Nie ma wątpliwości, że w przedstawionych podręcznikach Brzozowski podejmuje wyzwanie edukacyjne i próbuje odpowiedzieć na tego rodzaju pytania. Zdaniem niektórych współczesnych filozofów tego rodzaju idee dyskutowane były aż po „postmodernistyczny” upadek projektów „przepracowania” tożsamości człowieka i społeczeństwa²⁵. Nie wchodząc głębiej w analizę tego rodzaju kontekstów, trzeba jednak zauważyć rażącą siłą diagnoz Brzozowskiego: „Młodzież nasza [...] jest najgorzej pod względem filozofii przygotowana: w głowie ma chaos pustych słów, które nic nie oznaczają, a pomimo to podtrzymują zarozumiałą pewność siebie i nie pozwalają rozwinąć się istotnej żądzy wiedzy. Strzępy materializmu, pesymizmu Schopenhauera, indywidualizmu Nietzschego, i nie wiem wreszcie czego, oto co obnoszą nasi młodzi i najmłodszy w swych głowach [...] a będziemy mieli zobrazowanie bagażu umysłowego, z którym ci ludzie chcą żyć i będą musieli umierać”²⁶.

1. Ogólne założenia wstępu do filozofii

Koncepcja wstępu do filozofii Brzozowskiego jest dość niestandardowa. Jego zdaniem nie należy zaczynać wstępu od definicji filozofii, podziału filozofii, charakterystyki jej aparatury terminologiczno-pojęciowej itd., lecz można całą rzecz „zrobić” inaczej: przeprowadzić dyskusję przedstawicieli dwóch aktualnych kierunków filozoficznych²⁷. Niewątpliwą zaletą takiej postawy jest wprowadzenie w bieżący stan treściowej, ale i formalnie traktowanej problematyki filozoficznej (uwzględniającej różnice zarówno w zakresie podejmowanej problematyki, jak i sposobu jej analizy). Propozycja językowego uwyrażniania intuicji filozoficznej, precyzowania jej w postaci pojęciowej, konfrontowania jej z przeciwnymi intuicjami i tworzonymi w oparciu o nie racjami ma znaczną wartość dydaktyczną. Postawa taka umożliwia prezentację całego wysiłku wiążanego z porównywaniem

²⁴ Tamże, s. 9. Podobnie H. Elzenberg wypowiadał się krytycznie w styczniu 1956 roku: „Strasliwa, przerażająca ciasnota i nieprzewiewność kulturalna Polski. Wiem, że to będzie grochem o ścianę, bo w Polsce się takimi problemami nie żyje. (To nie jest zarzut pod adresem Polski dzisiejszej, opanowanej przez marksizm i odciętej w 90%. Było tak i przedtem)”, w: H. Elzenberg, *Ewentualny odczyt o kulturze*, „Etyka” 25 (1990), s. 47 (tekst z rękopisu przygotowali do druku: Z. Chojnacka i B. Wolniewicz).

²⁵ Zgodnie z tezą, iż „modernizm doprowadził do totalitaryzmów”. C. Michalski, *Wyrastanie z Polski*, dz. cyt., s. 12.

²⁶ S. Brzozowski, *Co to jest filozofia...*, cz. II, dz. cyt., s. 78.

²⁷ S. Brzozowski filozofii systematycznej poświęcał mniej uwagi; w cytowanej pracy *Co to jest filozofia...*, cz. I, dz. cyt., poświęconej w gruncie rzeczy historii filozofii, zawarł trzy rozdziały niehistoryczne: 1. *Wstęp*; 2. *Filozofia i nauki specjalne*; 3. *Podział filozofii*.

chwilami trudno zestawialnych systemów (idei) filozoficznych, pośrednio oddając tym samym specyfikę filozofii, pojmowanej jako spór przeciwstawnych orientacji i właściwych im sposobów argumentowania.

Brzozowski stawia dość wysokie wymagania rozpoczynającym edukację w zakresie historii filozofii: „Ustanowiłbym jako zasadę pedagogiczną, aby nikt nie brał do ręki historii filozofii, póki sam nie będzie w posiadaniu własnej filozofii, póki nie będzie miał własnej filozoficznej wiary i przekonań”²⁸. Postawa taka może być sprzeczna z postawą akceptacji „naturalnego przednaukowego myślenia”. W jaki sposób owo myślenie mogłoby być wyrażane? Czy język potoczny, „przednaukowy” jest w stanie wyrazić nawet najprostsze intuicje filozoficzne? Pytanie jest elementarne: czy i w jaki sposób można mieć „własną filozofię” przed poznaniem filozofii (tu w postaci historii filozofii)? Czy to nie swoiste błędne koło dydaktyczne? Brzozowski chyba proponował tutaj przyjęcie, jak można we współczesnym języku stwierdzić, hermeneutycznej zasady przedsądów (przedrozumienie jako pierwotna wiedza, z którą przychodzi się do analizy jakiejś kwestii filozoficznej; kategorią przedrozumienia posługiwali się Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer). W literaturze przedmiotu można spotkać zaskakująco trafne interpretacje, np. z filozofii prawa, które prawie bezpośrednio mogą być odniesione do dydaktyki filozofii. Możliwość wykorzystania hermeneutyki w filozofii prawa precyzowana jest następująco: „Filozofia hermeneutyczna rozwija także teorię tzw. przedrozumienia (przedsądów). Pomijając różnice między autorami, przyjmujemy, że przedrozumienie oznacza pierwotną wiedzę, stan, z jakim przystępuje się do procesu interpretacji i jaki ma wpływ na ten proces. Przedrozumienie nie polega na przesądzie czy podobnym negatywnym uprzedzeniu wobec strony decyzji lub rozstrzyganej sprawy. Przedrozumienia nie powinno się też ograniczać do osobistych wyobrażeń sędziego. To raczej generalne wyobrażenie o «właściwym (sprawiedliwym) rozstrzygnięciu» w takich przypadkach jak rozpatrywany, zanim jeszcze przeprowadzi się wykładnię konkretnych przepisów [...]. Wskazując na wstępne założenia, hermeneutyka nie tyle broni bezstronności, ile wskazuje złożoność procesu jest osiągnięcia”²⁹. Dodatkowo Brzozowski zdawał się akceptować również i moralno-duchowe przesłanie filozofii, „moralne znaczenie świata”, do którego dochodzi się przez „głębokie wmyślenie się i wniknięcie w tajemnice otaczającej nas przyrody i własnej naszej duszy”³⁰.

²⁸ S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii...*, dz. cyt., s. 55.

²⁹ Por. T. Stawecki, *O praktycznym zastosowaniu hermeneutyki w wykładni prawa*, [w:] *Teoria i praktyka wykładni prawa*, red. P. Winczorek, Warszawa 2005; też: <http://www.konferencja.wpia.uw.edu.pl/files/streszczenia.pdf>, s. 16–17 [02.2012].

³⁰ S. Brzozowski stwierdza: „Prosty niedokształcony szewc Böhme dalej zaszedł na tej drodze i większym był mędrcom niż niejednym ze współczesnych mu patentowanych uczonych” i powołuje się tu na „Rozprawę Mickiewicza o Jakubie Boehmem” w: *Co to jest filozofia...*, cz. I, dz. cyt., s. 14.

Kwestii wytworzenia potrzeby filozofowania zdaje się Brzozowski poświęcać szczególną uwagę. Używa niekiedy dość emocjonalnie nacechowanego języka: zapoznanie się z historią filozofii to „walka i zmaganie o prawdę”, które może przekształcić się, „rozpłomienić w gorące i palące pragnienie”. Za jeden z wyróżników wstępu do filozofii uważa Brzozowski określenie relacji między historią filozofii a filozofią. Jego zdaniem błędem współczesnej mu tradycji filozoficznej była nadmierna koncentracja na historii filozofii i „obojętność dla filozofii samej”. Proponuje, aby cenić w poglądach danego filozofa nie wierność odpowiadającej mu epoce, lecz ich wartość ponadhistoryczną, uniwersalną, stopień czy miarę bycia „świadomym synem wieczności”.

2. Pojmowanie filozofii i myślenie filozoficzne

Próba wyjścia Brzozowskiego poza refleksję popularyzatorską i zmierzenia się z wprowadzeniem do profesjonalnej refleksji filozoficznej osadzona jest na własnym rozumieniu filozofii. Filozofia nie jest nauką, lecz jest rodzajem sztuki, choć w dziejach „wkraczała niejednokrotnie w dziedzinę nauki”. Szczególne miejsce filozofii przedstawia ją jako coś „jeszcze bardziej uprawnione i ważne niż nawet dążenie do nauki”³¹. Główną dyscyplinę filozofii, metafizykę, Brzozowski proponuje traktować jako „chlubę twórczości ludzkiego ducha”, jako „taki sam wykwit tej twórczości jak sztuka”³². Taką postawę Andrzej Chmielecki określił następująco: filozofia zostaje pojęta „już nie jako metafizyka, lecz jako **krytyka świadomości**”³³. Filozofia pełni funkcję wyzwalającą, żeby nie powiedzieć transcendentną: umożliwia „doświadczenie daru wolności”, dokonującego się poprzez „czynienie duchem spętanego koniecznością” człowieka, pojmowanego niezbywalnie jako wytwór przyrody. Charakterystyczną cechą myślenia Brzozowskiego o filozofii jest łączenie jej z „egzystencjalnymi” podstawami doświadczenia rzeczywistości. Przykładem może tu być akceptacja kategorii „życia”, aprobatą „naturalnego przednaukowego myślenia”³⁴ oraz dystansowanie się od postawy profesjonalizacji (scjentyzacji) filozofii³⁵.

„Egzystencjalne” rozumienie filozofii jest istotne: z jednej strony umieszcza ją w wysokim miejscu (zwrot „myśl w prawdziwym tego słowa znaczeniu filozo-

³¹ Tamże, s. 4

³² Tamże, s. 15.

³³ A. Chmielecki, *Teoria wiedzy Stanisława Brzozowskiego*, Warszawa 1984, s. 151.

³⁴ S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii...*, dz. cyt., s. 10.

³⁵ A. Walicki pisał: „Ona sam, z kolei wyraźnie nie doceniał potrzeby profesjonalizacji filozofii: ignorował istnienie szkoły Twardowskiego lub, co najwyżej, wyrażał się o niej pogardliwie, zarzucając jej »odrywanie myśli od jej postaw życiowych«, pojmowanie filozofii jako »wstępu do umiętętnego pisania referatów«”, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, dz. cyt., s. 477.

ficzna”), z drugiej dystansuje ją od możliwości prostego porównania z naukami szczegółowymi czy tzw. „życiem”. To zdaniem Brzozowskiego jest właściwe miejsce dla dyscypliny określanej jako wstęp do filozofii. Może najpierw interpretacja negatywna: nie spełniają roli wstępu ani skróty poglądów filozoficznych danych myślicieli (Brzozowski w duchu poprzedniej epoki określa je jako „skrótów systematów filozoficznych”), ani interpretujące (autorskie, oryginalne) historie filozofii („rozumowane historie filozofii”). Podstawową ich wadą jest to, że adresowane są one do osób, które mają już pewne przygotowanie filozoficzne. Tymczasem wstęp do filozofii winien trafiać do osób, które takiego przygotowania nie mają. Musi zatem odnosić się do ich możliwości poznawczych (zdolność zrozumienia realnej treści pojęć oraz odczytania sensu zagadnień filozoficznych) i ich rzeczywiście doświadczanej sytuacji egzystencjalnej. W interpretacji pozytywnej – właściwa postawa polega na powiązaniu filozofii z „życiowymi potrzebami człowieka”. Podstawowym elementem tej postawy jest uczynienie z zagadnień wstępu do filozofii „sprawy osobistej”, umożliwienie przeżyć oraz uświadomienie ich znaczenia („uświadomienie zagadnień [...] bez rozwiązania których niepodobna żyć w sposób rozumny samowiedny”³⁶). Brzozowski zdaje się zachęcać do odwagi intelektualnego i emocjonalnego bycia sobą: „Myśli i uczucia znajdujemy, zastajemy, przestrzegamy tak samo jak to, co nazywamy rzeczami”³⁷.

Brzozowski przypisuje specyficzne znaczenie myśleniu filozoficznemu, jego zdaniem różni się ono od myślenia stosowanego w naukach szczegółowych. Z powodów naturalnych różni się także od myślenia związanego z życiem codziennym. Za wzór myślenia Brzozowski stawia refleksję Kanta: „Kant był mistrzem samoopanowania myślowego, prawości i sumienności”. Przykładem braku prawości myślenia jest czysto werbalne traktowanie zagadnień filozoficznych. Krytyka postawy werbalizmu, „rozluźnienia intelektualnego” połączona jest z apologią autentyczności, bezpośredniości i zaangażowania: „gdybyśmy pozbyli się wyniosłej obojętności dla myśli, których nie przeżyliśmy, których nie wycierpieliśmy”. Brzozowski zaleca docieklivość i przechodzenie przez werbalizm do sedna rzeczy: do „poznania do dna myśli, któreś uważał za znane, a które przecież obcymi ci dotąd były”³⁸. W polemice z postawą werbalizmu powołuje się na własne przeżycia: „Z doświadczenia osobistego wiem, jak często w pewnej szczęśliwej chwili odsłania się nam nagle prawdziwy sens myśli, które dotychczas znaleźliśmy czysto zewnętrznie”³⁹. Zdaniem Brzozowskiego czysto werbalne traktowanie pojęć i zagadnień filozoficznych to „jedna z najstraszliwszych plag naszej kultury”, prowa-

³⁶ S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii...*, dz. cyt., s. 3.

³⁷ Tamże, 17.

³⁸ Tamże, s. 54.

³⁹ Tamże.

dążąca do „czysto książkowego punktu widzenia”, w którym „wstęp do filozofii jest to książka, przeczytanie której ułatwić ma czytanie innych książek”⁴⁰.

U Brzozowskiego można mówić o swoistej dwuczłonowej konstrukcji doświadczenia filozoficznego. Postawa zaangażowania osobistego jest warunkiem, pewnym wstępem do myślenia filozoficznego: „Czego człowiek nie rozgrzał i nie rozplómił swoją krwią serdeczną, co nie było dla niego namiętnością, tego nie zna”⁴¹. To od „zglębiania myśli” zaczyna się wszelka filozofia. To świadome odnoszenie się do samego siebie „odkrywa samego siebie jako ducha, jako jaźń”. Brzozowski przypomina słowa Fichtego, który twierdził, że człowiek wcześniej uwierzy, iż „jest kawałkiem lawy na Księżycu, niż że jest jaźnią”. Można dostrzec tu nawet motyw Pascalowski czy Augustyński: uświadomić sobie samego siebie to „poczuć się sumieniem świata”.

3. Doświadczenie podmiotowości i kategoria „życia”

Brzozowski jest zwolennikiem myślenia skrajnie podmiotowego. Potwierdzają to już wcześniej sygnalizowane zarzuty wobec werbalizmu. Tworzyć pojęcia z „treści życia” jest znacznie ważniejsze, niż do pojęć „treść tę przystosowywać”. Indywidualizacja doświadczenia poznawczego jest sprawą pierwszej wagi, obowiązuje bowiem ciągły proces „konfrontacji pojęć i formuł z duszą własną i jej istotnymi potrzebami”. Warto tu zauważyć, że terminu „dusza” używa Brzozowski w znaczeniu całkowicie niekonfesyjnym, zdystansowanym od jakiegokolwiek formy doświadczenia religijnego. Pyta, czy istnieją jakiegokolwiek „proporcje duchowe” między „bulwarowymi myślicielami” a „duchami, które stworzyły Upaniszady” (warto przypomnieć, iż również u Elzenberga widoczne jest otwarcie na tradycję filozoficzną Dalekiego Wschodu – buddyzm). Wyraźna jest też wyższość siły przekonującej słowa mówionego nad pisany⁴², co można traktować jako nawiązanie do sokratejskiej metody dydaktycznej w nauczaniu filozofii.

W próbie sprecyzowania zasadniczych zadań wstępu do filozofii Brzozowski odwołuje się do kontekstu doświadczenia egzystencji (życia) człowieka. Jako pierwsze wymienia „uświadomienie sobie tych potrzeb życiowych, z których filozofia wyrasta”⁴³. Jest to ważny etap: Brzozowski jest zwolennikiem racjonalnej metody filozofowania: „mętne odczucia” należy przeciwstawić „ściśłemu i do dna przemyślanemu uświadomieniu”⁴⁴. To uświadomienie to proces, w którym

⁴⁰ Tamże, s. 3.

⁴¹ Tamże, s. 55.

⁴² Tamże, s. 54.

⁴³ Jest to stały motyw refleksji Brzozowskiego: „Przedmiot badania jest zawsze odpowiednikiem zrodzonego przez życiową potrzebę punktu widzenia”, tamże, s. 4.

⁴⁴ Tamże, s. 1.

dokonywane odniesienie, przeobrażenie czy przekształcenie indywidualnych potrzeb życiowych w kontekst i kwestie filozoficzne – „w określone lub przynajmniej określić się dające zagadnienia” filozoficzne. Następny etap ma również silny charakter racjonalny: należy dobrze zinterpretować „naturę” tych zagadnień. Równolegle należy dokonać analizy stosowanych „metod myślenia”⁴⁵, prowadzących do odsłonięcia „właściwego przedmiotu filozofii”. Brzozowski nie pozostawia złudzeń: „nie daj przeminąć chwili, lecz staraj się wniknąć w najgłębszą treść myśli”. Przypomina to propozycje podmiotowego doświadczania filozofii przedstawiane przez Elzenberga. Podmiotowość doświadczenia filozoficznego u niego oznacza, iż początkiem oglądu filozoficznego są kolejne etapy przekształceń wewnętrznych jednostki: „celem [...] i sensem [...] jakiejś myśli filozoficznej jest nie wiedza o jakimś przedmiocie, ale raczej [...] przemiana naszej [...] wewnętrznej postawy wobec rzeczy”⁴⁶.

Naczelną kategorią w analizach Brzozowskiego jest kategoria „życia”. Potwierdza to stosowana terminologia. Kiedy pisze o zaniedbaniach kultury intelektualnej człowieka, stwierdza, że mszczą się one w kolejnych doświadczeniach intelektualnych, potwierdzając „w samej iściźnie życia zgruntowaną zasadność”. Jan Skoczyński opisuje następująco kategorię „życia”: „Dzieje się tak dlatego, że »życie« (jest to podstawowa kategoria filozofii Brzozowskiego) zawiera w sobie dynamizm, witalność, zmienność, otwarcie na przyszłość i wolę twórczości, której owocem jest czyn...”⁴⁷. Już w klasycznej definicji filozofii („zamiłowanie mądrości”) wskazuje na „całą jej doniosłość życiową”⁴⁸. Brzozowski jest świetnym obserwatorem wewnętrznego, psychicznego życia człowieka. Jest to doskonały przykład „mądrościowej” filozofii „egzystencjalnej”: „Nazbyt skłonni jesteśmy uznawać odwrócenie się od uciążliwych zagadnień i zaniedbanie ich za ich przezwyciężenie”⁴⁹. Znaczenie filozofii ugruntowane jest w „samej naturze życia”. Mamy być w „życiu”, a nie w książkach (kolejny argument za sokratyzmem w nauce filozofii). Kategoria „życia” stanowi nie tylko kryterium filozofowania, ale przede wszystkim kryterium funkcjonowania człowieka w danej mu kulturze⁵⁰.

⁴⁵ J.M. Bocheński tak definiował metody myślenia: „Zajmiemy się tutaj wyłącznie **metodami myślenia**, a więc wskazaniemi dla myślenia poprawnego. Odpowiednia metodologia, tzn. nauka o poprawnym myśleniu, odnosi się oczywiście do myślenia poważnego, a więc do **poznawania**”, w: J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Poznań 1988, s. 12.

⁴⁶ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1964, s. 438.

⁴⁷ Por. J. Skoczyński, *Modernizm i Młoda Polska*, [w:] J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 364.

⁴⁸ S. Brzozowski, *Co to jest filozofia...*, cz. I, dz. cyt., s. 3.

⁴⁹ Tenże, *Wstęp do filozofii...*, dz. cyt., s. 5.

⁵⁰ Por. „Genialnym filozofem jest ten, kto genialnie, a więc głęboko żyje i doprowadza do możliwie najzupełniejszej świadomości zagadnienia przez takie życie stawiane. Człowiek nie wy-

Również logice proponował Brzozowski funkcję nie abstrakcyjnego wykładu, lecz „rozumienie podstawowych zasad prawidłowego myślenia”. To uwewnętrznienie, włączenie logiki („logika powszedniego życia”) w naturalny krwiobieg intelektualny ma pełnić przede wszystkim funkcję praktyczną: „Za zrozumiane zaś możemy uważać te zasady tylko, gdy będziemy umieli samodzielnie stosować je w życiu, w danym razie w myślach i wnioskach, na których opieramy nasze poglądy i działania życia powszechnego”⁵¹. Istotne, że odwoływanie się do kategorii „życia” występuje dość często w książce poświęconej logice: „Niemniej jednak słusznym jest twierdzenie, że rozumowanie rządzi do pewnego stopnia naszym życiem i że jest rzeczą pierwszorzędną wagi poznać prawidła, którymi przy rozumowaniu kierować się należy”⁵².

4. Światopogląd jako podstawa filozofii i koncepcja nauki

Koncepcja filozofii Brzozowskiego osadzona jest na wielu różnych podstawach (jak już wspomniane kategorie „życia”, myślenia przednaukowego). Kolejne źródło filozofii upatruje on w światopoglądzie. Tę kategorię rozumie dość szeroko, jako „wspólną głębę dla wszystkich systematów” filozoficznych. Zapewne dla celów propedeutycznych (jako swoisty „chwyt dydaktyczny”) proponuje rozszerzyć jej znaczenie do „dorobku i dzieła gatunku”, „ludzkiego pojęcia o świecie”, nazywając go nawet „naturalnym światopoglądem ludzkości”. Za podstawowe w jego konstrukcji uznaje odnalezienie „siebie pośród pewnego otoczenia”. Istotna jest analiza tego otoczenia i porównanie „mechanizmu” jego funkcjonowania z tym, co dzieje się we mnie. Jakkolwiek wszelkie wnioski z tego porównania mają charakter czysto hipotetyczny, to jednak są istotne i „nieszkodliwe”, bowiem mogą podlegać weryfikacji. Oczywiście należy mieć jakąś kontrolę nad prowadzonym wywodem, nie myśleć czysto „mechanicznie”, bowiem istnieje różnica pomiędzy „automatem a Kantem”.

Samą naukę traktuje Brzozowski jako ogólniejszą od filozofii⁵³. To w nauce dostrzega możliwość „samowiedzy życia i kultury”. Taką podstawową rolę pełni nauka (która w tym aspekcie stoi o stopień wyżej od filozofii). Wszelkie zagadnienia naukowe powstają w ramach „naszego naturalnego światopoglądu”. Nauka

myśla na zimno niczego w filozofii, jak i w sztuce. Wszystko musi być przeżyte. Nieszczęściem nowoczesnej kultury, na które tak wyrzekał Nietzsche – jest to, że wszelkie głębokie życie jest w nas podziemnym, ukrytym pod ruchomą powierzchnią powszedniości, że się nie objawia, że pomiędzy prawdą dusz naszych a ukształtowaniem życia niema żadnej współmierności”, tamże, s. 80.

⁵¹ S. Brzozowski, *Logika...*, dz. cyt., s. 3.

⁵² Tamże, s. 47.

⁵³ Por. próbę interpretacji *Wstępu do filozofii* jako krytyki tzw. światopoglądu naukowego: W. Rechlewicz, *O „Wstępie do filozofii”...*, dz. cyt., s. 25–27.

nie pełni funkcji spekulatywnych czy w jakiś sposób oderwanych od doświadczenia egzystencjalnego czy kulturowego: „w nauce nie idzie o nic innego, jak tylko o opis zastanego”, „cała nauka sprowadza się do wykrywania i klasyfikowania związków stałych”⁵⁴. Nauka ma dawać spójny obraz świata („ma jednoczyć to, co się da zjednoczyć”), obowiązuje w niej reguła prostoty („ma dać nam systemat formuł możliwie najprostszyc”), jako kryterium treści proponuje doświadczenie („opis wszystkiego, co w jakimkolwiek bądź doświadczeniu napotkane być może”). Nauka jest „wytworem społecznym, gatunkowym”, pełni funkcję wiedzy-twórczą („ma zastąpić wszystkim jednostkom doświadczenie, uposażyć je w takie formuły, aby za ich pomocą wszystko przewidzieć były w stanie, co w doświadczeniu napotkać mogą”), wreszcie spełnia podstawową potrzebę egzystencjalną człowieka (rola „narzędzia w walce człowieka z przyrodą”). Mimo wyższości nauki nad filozofią, to jednak związek filozofii z innymi dziedzinami kultury intelektualnej ma charakter elementarny. Brzozowski dostrzega krzywdy, jakie wyrządza epoce brak filozoficznych podstaw. Wyznacza filozofii stosunek prawodawczy zarówno wobec całokształtu kultury, jak i jej poszczególnych dziedzin.

5. Epistemologia i antropologia

Brzozowski jest zwolennikiem wyjaśniania rzeczywistości przez nią samą. Odwoływanie się do wyjaśnień poza nią określa jako „wprost zestarzałe metafizyczne nawyki”, jako przeżytek „aż z czasu pierwotnego animizmu”⁵⁵. Mimo że wzorcem dla innych działów filozofii jest dla niego teoria poznania, o jej dominacji wypowiada się krytycznie. Brzozowski opowiada się za monistyczną teorią poznania, znosząc „pozór i istotę” czy „tuteczność i tameczność, jak wyrażali się polscy filozofowie”. W odpowiedzi na pytanie, jaka jest relacja między wyobrażeniem o rzeczywistości a nią samą – stwierdza, że raczej się pokrywają, sądzi, że należy znieść przeciwstawienie, rozdwojenie między ideałem a rzeczywistością. Podstawowe miejsce odniesienia dla poznania stanowi przyroda. Próby odnoszenia myśli do „czegoś bezwzględnego” są nieporozumieniem, ponieważ „poznanie jest z natury czynnością ustosunkowującą”. Próby bezpośredniego odniesienia kategorii logicznych, owych „sztucznych wytworów myśli ludzkiej” do zjawisk przyrodniczych nie są adekwatne, bowiem na zarzut *petitio principii* odpowiedzieć należy, iż „przyroda nie jest systematem logicznym, lecz czymś nieskończone od wszelkiej logiki głębszym”⁵⁶. Opieranie poznania na faktach nie jest wystarczają-

⁵⁴ S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii...*, dz. cyt., s. 47.

⁵⁵ Tamże, s. 29.

⁵⁶ Tamże, s. 48.

ce, bowiem potrzebne są jeszcze uzasadnienia aksjologiczne: „poznanie nie może być upodstawowane jako fakt, musi być uzasadnione jako wartość”⁵⁷.

Stałymi przesłankami *Wstępu do filozofii* Brzozowskiego są uzasadnienia antropologiczne. Człowiek postrzegany jest jako byt związany z przyrodą, a w nieco historiozocicznym ujęciu jako byt wracający do przyrody („reinstalacja człowieka w przyrodzie”). Za jedną z największych zasług filozofii swojego okresu uznaje Brzozowski stworzenie „czysto przyrodniczo-biologicznej teorii kultury”, stanowiącej etap w „ewolucji gatunku »człowieka«”. W jej ramach wszelkie twory kultury zostają włączone w „wielki rytm życia przyrody”, co jego zdaniem stanowi największe osiągnięcie XIX wieku w ogóle. Prekursorstwo tej idei przypisuje Marksowi, Darwinowi i Spencerowi, a jej dojrzały kształt upatruje w empiriokrytycyzmie Avenariususa. Zdaniem Brzozowskiego proponowany przez ten nurt system pojęć z jednej strony umożliwia „naukowe ujęcie życia ludzkiego”, a z drugiej umożliwia myśli ludzkiej związek ze światem przyrody, ponieważ „zanikła przepaść pomiędzy naturą a duchem”. Istotowy charakter człowieka oznacza, iż „człowiek przede wszystkim i nade wszystkim jest duchem”. Rozum człowieka prowadzi do uzyskania samowiedzy (traktowanej jako „czynność nieustająca”), jest podstawą jego podmiotowości, bowiem „prawdziwa godność istoty ludzkiej polega na myśli”⁵⁸. Człowiek winien wrócić do samego siebie, bo tylko rozpoznany przez siebie może właściwie funkcjonować w przyrodzie: „Przed wszystkim ludzkość ludzkości trzeba przywrócić, zanim się ją przywróci przyrodzie”⁵⁹.

6. Język i formalna konstrukcja tekstu

Niewątpliwym walorem propedeutycznych tekstów filozoficznych Brzozowskiego jest precyzyjny język. Właściwie każde zdanie czyta się ze szczególną uwagą, starając się umieszczać jego znaczenie w już posiadanych kontekstach. Interpretacje Brzozowskiego przybierają niekiedy dość dosadną postać, niepozostawiającą żadnych wątpliwości dotyczących ich znaczenia. Można nawet odnieść wrażenie, że Brzozowski celowo poświęca „naukowość” języka, aby wyukłić wartość i sens danej myśli. Przedstawiając teorię umowy społecznej Rousseau, daje następujący komentarz: „Prawo i państwo powstały nie od razu, ale stopniowo, w drodze mozolnych, choć nieuświadomionych poszukiwań, w jaki sposób spętać dzikiego zwierza, który jest w każdym z nas”⁶⁰. Omawiając krytykę metafizyki dokonaną przez Kanta, stwierdza: „Od czasu Kanta metafizyka w tym

⁵⁷ Tamże, s. 65.

⁵⁸ S. Brzozowski, *Co to jest filozofia...*, cz. I, dz. cyt., s. 5.

⁵⁹ Tenże, *Wstęp do filozofii...*, dz. cyt., s. 91.

⁶⁰ Tenże, *Co to jest filozofia...*, cz. I, dz. cyt., s. 100–101.

znaczeniu, w jakim pojmowano ją przed nim, stała się anachronizmem, a jeżeli po nim łań dogmatycznej metafizyki zakwitnął, to należy to tłumaczyć przez to, że upiory lubią się tulać po mózgach ludzkich”⁶¹. Brzozowski posiadał również zdolność lapidarnego podsumowywania, syntezy niekiedy dość złożonych wywodów filozoficznych. Epistemologię Kanta podsumowuje następująco: „Streśćmy się. Człowiek nie poznaje nigdy samego istnienia, poznaje je tylko takim, jakim przedstawia mu się ono przez pryzmat jego zmysłów i rozumu, tj. skażonym. Jakim jest ono w swej czystej postaci, nie wiadomo”⁶². Talent literacki Brzozowskiego sprawia, że wiele jego wypowiedzi może być zaliczonych do klasyki aforyzmu (odrębna i ceniona wartość w dydaktyce filozofii).

Formalna struktura *Wstępu do filozofii* ma postać dialogu, bowiem celem tej pracy jest „wywołanie dialogu wewnętrznego w umyśle czytelnika”, będącego „odzwierciedleniem dialektycznego biegu myśli”. Forma dialogu jest istotna nie tylko dla filozofii, ale również dla jej dydaktyki, umożliwia zestawianie przeciwnych tez i ich dyskusję – tu została podjęta na przykładzie polemiki neokantyzmu (Emanuel) z empiriokrytycyzmem (Ryszard); w końcowej części włączają się jeszcze inne postaci (Fryderyk, Józef, August i Benedykt – tu można dyskutować, jakie nurty/przedstawiciele reprezentują). Brzozowski jest świadom rzeczywistej wartości dydaktycznej swojego tekstu: „nie potrzebuję zaznaczać, że nie jest to dialog artystyczny, jakim posługiwał się Platon w swoich arcydziełach. Wszelkie uproszczenia w kierunku naśladowania go są dziś śmieszne”. Forma dialogu umożliwia konfrontację nie tylko idei (np. duch: jest elementarny czy wtórny wobec przyrody; człowiek jako jaźń podmiotu *versus* człowiek jako „czyn” owej jaźni – „wplątany w pasmo historii” i „poddany prawom i procesom społecznym”), ale i technik wypowiedzi (np. identyfikację różnicy między popisem krasomówczym a refleksją sprawdzoną przez analizę).

7. Niekonsekwencje i trudności

Brzozowski nie zawsze zachowywał postawę konsekwencji wobec przyjmowanych założeń. Podstawowa niekonsekwencja polega na tym, że na początku tekstu stwierdził, iż błąd zbyt autorskich wstępów zawiera się w tym, że są one zbyt specjalistyczne, że „czytelnikowi podawane są pojęcia i poglądy filozoficzne bez uprzedniego upewnienia się, czy posiada on organ do ich ujęcia, tj. czy zdoła zrozumieć prawdziwą, realną treść”⁶³, natomiast w rzeczywistości przedstawionym tekście sam uległ pokusie prezentacji zbyt profesjonalnych treści. W pracy zamierzo-

⁶¹ Tenże, *Co to jest filozofia...*, cz. II, dz. cyt., s. 16.

⁶² Tamże, s. 22.

⁶³ S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii...*, dz. cyt., s. 2.

nej na wstęp podjął kwestie typowo specjalistyczne, może wystarczą przykłady: „najściślej określonym pojęciem konieczności jest zgodność z pojęciem świata czy bytu; tj. że najidealniejszą postacią logiczną konieczności jest tożsamość” i w kontynuacji: „konieczność znaczy identyczność z pojęciem świata” czy „pełnia bytu jest najdoskonalszym i ostatecznym sprawdzianem” uznania świata za dobry⁶⁴.

W przestrzeni doświadczenia filozoficznego trudno o obiektywność. Ale też nadmierna autorskość nie jest najlepszym rozwiązaniem. Oryginalna próba *Wstępu do filozofii* była jednak trochę nieudana: miał być wstęp, a wyszła prezentacja fichteanizmu i jej filozofii czynu, może znów przykłady wypowiedzi: „tylko w sobie, w jaźni, w wierze w czyn, w swobodę można odnaleźć wiarę w ludzkość”. Propozycja ta łączona była z Fichteańską antropologią: jeśli ja nie jestem ja, a jestem tylko „wynikiem przyrody”, to wtedy wszystko stanie się „ruchomym piaskiem”, znikają zarówno wartości, jak i nauka. Uwagi krytyczne można mnożyć, niewątpliwie za trudne jak na wstęp są fragmenty poświęcone relacji między kantyzmem a fichteanizmem, analizie różnic między Cohenem a Kantem itp. Za trudna jest również przyjmowana terminologia (uwzględniająca również takie terminy jak np. „transcendentalna dedukcja”). Zbyt szczegółowe jest np. podejmowanie dość drobiazgowych zagadnień, np. „Fichteańskich z pierwszego okresu jego filozofii”. Szereg sformułowań jest zbyt odważnych: np. „dogmatyzm konsekwentnie prze-myśleć się nie da, gdyż dochodzi się w końcu do wyników podkopujących założenia i cała budowla zawisa w powietrzu”⁶⁵ itd.

Zakończenie

W odniesieniu do interpretacji prac Brzozowskiego używany jest termin „krytyczna rekonstrukcja”⁶⁶, w której natrafia się na trudności natury zasadniczej. Badacze myśli Brzozowskiego stwierdzają: „Zresztą, nawet zebranie wszystkich tych wypowiedzi nie stanowi jeszcze teorii. Wypowiedzi te trzeba dopiero uporządkować, zorganizować, stworzyć z nich spójny system, strukturę myślową. Wreszcie dochodzi jeszcze trudność w postaci ewolucji poglądów autora”⁶⁷. Przypisują mu nawet odium „nieakademickości”, określanej następująco: „nieakademickość – a więc zarówno brak należytej dbałości o precyzję i systematyczność wywodów, jak i chęć osiągnięcia swym piarstwem efektów praktycznych – należy do cech charakterystycznych twórczości Brzozowskiego. Ma on pełną tego świadomość”⁶⁸. Sądzę, że wymaga wzmocnienia zwrócenie uwagi na aspekt praktycz-

⁶⁴ Tamże, 29–30.

⁶⁵ Tamże, s. 78.

⁶⁶ Por. A. Chmielecki, *Teoria wiedzy Stanisława Brzozowskiego...*, dz. cyt., s. 5.

⁶⁷ Tamże, s. 6.

⁶⁸ Tamże, s. 5.

ny – to właśnie między wiedzą potoczną o rzeczywistości a profesjonalną wiedzą filozoficzną mieści się kształcenie filozoficzne. Współczesnego czytelnika tekstów Brzozowskiego może uderzać ich historyczność, która jednak przy bliższym oglądzie zdaje się pełnić funkcję szaty, ukrywającej nierozwiązane problemy filozofii. Jeśli w ciągu minionych stu lat zmieniała się filozofia, to zmianie winien ulec też jej przekaz kulturowy w postaci odpowiadającej jej konwencji kształcenia filozoficznego, uwzględniający jednak kwestie już podejmowane w dydaktyce.

Oczywiście żadnej „koncepcji kształcenia filozoficznego” Brzozowski nie przedstawił. Zresztą obca mu była myśl koncepcyjna i systematyzująca, tworząca „konsekwentne projekty filozoficzne”. Na podkreślenie zasługuje swoisty, zrealizowany zamiar „trylogii edukacyjnej” (podręcznik historii filozofii, logiki i wstępu do filozofii o charakterze problemowym – niemający precedensu wyjątek dydaktyczny). We współczesnych komentarzach do *Wstępu*, odczytywanego jako materiał dydaktyczny, przedstawiane są raczej zarówno wspierające tę propozycję edukacyjną, jak i wobec niej krytyczne⁶⁹. W świetle tych racji, jak i uwag wyżej przedstawionych, Brzozowskiego propozycja kształcenia filozoficznego jest nadal cenna. Jej główna wartość polega na wzmocnieniu kulturowo-egzystencjalnej konwencji kształcenia filozoficznego (w odróżnieniu od np. konwencji scjentyistycznej czy metafizycznej). Agata Bielik-Robson w duchu tej konwencji stwierdza: „analizy Brzozowskiego podsuwają obraz nowej, już nienaiwnej filozofii podmiotowej [...] mający dla nas dzisiaj jeszcze głębokie znaczenie egzystencjalne”⁷⁰.

Brzozowski kończy swoją propedeutyczną książeczkę radą dla czytelnika: „niech się przekona, że nie wie dotychczas nic, niech wyrzuci z głowy łupiny pustych słów i niech zastanowi się, że życie jest **poważną rzeczą** choćby dlatego, że kończy się śmiercią [...]. Niech czyta, ale niech się nie łudzi, że w ten sposób zyska filozofię [...]. Filozofię trzeba wytworzyć sobie samemu. Pomimo to niech czyta książki filozoficzne, nie tylko oczami, lecz duszą. Będzie mógł poznać, że czyta je dobrze, gdy uczuje, że wzruszają go one do głębi, przyspieszają bicie serca i oddech wstrzymują [...]. Bodajby ta gorączka nie opuszczała go przez całe życie, bodajby się piął cały czas po prawdę, pomimo zawodów, rozczarowań, błędów, a choćby tej prawdy w końcu nie znalazł, przeżyje życie jak człowiek”⁷¹.

Przykre, że te słowa, wypowiedziane już ponad sto lat temu, dalej tak niewiele znaczą dla polskiego systemu edukacji – mam tu na myśli brak filozofii jako przedmiotu obowiązkowego w szkołach średnich i marginalnie traktowaną etykę jako „alternatywę” dla religii...

⁶⁹ Por. W. Rechlewicz, *O „Wstępie do filozofii”...*, dz. cyt., s. 29–30.

⁷⁰ A. Bielik-Robson, *Syndrom romantyczny albo przeczcucie...*, dz. cyt., s. 297.

⁷¹ S. Brzozowski, *Co to jest filozofia...*, cz. II, dz. cyt., s. 79.

Between popularisation of European philosophical culture and concept of philosophical education – Stanisław Brzozowski

Stanisław Brzozowski was interested in philosophical culture in Poland. Although he did not present any programme for philosophical education, it is worth paying attention to, among others, his attempt to support this type of education with the consideration of culture-existential context.

KS. LESZEK ŁYSIEN

Fascynacje katolickie Stanisława Brzozowskiego

Kto zna zapisane przez Brzozowskiego strony rozpraw filozoficznych, powieści, esejów, tekstów publicystycznych, *Pamiętnika* wreszcie, wie doskonale, że stopniowej fascynacji katolicyzmem ulegał niemal aż do utożsamienia się z nim (jakiego wszakże? Intelktualnego, emocjonalnego, egzystencjalnego, wyznaniowego w końcu?). Pozostaje pytanie: jakiego rodzaju fascynacja to była? Czy ulegając nadmiernemu prozelityzmowi, niektórzy z interpretatorów myśli zapisanej autora *Legendy Młodej Polski* (zwłaszcza katolicy) nie chcieli (nie chcą) za cenę bardzo często pokrętej i mętnej retoryki zrobić z niego myśliciela katolickiego? Czy Brzozowski pełnią swojego jestestwa „nawrócił się” na katolicyzm? Czy wreszcie „rzucanie” Brzozowskim z „prawa” na „lewo” jest uczciwie merytorycznym podejściem do jego spuścizny piśmienniczej? Te i tym podobne pytania zapalają się raz po raz na horyzoncie polskich sporów filozoficznych i światopoglądowych nawiązujących do tej niezwyklej postaci, tyle kontrowersji budzącej. Świadectwem tych dysput jest choćby książka wydana ostatnio przez Fronde, z wyrwaną w tytule frazą z *Legendy Młodej Polski*¹: *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*².

Dla porządku należy zaznaczyć, iż nie będą w zakres tej refleksji wchodziły analizy z obszaru krytyki literackiej podejmowanej przez Brzozowskiego, słynne jego ataki na połaniecczynę, umiarkowana i zdystansowana fascynacja twórczością Żeromskiego, Wyspiańskiego i Przybyszewskiego, cały kontekst diatrib rzuconych przez pisarza na estetyzującego Zenona Przesmyckiego – Miriamę, który zdaniem Brzozowskiego uciekał od istotnej problematyki człowieka w ogród se-

¹ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Kraków–Wrocław 1983, s. 579.

² *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*, wybór, wstęp i red. M. Urbanowski, Warszawa 2012.

cesyjnych udziwnień formalnych. Wszak w wielowątkowej twórczości autora *Idei* splatają się ze sobą nierozzerwalnie nurt filozoficzny, krytycznoliteracki, ideologiczny, światopoglądowy, dlatego wątki te we wspaniałej grze wzajemnych dopełnień i objaśnień winny być oddane w odniesieniu do wyżej zaznaczonych zagadnień.

Katolicyzm i katolickość

Znany jest podziw dla katolicyzmu, wyrażany niejednokrotnie przez wielkiego kapłana nowej wcielonej boskości – ludzkości, Auguste’a Comte’a. Ów głosiciel religii pozytywnej, za bóstwo najwyższe uznającej ludzkość, z ogromną rewerencją pochylił się nad społecznym fenomenem katolicyzmu, przeciwstawianemu zresztą chrześcijaństwu. Z estymą bezmierną wypowiada słowa: „organizacja katolicka”, „konstytucja katolicka”, „systematyzacja katolicka”, „dyscyplina katolicka”. Wszystkie te rygiorem i porządkiem tchnące określenia oznaczają dla niego zwycięstwo nad ewangeliczną anarchią. Misternie utkana siatka organizacji katolickiej, o charakterze scentralizowanym i opartym na sztywnej hierarchii, „ogromny i wspaniały organizm”, religia średniowieczna z całym rozkwitem kultu, orszakiem instytucji społecznych i politycznych jest rezultatem „wspaniałej mądrości katolickich kapłanów”. Zresztą dla Comte’a cały ów podziwu godny fenomen katolicko-feudalnej syntezy wypełnia swoim trwaniem właściwie jedynie wiek XII. Potem następuje jego stopniowy rozpad. Katolicyzm nie jest oczywiście dla ojca socjologii dziełem boskim, nic w nim nie wskazuje na jego pochodzenie nadprzyrodzone. Jest raczej wspaniałym arcydziełem politycznym mądrości ludzkiej. Obecny jest w tej misternie wzniesionej budowlu wyłącznie dynamiczny czynnik ludzki, doprowadzony do organizacyjnej perfekcji.

Zasadnym wyda się w ramach Comte’owskiej perspektywy pytanie, czy dla Brzozowskiego, tak bardzo zafascynowanego czynnikiem ludzkim, z którym wiązał jedyną twórczą aktywność, ewoluujący podziw dla katolicyzmu nie był wyżej przywołanego rodzaju?

Zainspirowani pytaniami już zadanymi, sięgnijmy jeszcze (by „sprawę” Brzozowskiego nieco rozjaśnić) do ważnej dystynkcji pomiędzy katolicyzmem i katolickością przywołanej w nawiązaniu do błyskotliwego myślenia angielskiego konwertyty Gilberta Keitha Chestertona przez czeskiego księdza, filozofa i teologa Tomáša Halika. Myśliciel z Pragi pisze:

Przez „katolicyzm” rozumiem tutaj jedną z form Kościoła, która rozwinęła się jako reakcja na europejską nowożytność, na reformację i proces modernizacji. Był to owoc mentalności defensywnej, zapoczątkowanej w okresie kontrreformacji, a swoje apogeum osiągającej na Soborze Watykańskim Pierwszym. Była to tendencja do budowania systemu ściśle ograniczonego pod względem doktrynalno-instytucjonalnym. Kościół, Mistyczne Ciało Chrystusa, coraz bardziej zaczął

być utożsamiany ze ściśle określoną organizacją, instytucją i jej systematycznie opracowaną doktryną³.

Katolicyzm jest zatem owocem mentalności lękowej, prowadzi do stworzenia karykaturalnego obrazu Kościoła z wszystkimi cechami sekty, elitarnego klubu „wtajemniczonych” czy ezoterycznej grupy. Swoisty ekskluzywizm takiej formacji jest świadectwem zamknięcia się Kościoła na świat i okopaniem się w oblężonej twierdzy. Spoza jej murów w świat wysyłane są już tylko anatemy. Katolickość natomiast oznacza otwartość, świadomość ukierunkowania Kościoła ku powszechności, uniwersalizmowi, świadomość wyrażoną regułą: *Ecclesia semper reformanda*. Zasada katolickości brzmi: „nie tylko – lecz także”, jak podkreśla Halik, nie tylko immanencja, lecz także transcendencja, nie tylko Bóg, lecz także człowiek. Pisze:

[...] „katolickością” zaś nazywam ów rys otwartości i uniwersalizmu Kościoła, którego ostateczne spełnienie nastąpi wprawdzie dopiero w perspektywie eschatologicznej, ale o który w każdym momencie dziejów Kościoła należy się zmagać, walczyć z pokusą sekciarskiego izolacjonizmu i niekomunikatywności⁴.

Sam Chesterton charakteryzuje katolickość jako skłonność do radości, wyzwolenie, wspaniałomyślność, wolną i radosną afirmację stworzenia. Tymczasem katolika w katolicyzmie znamionuje zamknięcie, lęk przed światem niekatolickim, przywiązanie do spójnej „katolickiej” wykładni rzeczywistości (zatem swoiste jałowe doktrynerstwo), zamknięcie się w getcie:

Ideąłem katolika było urodzić się w katolickiej porodówce, ukończyć różne stopnie szkół katolickich, znaleźć zatrudnienie u katolickiego pracodawcy, należeć do katolickich związków zawodowych, wybierać katolicką partię, działać w katolickim klubie sportowym czy kulturalnym, czytać prasę katolicką i „dobre katolickie książki”, umrzeć w obecności księdza i być pochowanym na katolickim cmentarzu⁵.

Wydaje się, choć trudno sprawę przesądzać, iż fascynacje Brzozowskiego dotyczą katolickości raczej niż katolicyzmu, tak jak jest ona pojmowana przez Chestertona i Halika. Ale też o rodzaju tych zachwyceń wiedzieć możemy, do pewnego stopnia oczywiście (rzecz dotyczy w końcu sfery niekoniecznie wyrażiście komunikowalnej), prześledziwszy biografię intelektualną autora *Legendy Młodej Polski*.

³ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, przekł. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 187.

⁴ Tamże, s. 63.

⁵ Tamże, s. 205.

Drogi myśli Stanisława Brzozowskiego

Karmił się w młodości swojej literaturą rosyjską: Wissarion Bieliński, Dmitrij Iwanowicz Pisariew, Gleb Iwanowicz Uspienski, Aleksandr Hercen, Iwan Turgieniew. Ogromne wrażenie wywiera na nim wysokiej próby moralnej postawa bojowników Narodnej Woli. Wątki w tych lekturach i pasjach zakorzenione rozwinął w powieści *Płomienie*, która ukazała się w roku 1908. Tam znajdziemy zapis kryzysu religijnego, który stał się jego udziałem w latach gimnazjalnych pod wpływem lektur już wyżej wymienionych autorów, ale również myślicieli o nastawieniu scjentystycznym, pozytywistycznym (choćby Richarda Avenariususa). Pełne dramatyizmu zmagania autora oddaje bohater powieści:

W kościele zaczęto dzwonić.
Roześmiałem się...
Nieśmiertelna dusza, zbawienie, sąd – cha, cha, cha.
Chciałbym pójść do kościoła krzyknąć: kłamstwo!
Kłamstwo to wszystko – obrazy, dzwony, sakramenty⁶.

Kryzys dotyka coraz głębszych warstw świadomości: „Nie umiałem już wierzyć, ale nie umiałem też sobie wyobrazić świata bez Boga i zbawienia. Pozostała pustka, ból i strach”. Powieściowy krewny rozwija przed umysłem bohatera nowe wątki (nawiązujące do idei socjalistycznych): „Trzeba walczyć o to, żeby człowiek już tu żył, aby nie przeciekało mu szczęście i życie pomiędzy palcami, aby je miał”. Wreszcie kusi Darwinem, ideami marksistowskiej walki klas: „Czy czytałeś Darwina? To wszystko kłamstwo, co oni tu śpiewają, że jego nikt nie uznaje. Cały świat już przyjął jego naukę. To my tylko w Polsce chcemy ocalić się wachaniem kadzidła. A w Europie powstało olbrzymie stowarzyszenie międzynarodowe, dążące do tego, aby świat należał do pracujących”⁷. W usta kolejnego bohatera powieści wkłada Brzozowski myśl nieustannie obecną w wielu pismach, myśl, którą Marian Zdziechowski nazwał „gloryfikacją pracy”⁸: „Nie wiercie nigdy w żadnego Boga. Człowiek, który mówi o Bogu, zapomina o człowieku, krzywdzi nieustannie kogoś. Jedyne Bóg to jest ludzka praca, ona jedna chroni człowieka w świecie”⁹. A w końcowych partiach powieści jeszcze raz do tego wątku powraca: „Zwolna, zwolna człowiek uczy się rozumieć, że nie ma nikogo i niczego prócz siebie, że własnymi tylko rozporządza siłami i uczy się je cenić. Zwolna wyrasta ponad wszystkie inne potęgi – ta jedyna rzeczywista: czło-

⁶ S. Brzozowski, *Płomienie*, Kraków 1956, s. 36–37.

⁷ Tamże, s. 44.

⁸ M. Zdziechowski, *Gloryfikacja pracy. Myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*, Kraków 1921.

⁹ S. Brzozowski, *Płomienie*, dz. cyt., s. 210.

wiek pracujący. [...] Sam siebie musi tak wykuć człowiek”¹⁰. Czyż przytoczone fragmenty nie wyrażają ducha wieku XIX, wieku fascynacji światem ludzkim rządzącym się swoimi własnymi prawami, ale i zamkniętego w sobie samym, autarkicznym? Ale równocześnie czyż nie są polemiką z wielu koncepcjami, które jednostkę ludzką wcielały w całości ją nicestwujące bądź też czyniły dalszym ciągiem naturalnych procesów? Wprawdzie w latach młodzieńczych Brzozowski uległ fascynacji darwinizmem, ale był to raczej protest przeciw płytkiemu, ziemiańskiemu katolicyzmowi, w którym w owym czasie wzrastał. W *Legendzie Młodej Polski* podkreślał będzie wyjątkowość człowieka, jego demiurgiczną, prometejską rolę:

Człowiek jest sam wobec chaosu i nie ma stać się tego chaosu logicznym wynikiem, lecz siebie, swą irracjonalną treść ocalić wbrew niemu. Człowiek nie jest dalszym ciągiem ewolucji, lecz przeciwnie, zerwaniem wątku, przeciwstawieniem się mu. Gdy zaczyna się on – wszystko przedludzkie staje się wrogiem, siłą, której trzeba się przeciwstawić¹¹.

Jak zauważy Miłosz, cała myśl Brzozowskiego jest wołaniem o energię i wiarę w nieograniczone możliwości ludzkie¹².

Wszakże zostawia za sobą Brzozowski mentalność pozytywistyczną, poddając krytyce radykalnej wszelkie koncepcje deterministyczne, naturalistyczne w myśleniu o człowieku. Z niemal religijną pasją zmagał się będzie o człowieka w jego wewnętrznej, wolnej i subiektywnej aktywności poznawczej i moralnej. Przeciwstawiał ją będzie kategorii „pozaludzkiego”, to znaczy tajemniczego żywiołu, który człowiek musi ciągle przezwyciężać przez swoją pracę – w ten właśnie sposób potwierdzając wolność autokreacji. Autora *Płomieni* niepokoi wciąż pytanie, czy jednakże poza tym, co pozaludzkie, nie ma ludzkość do czynienia z ponadludzkim, oraz gdzie miałyby ono znaleźć wyraz? Píše: „Albo ludzkość sama wytwarza swoje losy, albo też są one zawisłe od czegoś, co jest niezależne od ludzkości”¹³.

Należy na marginesie zaznaczyć, choć sprawa wcale marginalna nie jest, iż Brzozowski żyje w czasie modernistycznego przełomu (załamania się) naukowo-racjonalistycznego dziedzictwa kultury europejskiej; w epoce, w której dokonuje się przyspieszenie industrialne czy – jak nazwał owo zjawisko Walter Benjamin – „szok industrialny”. Sam Brzozowski mówił będzie o „kryzysie, jakiego ludzkość dotychczas nie przeżyła: rozkładzie wszelkich światopoglądów, wszelkich wartości bezwzględnych”. Ogarniając spojrzeniem ów czas, powie iż „wszystko jest

¹⁰ Tamże s. 467.

¹¹ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, dz. cyt., s. 203.

¹² C. Miłosz, *Historia literatury polskiej do roku 1939*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1993, s. 433.

¹³ S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910, s. 130.

tragiczne w tej epoce”¹⁴. A i z opinią Bohdana Cywińskiego zgodzić się trzeba, kiedy podkreśla: „Biografią, którą historyk kultury polskiej przełomu XIX i XX wieku musi zaliczyć do najbardziej dramatycznych w owej epoce, jest biografia Stanisława Brzozowskiego”¹⁵. Tragizm epoki, jak i pełne dramatyizmu życie autora *Głosów wśród nocy* wyjaśniają pełne pasji zmagania o dotarcie do prawdy o człowieku i świecie, zrozumienie wydarzeń, udziału w nich człowieka, jego roli w dziejach świata, wyjaśniają jego żarłoczność nienasyconą w stosunku do słowa drukowanego, obfitość bezmierną lektur coraz to nowych (bo koncepcje i myśli dawne już go nie zadowalały). Zauważa Czesław Miłosz, iż Brzozowski sprawy intelektualne traktował, jakby to były sprawy życia i śmierci¹⁶. Sięgnijmy do wyznania pomieszczonego w *Pamiętniku*, które owo spostrzeżenia Miłosza potwierdza:

Pamiętam taką chwilę z Schellingiem Kuno-Fischera w kawiarni Udziałowej, podczas oczekiwania na posłańca ulicznego z zaliczką z redakcyi, czy księgarni, gdy literalnie, może jak nigdy przedtem, ani potem, doznałem wrażenia wyjścia z ciała, z siebie. Pamiętam także pewną godzinę jazdy z Otwocka do Warszawy. Godzinę, która raz na zawsze wyzwoliła mnie od naturalizmu¹⁷.

Można zrozumieć, dlaczego Brzozowski odrzuca filozofię szkolną, akademicką, nastawioną na wewnętrzną spójność swoich koncepcji, uładową i nastawioną raczej na mentalną zabawę grą sylogizmów. W *Pamiętniku* wyzna:

Drażnili mnie ci młodzieńcy lwowscy. [...] Filozofia jako wstęp do umiejętnego pisania referatów. Warszawskie formacje jeszcze rozpaczliwsze. [...] Chłopięta ze szkoły Twardowskiego nazbyt są przeświadczone, że wiedza bywa solidną tylko u nich¹⁸.

Poddaje zatem radykalnej krytyce klimat intelektualny epoki, a zatem naturalistyczny mechanizm, który ostatecznie kończy się fatalizmem (naturalizm jest „zamaskowaną formą teoretycznego i etycznego nihilizmu”) deistyczny światopogląd religijny, w ramach którego do Boga dochodzi się na szczydłach rozumu, wyobrażenie o moralności, które streszcza się w „eudajmonistycznym systemie rachunkowym”.

Zmagając się z kryzysem kultury niejako egzystencjalnie, całym swoim jestwem, zrazu wyjście z niego widzi w tzw. „indywidualizmie bezwzględny”, to znaczy w postawie eskapistycznej, estetyzująco-kontemplatywnej wobec świata. Wkrótce dostrzega jałowość takiej postawy, usiłując wypracować w ramach „in-

¹⁴ Tenże, *Wczesne pisma krytyczne*, pod red. M. Sroki, Warszawa 1988, s. 178–179, 181.

¹⁵ B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1996, s. 439.

¹⁶ C. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów*, Warszawa 1981, s. 10.

¹⁷ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Kraków–Wrocław 1985, s. 18.

¹⁸ Tamże, s. 24, 160.

dywidualizmu bezwzględnego” podstawy swojej „filozofii czynu”. Kulturze zagrożonej w „beznadziejnym spektaktorstwie” chce przeciwstawić aktywne, silne i twórcze indywidualium. Za sprawą kategorii czynu na gruncie swojej wersji filozofii życia chce odbudować podmiot w jego twórczej aktywności. Podmiotem czynu jest najpierw jednostka, potem ludzkość jako podmiot absolutny. Dla autora *Idei* ludzkość stanowiła jedną wspólnotę, łączącą żywych i umarłych, Kościół będący przez tysiąclecia w drodze ku wolności¹⁹. Brzozowski szuka teraz dróg, które będą próbą pojednania indywidualizmu z uniwersalizmem. Indywidualizm, jego zdaniem, nie wyklucza pierwiastków powszechnie ważnych i uniwersalnych, zaś wbrew subiektywizmowi i indywidualizmowi, uniwersalność nie oznacza negacji tego, co jednostkowe i niepowtarzalne. Ten ideał wspólnoty indywidualiów funduje na dynamicznej wizji życia, w którym wszystkie składniki wzajemnie się ze sobą przeplatają. Bezruchowi ostatecznego przeznaczenia ludzkości, filozofii bytu skończonego i zamkniętego przeciwstawi wizję dynamiczną, żywiołową, bezkresnej twórczej aktywności. Tak opisuje ów eschaton:

Człowiek zacznie dopiero naprawdę tworzyć i rozwijać swe siły: namiętności spotężnieją. Powstanie szczerłość. Zniknie niwelująca moc troski o byt niedostępna dla nas. Siła bezinteresownych entuzjasmów przekroczy miarę nam znaną. Ludzie będą przeżywali przekraczające wszelkie wyobrażenia nasze swą głębią tragedie czysto metafizyczne. Wstrząsać nimi będą groźne konflikty i antagonizmy ideowe. Wszystko to będzie wspańiałe, potężne i tragiczne²⁰.

W postrzeganiu człowieka oraz jego relacji z rzeczywistością pozaludzką wychodzi nieustannie poza czysty intelektualizm, poza teoriopoznawczy schemat zbudowany na przeciwstawieniu sobie i wzajemnym odniesieniu podmiotu i przedmiotu. Stąd jego niechęć do spotykanej wówczas teologii scholastycznej. Przeszedł przecież szkołę Henri Bergsona, stąd bliscy mu byli przede wszystkim myśliciele katolicycy mniej lub bardziej „modernistyczni”. Jak zaznacza Miłosz, swojej niechęci do typu katolika „rozumowego”, scholastyka i totalisty dał wyraz w powieści *Sam wśród ludzi*, wprowadzając postać jezuity Giava²¹. Religia jest dla Brzozowskiego zjawiskiem z dziedziny wolitywnej, nie zaś intelektualnej. W rozprawie *Anty-Engels* z 1910 roku pisze: „Gdybym był katolikiem, nie ukrywałbym tego: uważam się za człowieka religijnego, ale wierzę, że ile razy wiara sformu-

¹⁹ Por. C. Miłosz, *Historia literatury polskiej...*, dz. cyt., s. 435.

²⁰ S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, Warszawa 1973, s. 57; cyt. za: P. Pieniżek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, Warszawa 2004, s. 61.

²¹ Por. C. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów*, dz. cyt., s.80.

łowana jest pojęciowo, staje się zasadniczo czymś antyreligijnym²². Religia pozostaje dla Brzozowskiego wyrazem życia, zaś samo życie ma u niego charakter nadprzyrodzony (tzn. rzeczywistość szersza od dostępnej intelektualnie).

Z myślenia autora *Płomieni* wyłania się człowiek widziany całościowo, nie tylko jako istota rozumna, nie z rozumności wyłącznie czerpiąca swą godność i wyjątkowość. Jako jeden z nielicznych myślicieli podkreśla znaczenie ciała ludzkiego. Już w powieści *Płomienie* nawiąże do problemu cielesności:

Człowiek myśli nie tylko głową, ale i całym ciałem. Plecy chore, nie wyprostowujące się przez całe życie, nogi, które powykrzywiały się pod brzemieniem ciężarów, ręce pełne odcisków stwarzają także własny światopogląd. [...] Badajcie, co działo się z ciałem ludzkim w ciągu historii – a poznacie, czym musi być rozum²³.

Takie postrzeganie człowieka wiąże się z ujęciem przez Brzozowskiego relacji pomiędzy przyrodą (czyli tym, co pozaludzkie) a przeciwstawioną owemu pozaludzkiemu istotą ludzką. Przyroda postrzegana jest jako żywioł pozaludzki, zagrażający człowiekowi, do którego człowiek się nie stosuje, lecz nad którym musi zapanować, aby przetrwać. Zaś triumf ów nad przyrodą osiąga się poprzez pracę. Filozofia czynu przechodzi teraz w filozofię pracy. Praca jest wolnym aktem całego człowieka, poprzez który oddziałuje on na żywioł przyrody, a zarazem wprowadza weń wartości i sens. Pisał Brzozowski: „Jedyną podstawą ludzkiej swobody jest władza ludzkiej ręki nad materią; gdy ta się zmniejsza, wzrasta moc kosmicznej konieczności nad nim”²⁴. Stosunek człowieka do świata nie polega na konstruowaniu teorii świata, lecz na działaniu, na praktycznym zawarciu się ze światem: „Rzeczywistym, powiedzielibyśmy, jest to, czego wyobrażenie jako rzeczywistego sprzyja utrzymaniu się i rozwojowi gatunku. [...] Rzeczywistym w tym znaczeniu jest jedynie nasze dążenie, nasze czynne stanowisko wobec świata”²⁵. Gdzie indziej znów zaznacza: „Wiemy tylko to o świecie, co pozostaje w jakimś praktycznym względem nas stosunku. Nawet przewaga świata nad nami nie jest nam obiektywnie dana. Jest to przewaga czysto względna, przewaga sił przyrody nad naszymi dotychczasowymi narzędziami pracy”²⁶. Człowiek najpierw żyje, działa, w demiurgicznym czynie poddaje sobie żywioł przyrody, potem dopiero wie, konstruuje systemy wiedzy: „Wiedza przyrodnicza to świadomość władzy nad przyrodą. [...] Myśl wyrasta zawsze z życia. Myślimy nie tylko mózgiem, lecz

²² Cyt. za: B. Cywiński, *Problematyka religijna w pismach Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *Jest Bóg, żyje prawda...*, dz. cyt., s. 328.

²³ S. Brzozowski, *Płomienie*, dz. cyt., s. 200, 271.

²⁴ Cyt. za: C. Miłosz, *Historia literatury polskiej...*, dz. cyt., s. 434.

²⁵ S. Brzozowski, *Idee...*, dz. cyt., s. 55.

²⁶ Tenże, *Kultura i życie...*, dz. cyt., s. 352.

całym ciałem, wszystkimi nałogami, zwyczajami, stosunkami rodzinnymi, z jakimi jesteśmy zrośnięci²⁷.

W wielu fragmentach jego pism znać wpływ myśli Nietzscheańskiej, ale osobiście przetrawionej. Nieustannie powraca wątek swobodnej twórczości, który kwestionuje metafizykę już gotowego, obecnego dla człowieka świata: „Bytu – nie ma. Istotą świata jest swobodne stwarzanie. Czyn i twórczość nie są złudzeniem, lecz najwyższą prawdą”²⁸. Wizja pracy ludzkiej niewątpliwie jest proweniencji marksowskiej, jednakże daleko myśli tej do marksizmu ortodoksyjnego. Znowu mamy do czynienia ze swoistym rewizjonizmem Brzozowskiego, któremu obce są wszelkie determinizmy czy wszelkie odmiany naturalizmu w myśleniu o człowieku (w znacznej mierze ów etos wolnościowy zbliżał będzie Brzozowskiego do chrześcijaństwa). Pisze w jednym z listów:

1. Człowiek jest swobodny. To znaczy, sam on na podstawie swych ocen rozstrzygnie, czym będzie. Dlaczego? Dlatego, że praca jest siłą przyrody. Praca sprawia, że ideał staje się faktem. Praca jest tym boskim żywiołem, w którym natura – praca jest faktem przyrody – staje się ciałem ideału. Praca jest dziełem woli, podstawą jej panowania nad światem. 2. Naturalizm, który wyprowadza naukę o człowieku z nauki o przyrodzie, jest błędem. Człowiek stwarza świat swój. 3. Idealizm jest błędem. Idea ma władzę jedynie poprzez rękę człowieka. Sama przez się światem nie rządzi²⁹.

Ogromną rolę w myśleniu Brzozowskiego odgrywa technika jako sposób stopniowego, coraz doskonalszego władztwa nad przyrodą, zaś z drugiej strony jako droga wiodąca do poznania rzeczywistości pozaludzkiej. Technika powstaje przy tym jako owoc zmagania się człowieka ze światem. Wątek ten nieustannie pojawia się w jego pismach.

Właściwym organem poznania człowieka wobec przyrody są jego narzędzia: co nie pozostaje w żadnym stosunku względem naszych narzędzi – to nie istnieje dla nas zgoła. [...] O tym, czym jest przyroda sama przez się, nie wiemy nic. Wiemy tylko, czym jest ona dla ludzkości pozostającej na pewnym określonym rozwoju techniki. [...] Pojęcia człowieka o świecie wypływają z jego technicznej władzy nad światem; w poznaniu swym nawet nie zależy on biernie od świata, lecz od stopnia czynnej swej nad nim władzy. [...] Nie samo więc poznanie określa, czym mamy być, lecz nasz czyn, zdolność nasza do wytwarzania stosunków ze światem, odpowiadających naszym potrzebom. [...] Przyroda nie jest niczym innym bowiem, jak zakresem działania urządzeń technicznych³⁰.

²⁷ Tamże, s. 488.

²⁸ Tamże, s. 88.

²⁹ S. Brzozowski, *Listy*, t. I, oprac. M. Sroka, Kraków 1970, s. 165–166.

³⁰ Tenże, *Kultura i życie...*, dz. cyt., s. 352–353.

W stronę katolicyzmu

Wobec wybranych fragmentów z pism Brzozowskiego, wobec jego nieustannie w świadectwach pisanych obecnego przeświadczenia, iż myśl ludzka styka się zawsze tylko z działalnością ludzką, że człowiek ma tylko siebie i sobą rozporządza, że zna tylko siebie i rzeczywistość, która ostaje się wobec tego, co jest poza nami, czyli pracę – czy było możliwe przejście myśliciela (oryginalnego i czytanego jak nikt chyba w tamtym czasie) na pozycje katolickie, które mają zgoła inną wizję człowieka i rzeczywistości? Czy jednak aż tak bardzo inną? Nie należy zapominać o tym, iż chrześcijaństwo z racji idei Boga Człowieka jest przecież mocno antropocentryczne. Stąd zwrot owego pełnego pasji w bezkompromisowym poszukiwaniu prawdy myśliciela ku katolicyzmowi (owo zwrócenie się w tym kierunku przysporzyło mu kolejnych wrogów – tym razem wśród lewicy) nie jest aż tak niezrozumiałe. W ogromnej mierze zapoznanie się z pismami kardynała Johna Henry'ego Newmana całą sprawę przyspieszyło. Brzozowski znalazł w tym nietuzinkowym myślicielu ducha pokrewnego, niecofającego się przed niczym w odślanianiu prawdy, a przy tym trzeźwego, nieszukającego ucieczki w świecie oderwanych spekulacji. W przedmowie do wybranych pism angielskiego konwertyty z przełomu 1910 i 1911 roku składa świadectwo ideowej bliskości z myśleniem chrześcijańskim, które nie jest teorią, spekulacją jałową, lecz postawą wobec życia, człowieka wobec samego siebie, czyli tym, o co Brzozowskiemu w jego filozofii chodziło:

Możebyśmy uprzytomnili sobie na razie, że prócz chrześcijańskiej – a gdybym miał tu miejsce, broniłbym tezy, że prócz katolickiej, nie posiadamy żadnej innej kultury, i że katolicyzm resp. chrześcijaństwo nie są teoriami, lecz właśnie pewnymi postawami życia wobec samego siebie, człowieka wobec samego siebie, jako swego działacza i dzieła, zarazem i jednocześnie: że są to właśnie fakty dziejowe, fakty naszego dziejowego istnienia, a nie zaś pewne rywalizujące z innymi teorie o budowie wszechświata³¹.

Zdawał sobie Brzozowski doskonale sprawę z tego, iż z jednej strony katolicyzm w Polsce bezmyślnością i biernością obrzędową i obyczajową stał: „[...] ta jednak polska beztroskliwa połańieczczyzna, która ukuła sobie religię po prostu z niechęci myślenia, zastanawiania się nad czemkolwiek, która rezygnuje ze wszystkiego, byle się jej dobrze spało, jest rzeczą wzbudzającą głęboką wzdargę i obrzydzenie”³². Z drugiej strony oburzało go pełne dezynwoltury podejście inteligencji postępowej do rzeczywistej głębi katolicyzmu, którego, jak jego socjaliści czytelnicy, nie utożsamiał z zabobonem i ciemnotą: „Polscy postępowcy posługują się niezmiernie uproszczoną metodą, gdy chodzi o tego rodzaju sprawy.

³¹ Tenże, *John Henry Newman*, [w:] *Jest Bóg, żyje prawda...*, dz. cyt., s. 73.

³² Tenże, *Legenda Młodej Polski*, dz. cyt., s. 75.

Kiedy napotyka fakt katolicyzmu u wybitnego człowieka – wietrzą w tem obłudę, udanie, w ostateczności zaćmienie umysłowe”³³. A pochwał katolicyzmowi nie szczędzi, zwłaszcza na kartach *Pamiętnika*, pisząc między innymi o wielkości Spinozy, Hegla, Goethego, a kończąc na nieporównywalnej w nimi wielkości katolicyzmu³⁴. Brzozowski nieustannie potyka się z pokusą, by ową ogarniającą ogromne masy ludzkie organizację społeczną katolicyzmu potraktować wyłącznie w kategoriach czystej immanencji:

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że gdyby można było – gdyby sam katolicyzm nie sprzeciwiał się takiemu zakreszeniu granic – traktować katolicyzm jako wyłącznie ludzkie dzieło, trzeba byłoby przyznać, że zawiera on sumę najgłębszych, najszerzych i najbogatszych prawd, że jest niezwalczony.

Nie może być porównania między nim, jako filozofią, a jakąkolwiek inną.

Ale katolicyzm występuje nie jako filozofia, nie jako nauka nawet o nadprzyrodzonym, lecz jako nadprzyrodzony, nadludzki fakt³⁵.

Nieustannie obecne napięcie pomiędzy filozoficzną fascynacją katolicyzmem a próbą istotowego (egzystencjalnego) wyznaniowego utożsamienia się z nim pozostanie u Brzozowskiego do końca życia, aż do przyznania się już u kresu wędrowania ziemskiego, że oczywiście oprócz katolicyzmu kultury istnieje też katolicyzm jako droga do świata nadprzyrodzonego, ale ta pozostaje dla niego zamknięta³⁶. Czy próg owej nadprzyrodzoności przekroczył? Nie nam sądzić o tym. Mamy do dyspozycji jego list, pisany kilka zaledwie miesięcy przed śmiercią do Klingera, w którym wyznaje raz jeszcze:

Gdyby katolicyzm, taki, jakim jest – jako nauka, system sakramentalny, pojmowanie przyrody, miejsce człowieka w bycie – nie był jednocześnie faktem nadprzyrodzonym, wymagającym żywego poczucia udziału w tym fakcie, byłbym katolikiem, gdyż rozumowo nie tylko on mnie zadawalnia, ale ciągnie z każdym dniem silniej; jest to jednak siła logiczna argumentów przekonujących, nie żadne osobiste działanie z mojej strony. [...] Widać już wystygło we mnie wszystko i muszę się oswoić z dziwną i straszną rolą człowieka „widzącego prawdę”, lecz niezgodolnego przejąć się nią, by to widzenie mogło go zbawić³⁷.

Wizja katolicka jawi się myślicielowi polskiemu (w dużej mierze za sprawą Newmana) jako synteza tych przeciwieństw, które wszelkimi sposobami łączyć próbował w swojej twórczości, mianowicie indywidualizmu i uniwersalizmu. W *Legendzie Młodej Polski* napisze:

³³ Tamże, s. 73.

³⁴ Por. S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 102.

³⁵ Tamże, s. 36.

³⁶ Por. tamże, s. 90.

³⁷ Cyt. za: *Jest Bóg, żyje prawda...*, dz. cyt., s. 331.

Katolicyzm opiera się na przekonaniu, że życie każdego pojedynczego człowieka jest częścią nieustannej walki, jaką prowadzi „odkupiona” ludzkość przeciwko szatanowi i grzechowi. Nic tu nie jest obojętne. Nie o to idzie, co człowiek myśli o sobie, ani o to, co inni myślą o nim na podstawie jego zewnętrznych czynów; idzie o to, co przeżywa on sam w sobie – poza wszelką kontrolą, w swej niedostępnej dla nikogo samotności. Katolicyzm łączy pojęcie najgłębiej pomyślanego uniwersalizmu z poczuciem nieskończonej wagi, nieskończonej rzeczywistości każdej indywidualności, każdej pojedynczej duszy³⁸.

* * *

Z całą pewnością inna jest fascynacja katolicyzmem Comte’a aniżeli ta, która stała się udziałem Brzozowskiego. Inne są losy indywidualne i inne konteksty myślenia i życia obydwu myślicieli. Bez wątpienia autor *Legendy* zbliżył się do Transcendencji radykalnej nieporównanie bardziej niż ateista Comte. Napisze w końcu, iż to, co składa się na kulturę, jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak stosunkiem do Boga, iż nadludzkie tworzy człowieka i określa go, że cała przyroda trzyma się na nadprzyrodzonym³⁹. Wolno nam te i inne wypowiedzi Brzozowskiego interpretować zgoła inaczej, sięgając zwłaszcza do wcześniejszych pism myśliciela: jako świadectwo pewnej wyrafinowanej wersji immanentyzmu. Nic więcej poza mnożącymi się znakami zapytania nie jesteśmy w stanie powiedzieć o egzystencjalnych wyborach Brzozowskiego. Być może jest tak, jak podpowiada nam Kołakowski: „Jeśli jednak tęsknota za absolutem nie-histerycznym żyła prawdziwie w doświadczeniu duchowym Brzozowskiego, to w artykulacji, jak się wydaje, zatrzymała się na poziomie nieuśmierzonego do końca wahania”⁴⁰.

Stefan Brzozowski’s catholic fascination

Stefan Brzozowski worked on Russian thoughts, positivism, naturalism, Marxism and modernism. He was inspired with catholic thoughts by Cardinal J.H. Newman. The paper discusses the ideas described in Legend of Young Poland, Diary and many other essays and novels (Flames, Oneself among people), ideas related to a circle of religious problems.

³⁸ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, dz. cyt., s. 342.

³⁹ Por. tenże, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁰ L. Kołakowski, *Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego*, [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. I, Londyn 1989, s. 173.

Wanda Pilch

Roman Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku.*

Stefan Konstańczak

Mit, historia, kultura

Karolina Fornal

Maciej Michalski, *Filozof jako pisarz. Kołakowski – Skarga – Tischner*

Stefan Konstańczak

Ryszard Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno*

recenzje

6



WANDA PILCH

Recenzja

Roman Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku. Próba syntezy. Słownik pisarzy i wykładowców. Antologia tekstów*, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, stron 390, ISBN 978-83-7614-149 (Ignatianum) ISBN 978-83-277-0006-3 (WAM)

Profesor Roman Darowski, jezuita krakowski, historyk filozofii związany niemal całe życie z polskim ośrodkiem filozofii jezuitów, którym był i jest Wydział Filozoficzny (obecnie) Akademii Ignatianum w Krakowie. Autor znany ze swojej *Filozofii człowieka* (4. wyd. 2008), której wersja angielska ukaze się niebawem. Jego prace naukowe w znacznej mierze dotyczą dziejów filozofii jezuitów na ziemiach polskich.

Książka *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku* stanowi kontynuację długoletnich badań i publikowanych prac na temat filozofii jezuitów w dawnej Rzeczypospolitej od XVI wieku do czasów współczesnych. Z tego zakresu w ciągu przeszło 30 lat prof. Darowski opublikował ponad 100 prac. Synteza dziejów filozofii jezuitów polskich (także poza granicami kraju) opracowana w kilku książkach może

być traktowana jako szereg następujących po sobie dzieł uzupełniających podobny obszar tematyczny. Dlatego dziś można już zasadnie mówić o pełnej serii publikacji w zakresie filozofii jezuitów w Polsce autorstwa Romana Darowskiego. Obecna książka tę serię zamyka. W skład serii wchodzi: *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*, Kraków 1994, ss. 450; *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, ss. 372; *Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th Centuries*, Kraków 1999, ss. 281; najnowsza – *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, Kraków 2013, ss. 390 oraz *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku*, Kraków 2001, ss. 367.

Książka *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX*

wieku prezentuje filozofię jezuitów w bardzo problematycznych czasach dla Polski. Uwagę zwraca już angielski tytuł: *Philosophy of the jesuits on the territories of the former Commonwealth: Poland, Lithuania, Belarus, Ukraine in the 19th century*. Z jednej strony są to czasy wymazania naszego kraju z mapy Europy wskutek trzeciego rozbioru Polski – trwające przez 123 lata, aż do 1918 roku. Z drugiej strony wieloletnich konsekwencji prób likwidacji zakonu jezuitów, które rozpoczął papież Klemens XIV w 1773 roku, w wyniku czego jezuita zawęzili swoją działalność do terytorium Rosji. To tutaj pod polityczną opieką carycy Katarzyny II i po niej cara Pawła I jezuita prowadzili działania na rzecz przetrwania i już po 10 latach (1783) otworzyli nowicjat w Połocku (obecnie Białoruś). W 1812 roku utworzono tam Akademię Połocką, w której nauczano filozofii zgodnie z *Ratio studiorum* (teoria nauczania filozofii), której pierwsza, zasadnicza wersja została ogłoszona w 1599 roku. *Ratio studiorum* w jakiejś mierze obowiązuje w szkołach jezuita do dziś, oczywiście z dużymi zmianami i uzupełnieniami. Połock i nowo powstała tam akademia stały się później kolebką dalszego rozwoju zakonu na świecie, gromadząc początkowo zakonników jezuita z różnych stron świata, którzy po papieskiej kasacie przybyli na Białoruś. Już jednak w roku 1820 zostali usu-

nięci z Rosji i zmuszeni do wędrówki po Europie.

Książka obejmuje wiek XIX i zawiera trzy części. W pierwszej części, zatytułowanej *Filozofia jezuita na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku. Próba syntezy*, autor analitycznie omawia nie tylko problemy różnych uwarunkowań działalności jezuita w XIX wieku, ale również wymienia główne ośrodki tej działalności: Połock (1782–1822, od 1812 Akademia Połocka), Stara Wieś k. Krosna (1821–1867) i Tarnopol (1822–1845), Dobromil, Lwów i Ławrów (1882–1902). Dekretem cesarza Ferdynanda I z 1848 roku władze austriackie skasowały Prowincję Galicyjską Towarzystwa Jezusowego. Zdaniem Darowskiego fakt ten ma istotne znaczenie, ponieważ jezuita usilnie dążyli do otwarcia domu zakonnego w Krakowie. Głównie z racji historycznych i kulturowych, chcąc utrzymać własne i chlubne tradycje. Dlatego ośrodek krakowski, po zaistniałych zmianach związanych z zaborem ziem polskich, powstał dopiero w 1867 roku. Wtedy to jezuita, po przeszło półwiekowych staraniach i dzięki życzliwości opata kanoników regularnych laterańskich Stanisława Słotwińskiego wynajęli od tego zakonu budynki przy kościele Bożego Ciała na Kazimierzu w Krakowie. Już po roku – w 1868 roku – nabyli posiadłość przy ul. Kopernika w Krakowie. Tam też właśnie, pisze Darowski, jezuita zorganizowali *Seminarium Craco-*

viense Societatis Jesu, które od 1867 roku do dziś jest ośrodkiem filozofii jezuitów. Była to faktycznie uczelnia dwuwydziałowa, będąca zdaniem autora odległą kontynuacją wydziałów filozoficznego i teologicznego, prowadzonych przez jezuitów polskich na Białej Rusi (po kasacie zakonu w 1773 roku i na początku XIX wieku), a w szczególności w Akademii Połockiej. Seminarium krakowskie obejmowało trzyletnie studia filozoficzne i czteroletnie studia teologiczne. W 1932 roku krakowski ośrodek filozoficzny jezuitów uzyskał prawa uczelni papieskiej i status Wydziału Filozoficznego. W 1989 roku Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego został uznany przez Sejm za „osobę prawną” i odtąd podlegał również przepisom umowy zawartej dnia 30 czerwca 1989 roku między Rządem Polskim oraz Konferencją Episkopatu Polski w sprawie uregulowania statusu wyższych uczelni papieskich oraz trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów naukowych nadawanych przez te uczelnie (Monitor Polski, 15 VII 1989, nr 22, poz. 174). W roku akademickim 1990/91 rozszerzono działalność Wydziału Filozoficznego, wprowadzając pięcioletnie, stacjonarne studia z pedagogiki religijnej. Ze względu na fakt, że lata 1990–1991 były czasem wielkiego jubileuszu ignacjańskiego – 500-lecie urodzin św. Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450 lat istnienia zako-

nu (1540–1990) – uczelnię zaczęto nazywać Ignatianum.

Darowski historię rozwoju filozofii jezuitów traktuje szeroko, także z uwzględnieniem powstawania i rozrastania się struktur zakonu i dziewiętnastowiecznego *Seminarium Cracoviense Societatis Jesu*. Czytelnik łatwo odniesie wrażenie, że rozwój jezuitów jako zakonu oraz rozwój jezuitów – filozofów jest wzajemnie skorelowany. Darowski „przenosi” swoich czytelników z czasów dziewiętnastowiecznych starań o stworzenie i odrodzenie działalności zakonu na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej do czasów współczesnego rozkwitu filozofii jezuitów. Tę wspólną wędrówkę historyczną kończy informacja, że jej krakowski ośrodek obecnie nazywa się Akademią Ignatianum, ponieważ spełnia warunki stawiane tego rodzaju instytucjom akademickim zarówno przez ustawodawstwo polskie, jak i ogólnokościelne.

Także w pierwszej części książki odnaleźć można sugestie Darowskiego dotyczące nie tylko historycznych czynników odradzania się polskiej filozofii jezuitów, ale zarazem autorских, popartych wieloletnimi badaniami rozstrzygnięć w kwestii znaczenia dorobku filozoficznego jezuitów. Wśród znaczących i wybitnych filozofów Darowski wymienia chronologicznie: Józefa Angioliniego (1747–1814), Józefa Alojzego Dmowskiego (1799–1879), Wincentego Buczyńskiego (1789–1853), Franciszka Kautnego

(1810–1885), Mariana Morawskiego (1845–1901). To istotny dział nowej książki Romana Darowskiego. Autor prezentuje w nim koncepcję filozofii jezuitów w XIX wieku oraz jej podział i tematykę. Była ona nauką uzyskaną przez rozum (*scientia ex ratione*). Angiolini, według Darowskiego, przez naukę rozumie poznanie pewne i oczywiste – poparte dowodami, a więc uzasadnione. Filozofia natomiast jest podzielona na części: na logikę, metafizykę, matematykę, fizykę i etykę, czyli filozofię moralną. Inaczej definiuje filozofię Dmowski. Według niego jest ona nauką osiągania prawdy i dobra, uzyskaną przez właściwe używanie rozumu. Dla Buczyńskiego filozofia jest nauką rozumową, przedstawiającą związek skutków z przyczynami oraz wniosków z zasadami. Z kolei Kautny określa filozofię jako pewną nabytą umiejętność rozumu, który odróżnia rzeczy boskie od ludzkich, a także potrafi wyodrębnić przyczyny i stosunki między nimi. Według Morawskiego filozofia jest wiedzą wszechrzeczy w pierwszych i najwyższych przyczynach (*cognitio rerum omnium per causas ultima*). Przedmiotem filozofii jest wszechbytu, w obrębie którego wyróżnia się: bytu w sobie (*ens ontologicum*), bytu w wiedzy (*ens logicum*), bytu w woli (*ens morale*). Odpowiadają im trzy dziedziny filozofii, którymi są: metafizyka, logika i etyka.

Ogólnie koncepcja filozofii jezuitów w XIX wieku zebrana jest w całość pod nazwą *Theses ex universa*

philosophia (Tezy z całej filozofii) wydanej w 1894 roku w Krakowie. Badania Darowskiego wykazały, że autorami tezy są profesorowie Kolegium Jezuitów w Tarnopolu i stanowią one przejaw tendencji występujących wówczas w środowisku jezuitów polskich, ściślej: galicyjskich. Należą do nich między innymi Henryk Schaaf (metafizyka) i Marian Morawski, który – wprawdzie niezwiązany z Tarnopolem – będąc już uznanym filozofem, profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego i redaktorem „Przeglądu Powszechnego”, cieszył się dużym autorytetem nie tylko w środowisku jezuickim. Na podstawie tychże tezy Darowski opisuje i objaśnia treści filozoficzne. Niech przykładem będzie niewielki fragment z książki dotyczący metafizyki jezuitów w XIX wieku:

„Pojęcie bytu »przybliży się« do swych desygnatów nie przez złożenie metafizyczne, czyli dodanie różnicy, lecz przez złożenie logiczne, czyli przez uwyrażnienie pojęcia tej samej rzeczywistości. To zaś dokonuje się przez dodanie do pojęcia bytu określenia, które samo będąc bytem, nie jest jednak jako takie uwyrażnione w ogólnym pojęciu bytu” (s. 70).

Autor stwierdza, że filozofia zawarta w tezach z 1894 roku jest w zasadzie filozofią neotomistyczną z nie licznymi wątkami suarezjańskimi, w których dość liczne są cytaty z dzieł Tomasza z Akwinu. Filozofia ta mieści w sobie różne działy: logikę i teorię

poznania, ontologię, kosmologię, psychologię, teologię naturalną, etykę.

Pierwszą część książki domyka szereg ilustracji przedstawiających historyczne oblicze zabudowań z początków XIX wieku: Akademii Połockiej wraz z kościołem Jezuitów w głębszej perspektywie i aktualne zdjęcie (z 2010 roku) Połockiego Uniwersytetu Państwowego, zorganizowanego w gmachu dawnej Akademii Połockiej, należącej wówczas do jezuitów. Są także zdjęcia albo grafiki Kolegium w Starej Wsi k. Krosna – z II połowy XIX wieku oraz z 2013 roku. Budynki Kolegium w Krakowie z początków XX wieku oraz zabudowania współczesne Kolegium Jezuitów z 2013 roku przedstawiają w bliższej perspektywie zmiany, jakie zaszły także i w samym Krakowie. Ilustracje umieszczone w książce Darowskiego stanowią duży walor tej publikacji.

Druga część książki zawiera słownik autorów i wykładawców (82 jezuitów), zawierający biografie, bibliografie podmiotowe i przedmiotowe pisarzy oraz analizę i omówienie oraz ocenę ich poglądów filozoficznych. Mieszczą się tu także podstawowe informacje o wykładawcach, których dorobek nie był do tej pory znany.

Część trzecią stanowi antologia tekstów wybitniejszych filozofów omawianych w tym opracowaniu, czyli Alessandra Giuseppe, Wincentego Buczyńskiego, Jana Dmowskiego, Franciszka Kautnego, Mariana Morawskiego i dodatkowo Jana Nuckow-

skiego, który w znacznej mierze miał wpływ na powstawanie tez z całej filozofii, o których wcześniej była mowa.

Dodatkowo w książce umieszczony został słownik autorów zawierający biografie wykładających filozofię na kolegiach jezuitów (i akademiach) w XIX wieku. Ponadto książkę wzbogaca dział z publikacjami zagranicznych jezuitów w języku polskim. Książka posiada indeks osób oraz indeks nazw geograficznych, które to nakładem sporej pracy niniejsze dzieło udoskonalają, tym bardziej że obecnie są coraz rzadziej spotykane w różnego typu publikacjach książkowych.

Pełna synteza dziejów polskiej filozofii jezuitów, której częścią jest *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku*, posiada cechy pracy analitycznej. W wielu miejscach tekstu objaśnia i interpretuje filozofię poszczególnych jezuitów i tym samym wykracza poza ramy zwykłego syntetycznego ujęcia. Warto dodać, że dzieje filozofii jezuitów w Polsce pisane przez Darowskiego są ujęte „rozumiejąco”, co oznacza, że wyjaśniają ukryte sensy i znaczenia poszczególnych autorów i głównie z tego powodu mogą być przydatne kolejnym pokoleniom filozofów.

Historyczne dzieje jezuitów polskich w XIX wieku autor zadedykował najważniejszemu współcześnie jezuitcie – papieżowi Franciszkowi. *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku* wieńczy długoletnie dzieło prof. Darowskiego.

Niełatwo jednak oprzeć się pokusie, by po przeczytaniu zaledwie ostatniej części serii, którą stanowi niniejsza książka, nie zastanowić się nad możliwościami – realnymi oraz potencjalnymi – kontynuowania polskiej, a być może światowej Szkoły Filozofii Jezu-

itów, mając zwłaszcza na uwadze kilkowiekowe tradycje jezuickie w tej dziedzinie. Zachęcając do lektury nowo wydanej książki, polecam tego typu refleksję, która okazuje się merytorycznie uzasadniona.

STEFAN KONSTAŃCZAK

Recenzja

Mit, historia, kultura. Materiały z V Seminarium Historyków Filozofii Polskiej, pod redakcją Jana Skoczyńskiego, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, stron 384, ISBN 978-83-7638-222-7

Od kilku lat historycy polskiej filozofii organizują seminaria tematyczne poświęcone tematyce, która była w przeszłości lub jest obecnie przedmiotem licznych sporów i polemik. Seminarium to są organizowane rokrocznie, za każdym razem przez inny uniwersytet. We wrześniu 2011 roku gospodarzem był Uniwersytet Jagielloński. Wybrana tematyka tym razem nawiązywała w pewien sposób do samych źródeł filozofii, która ma wiele wspólnego ze starożytną mitologią. Czy jednak filozofia dalej wykorzystuje mityczne inspiracje, czy może jest odwrotnie – to właśnie ona kreuje taki sposób myślenia o rzeczywistości – pozostaje to ciągle kwestią otwartą. Historia Polski pokazuje przecież, jak łatwo jest zbudować wizję świetlanej przyszłości oparte na nadziejach wzbudzanych zwłaszcza przez filozofów z nurtu narodowego. Tym większe zainteresowanie towarzyszyć musi spotkaniu specjalistów od historii ro-

dzimej filozofii, podejmujących próby uchwycenia pewnego procesu, którego zacznem zawsze jest filozofia pokazująca, jak ludzki intelekt łączy trzy pozornie odległe od siebie zagadnienia – mit, historię i kulturę. Tak naprawdę stanowią one o istnieniu ciągłości czasowej refleksji filozoficznej, która splata w jedną całość przyszłość z teraźniejszością oraz przeszłością.

Materiały z V Seminarium zawierają 29 tekstów referatów, które poprzedzają dwa wystąpienia wygłoszone na otwarcie obrad przez dziekana Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego prof. Marię Flis oraz głównego organizatora i zarazem redaktora publikacji prof. Jana Skoczyńskiego. Co charakterystyczne, każde z tych wystąpień prowadzących przywołuje inne postacie polskiej filozofii, które uzasadniają sens podjętej tematyki obrad. Świadczy to o tym, że tematyka została dobrana trafnie i stosownie do miejsca

obrad, bo przecież sam Uniwersytet Jagielloński jako kolebka polskiej myśli filozoficznej daje świadectwo owej ciągłości historycznej i nierozzerwalnego związku w myśleniu filozoficznym słów ujętych w temacie seminarium. Także układ publikacji przyjęty przez redaktora oddaje taką ciągłość, gdyż w książce referaty pogrupowano w trzy kategorie wedle kryterium chronologicznego: myśl staropolska, wiek XIX oraz wiek XX. Ujęta w tytule historia nakazywała jednak zatrzymać się na tradycji, a więc nie znajdziemy w książce wizji czy też projektów dotyczących przyszłości.

Zasadniczą część książki otwiera wystąpienie ks. Charzyńskiego z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego poświęcone problemowi autonomii tomizmu w filozofii, a zarazem jej autonomii od teologii. Autor za podstawę swej wypowiedzi przyjął stanowisko sformułowane przez Stefan Świeżawskiego w *Dziejach filozofii europejskiej XV wieku*. Interesujące są tu konkluzje wiążące problem autonomii tomizmu także z interesami Kościoła jako instytucji. W dalszej kolejności zostały zamieszczone artykuły Stanisława Janeczka, Magdaleny Mruszczyk oraz Tomasza Matłęgiewicza, w których dokonano analizy poglądów najbardziej znanych myślicieli polskiego oświecenia – Hugona Kołłątaja oraz Stanisława Staszica. Z tej konwencji wymyka się tekst Jana Musiała, który należałoby raczej umieścić w nurcie pedagogiki historycznej,

gdź przedmiotem analizy autora są wzory osobowe sportretowane przez Henryka Sienkiewicza w postaciach polskich hetmanów. Co istotne, temat sienkiewiczowski powraca w drugiej części publikacji, w artykule Bartosza Maciejewskiego poświęconemu krytyce wizji dziejów tego pisarza dokonanej przez Stanisława Brzozowskiego.

Część pierwszą publikacji poświęconą filozofii staropolskiej zamyka tekst Mirosława Mylika dotyczący zagadnień historiozofii. Autor dość niefortunnie zatytułował swój tekst, tak jakby historiozofia i filozofia dziejów stanowiły dwie odrębne sfery rozważań. Sam artykuł jest zaś w zasadzie przewodnikiem po historiozofii europejskiej, w tym oczywiście polskiej.

Tak się złożyło, że artykuły ujęte w drugiej części publikacji są w większości poświęcone krytyce mitologii romantycznej, co w świetle historycznych doświadczeń naszego kraju jest uzasadnione. Za sprawą Andrzeja Wawrzynowicza pojawia się ponownie wątek historiozoficzny zaprezentowany w wersji antynaturalistycznej, której elementy autor dostrzega w nurcie polskiej filozofii czynu. Część tę otwiera jednak artykuł Leszka Gawora poświęcony próbie rekonstrukcji poglądów Zygmunta Łempickiego o kryzysowym etapie rozwoju kultury europejskiej. Samo zamieszczenie na początku tej części artykułu o myślicielu, który został zamordowany w 1943 roku w Auschwitz, mogłoby budzić pewne kontrowersje, ale uza-

sadnia je fakt, że Łempicki dostrzegał zjawiska kryzysowe właśnie w okresie przełomu tych wieków. Także Paweł Polak analizuje wydarzenia przełomu wieków, dostrzegając ujawniającą się już wówczas sprzeczność pomiędzy mesjanistycznym duchem filozofii polskiej a nieśmiałyymi próbami popularyzacji osiągnięć ówczesnej nauki. Autor trafnie zauważył, że nauka w tym okresie była już zdominowana przez ewolucjonistów, ale w naszym kraju jakby na przekór światowym tendencjom pojawił się mit o upadku teorii Darwina. Dalej zamieszczone zostały teksty Tomasza Mroza i Magdaleny Bizior-Dombrowskiej poświęcone twórczości Juliusza Słowackiego. O ile Tomasz Mróz koncentruje się na inspiracjach platońskich w dziełach wieszczka, o tyle drugi tekst podejmuje temat mistycyzmu. Wiesława Sajdek zajęła się natomiast twórczością kolejnego wieszczka, Zygmunta Krasińskiego. I w tym przypadku przedmiotem analizy autorki stają się antyczne inspiracje, choć tym razem dotyczące okresu świetności Cesarstwa Rzymskiego.

Dwa ostatnie teksty zamieszczone w tej części poruszają problemy bliskie polskiemu środowiskom konserwatywnym. Bohaterem tekstu Mirosława Hakiela został Józef Szujski, przedstawiciel krakowskich Stańczyków. Autor stara się wydobyć z poglądów tego konserwatysty uniwersalne motywy związane z odpowiedzialnością człowieka za bieg dziejów. Mał-

gorzata Makowska natomiast zajęła się w swym artykule genezą i analizą treści wyjątkowo nośnego w polskiej tradycji historycznej mitu Matki Polki. Po lekturze tego tekstu pojawia się jednak pewien niedosyt, gdyż autorka nader wybiórczo potraktowała przejawy tego mitu w naszej kulturze.

Znaczną część omawianej książki zajmują teksty poświęcone polskiej filozofii XX wieku. Tak jak poprzednią część zamykał tekst poświęcony antysienkiewiczowskiej krucjacie Stanisława Brzozowskiego, tak i tę otwiera tekst Stanisława Pieróga poświęcony temu myślicielowi. Tym razem przedmiotem analizy jest mit nowoczesności, który autor stara się wyeksponować, posługując się licznymi wypowiedziami polskiego modernisty. Artykuł Stanisława Borzysza poświęcony został zapomnianej już nieco postaci Jana Kucharzewskiego, polityka i intelektualisty związanego z nurtem konserwatywnym, który jest znany zwłaszcza ze swoich poglądów i publikacji antyrosyjskich. Jako jeden z założycieli Polskiego Towarzystwa Naukowego na Obczyźnie był jednak ważną postacią polskiej nauki. Artykuł Grażyny Szumery przybliży poglądy i dokonania innej ważnej postaci polskiego nurtu konserwatywnego – Jana Stachniuka. Natomiast Marek Rembierz w swoim artykule poświęconym ks. Konstantemu Michalskiemu niejako wraca do problematyki historyzoficznej. Co prawda autor nie zajmuje się bezpośrednio koncepcją

perfekcjonizmu w historiozofii, którą głosił ks. Michalski, ale zajął się rolą, jaką pełnią mity w kulturze, a zwłaszcza uzasadnieniem ich roli w ukształtowaniu ustrojów totalitarnych. Takie tendencje w kulturach pojawiają się jednak regularnie, a siła ich oddziaływania polega także na umiejętnym wykorzystaniu elementów mistycznych. Rembierz przytacza metaforę ks. Michalskiego „ślepoty z powodu jasności”, która stanowi interesujące wytłumaczenie faktu, że ludzie nie są w stanie pojąć zamysłów Boskich dotyczących losów świata.

Zastanawiający jest tu jednak fakt, że dominująca w polskiej filozofii tego okresu szkoła lwowsko-warszawska doczekała się zaledwie dwóch opracowań, z których tylko jedno (autorstwa Piotra Surmy) zostało jej poświęcone w całości. Joanna Zegzuła-Nowak podjęła próbę konfrontacji poglądów na temat relacji nauki i kultury głoszonych przez przedstawicieli tej szkoły oraz Henryka Elzenberga. W rozumieniu autorki te stanowiska były dominujące w polskiej filozofii okresu międzywojennego oraz zaraz po II wojnie światowej, a przez to w znaczącym stopniu ukształtowały także dzisiejsze dyskusje na ten temat. W kolejnych artykułach zaprezentowano przede wszystkim postacie polskiej kultury i filozofii z okresu powojennego.

Roman Ingarden jest jedną z najwybitniejszych postaci polskiej filozofii XX wieku. Analizą jego twórczości jako historyka filozofii zajęła się Mag-

dalena Hoły-Łuczaj. Co interesujące, artykuł ten stara się nie tylko niejako usystematyzować nieliczne prace Ingardena z zakresu historii filozofii, ale także wskazać na znaczenie, jakie w swej filozofii przypisywał tego typu przemyśleniom.

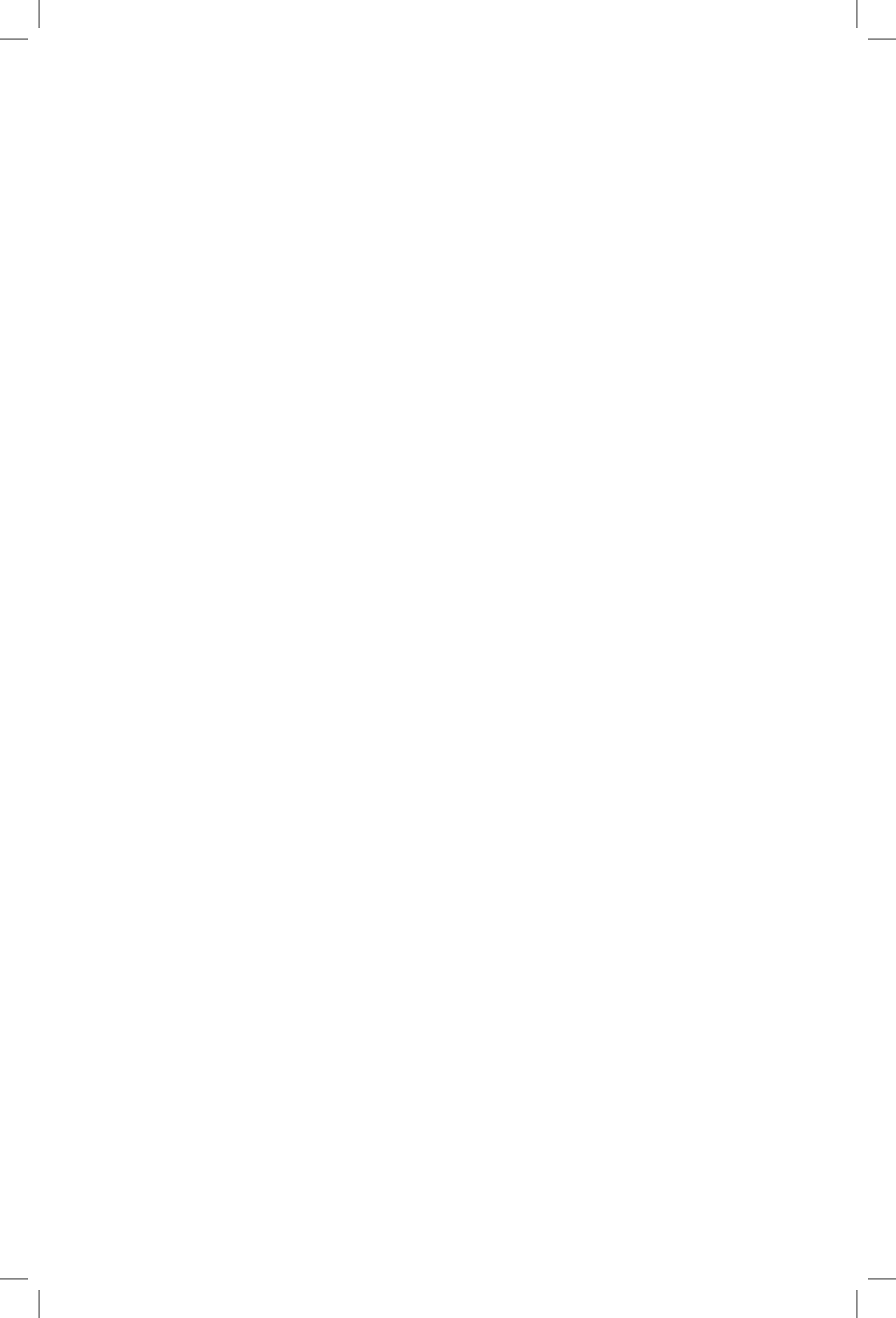
Ewa Kochan i Anna Dziezic w swoich artykułach zajęły się poglądami Leszka Kołakowskiego oraz Bronisława Baczki, czyli myślicieli reprezentujących środowisko tzw. warszawskiej szkoły historyków idei. Interesujące jest także wystąpienie Roberta Piotrowskiego, który przybliży czytelnikom proces kształtowania się Polskiej Szkoły Antropologicznej, która powstała we Lwowie, a po wojnie była kontynuowana na Uniwersytecie Łódzkim. Autor omawia symbolikę (w tym również okultystyczną) zaczerpniętą z różnych kultur, którą przedstawiciele tej szkoły wykorzystywali do swoich analiz antropologicznych. Postać spoza kręgu filozofów prezentuje również tekst Jacka Breczki, który za podstawę swego wystąpienia obrał poglądy znanego literata i myśliciela Andrzeja Bobkowskiego dotyczące stanu kultury i cywilizacji europejskiej. Czytelnik spotka w tym tekście interesujące metafory wskazujące na „owadyzację” czy też „insektyzację” przejawiającą się w społeczeństwach totalitarnych.

Ostatnie wystąpienia zamieszczone w tej części książki mają charakter ogólniejszy, gdyż dotyczą nie tyle konkretnych osób czy szkół, ale pewnych

tendencji ujawniających się w kulturze. Leszek Wesołowski zajął się nurtem katastrofizmu polskiego, a Piotr Bartula w swym ironicznym tekście o bitwie flag przedstawił opór, jaki ma miejsce w sferze symbolicznej przed integracją europejską. Wątek ściśle polski podjął także Mikołaj Rysiewicz, starający się uchwycić zasadnicze tendencje w mitotwórczym narodowym pisaniu o powstaniu warszawskim.

Reasumując wrażenia z tej niezwykłej lektury, trzeba podkreślić, że potencjalnych czytelników cze-

ka niełatwe zadanie. Teksty zamieszczone w książce wykraczają bowiem poza problematykę *stricto* filozoficzną. W zasadzie rozsądek podpowiada, aby skupić się na lekturze wybiórczej, która obejmowałaby poglądy wybranych myślicieli lub szkół filozoficznych. Ale przecież prawdziwa filozofia to nie gromadzenie faktów historycznych, zatem wypadałoby czytelników zachęcić do niezwykłej podróży w stronę narodowej mitologii. Wrażenia z tej podróży warte są czasu poświęconego na te lekturę.



KAROLINA FORNAL

Recenzja

Maciej Michalski, *Filozof jako pisarz. Kołakowski – Skarga – Tischner*, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2010, stron 308.

Maciej Michalski opublikował w gdańskim wydawnictwie dzieło niezwykle interesujące i zajmujące. Sam tytuł jednoznacznie określa treść omawianej książki: jest to spojrzenie na filozofa jako pisarza. Swój tekst autor oparł na analizie pisarstwa trzech wybitnych polskich myślicieli: Barbary Skargi, Leszka Kołakowskiego oraz Józefa Tischnera. Wybrany przez autora temat wypełnia zauważalną lukę wydawniczą, w której brak jest „prac, które uwzględniałyby szerzej literackie aspekty ich pisarstwa” (s. 7). Praca Michalskiego jest zatem próbą przedstawienia tych filozofów w innej perspektywie, perspektywie wykraczającej poza ich filozoficzne poglądy, a przez to ukazującej ich jako twórców tekstów, artystów literatów, czyli jako osoby posiadającą swoiste, charakterystyczne tylko dla siebie umiejętności wypowiedzenia się słowem piśmianym.

Wszystkie teksty, jakie trafiają do czytelnika, ukazują pośrednio bądź

bezpośrednio, jaki jest autor. Innymi słowy każdy tekst jest w pewien sposób przedstawianiem samego siebie przez autora, co czytelnik może zauważyć w wyrażanych przez niego sądach czy też w stylu pisania. To, co tworzy pisarz, jest zatem formą wyrażania siebie. Książka Macieja Michalskiego jest właśnie próbą ukazania tego, kim jest dany pisarz – filozof, co go ukształtowało, co wpłynęło na jego postawę pisarską. Jak czytamy w książce, cała twórczość jest „jedną narracją, kształtującą podmiotowość i tożsamość myśliciela” (s. 47). W tym kontekście jednak nie sposób odłączyć poglądów filozoficznych od samego pisarstwa.

Swoje analizy rozpoczyna Michalski od wprowadzenia czytelnika na „drogi myśli” prezentowanych przez siebie trzech postaw pisarskich. Drogi te wytyczają natomiast poruszane przez filozofów problemy:

u Skargi była to droga prowadząca od badań nad myślą pozytywistyczną,

przez zwrot ku zagadnieniom teoretycznym, aż do koncentracji na tożsamości człowieka oraz metafizyce,

u Kołakowskiego to droga od ataków na religię oraz postawy marksisty, przez postrzeganie religii jako fenomenu kulturowego (zjawisko nierealne, ale pożyteczne), aż do postawy meta-racjonalisty,

u Tischnera była to droga prowadząca od akademickich oraz swobodnych form dialogu, przez polemikę ze św. Tomaszem (próba stworzenia dialogu myśli chrześcijańskiej ze współczesnością), do filozofii pracy i dialogu z marksizmem (s. 44).

Jednocześnie, co odczytujemy ze słów autora, „drogi myśli” obrazują ewolucję poglądów poprzez wskazanie stałych i zmiennych elementów twórczości, a także sposób myślenia rozpatrywanych przez autora filozofów – pisarzy. Spośród nich Tischner oraz Kołakowski są postaciami o bardziej wyrazistych cechach myślenia niż Barbara Skarga. W pisarstwie Kołakowskiego Michalski dostrzega trzy główne cechy myślenia: „dążenie do syntezy, myślenie analogiami oraz skłonność do budowania skrajnych opozycyjnych alternatyw”, co *de facto* uwarunkowane było postawą historyka idei, niejako przyglądającego się „z boku”. W przypadku Tischnera autor wyszczególnia przede wszystkim tendencję do odwoływania się do innych filozofów, mnogość cytatów, którymi m.in. ilustrował swoje tezy, stanowiące autorytatywną podporę

jego wniosków. Przy tym obok metody fenomenologicznej stosował także koło hermeneutyczne, które stwarzało „dialogiczny kontakt z myślą innego człowieka” (s. 70). Odnośnie do Skargi autor zwraca uwagę głównie na jej skłonności do polemiki.

„Drogi myśli”, w rzeczy samej, są składowymi wielu innych elementów, do których Michalski zalicza: przemieszczenie doświadczenia w dyskurs czy stosunek filozofa do literatury. Sprawa doświadczenia wydaje się doniosła, gdyż autor zwraca uwagę, iż „pisanie jest formą oddziaływania, formą kształtowania przyszłości [...], doświadczenie otwiera doświadczanego na przyszłe doświadczenia” (s. 106). Toteż zadaniem filozofa – pisarza jest nadawanie kształtu przyszłości poprzez dzielenie się własnym doświadczeniem, własną wiedzą. W tej kwestii łagrowe doświadczenia Skargi stają się dla Michalskiego idealnym przykładem przemiany doświadczenia w dyskurs, przykładem autonomiczności tekstu w stosunku do autora (s. 115).

Analizy autora pozwalają zauważyć powiązanie filozofii z literaturą, szczególnie wykorzystywanie literatury w funkcji ilustracyjnej, bądź odnajdywanie w niej nowych filozoficznych intuicji. Filozofowie utożsamiali się z niektórymi literackimi cytatami, zaś „powtarzalność utwierdza zarazem podmiotowość autora” (s. 118). Michalski zwraca uwagę, iż w pisarstwie filozofów znaczącą rolę odgry-

wają inne utwory literackie. Tischner często czerpał z Norwida, *Fausta* Goethego czy *Zbrodni i kary* Dostojewskiego. Charakterystyczne zaś dla Kołakowskiego było nawiązywanie do innych utworów poprzez własną interpretację, specyficzne „czytanie” tych tekstów. W czytaniach tych filozof stosował częstokroć ironię, parodię, archaizacja składni, Skarga natomiast odznaczała się dużą wrażliwością językową, „przy czym chodzi tu o zwracanie uwagi innych czytanych przez nich autorów”. Jednocześnie Skarga miała „świadomość ograniczeń języka” (s. 121). Jak można mniemać, związki filozofów z literaturą są jednym z przejawów wielkości filozofów, „wielkość filozofów wiąże się z umiejętnością zachowania dystansu wobec własnej dziedziny i zdolnością do wyjścia poza wąskie specjalistyczne ramy” (s. 155). Taka postawa filozofów jest chwalona i podziwiana przez autora, tym samym uwydatnia on naturalność otwarcia umysłu filozoficznego, jego szerokie horyzonty, a także uniwersalność refleksji filozoficznej, która potrafi zakotwiczyć się i dryfować w każdej dziedzinie.

Wartość filozoficznego pisarstwa określają odbiorcy, ich intelektualna gotowość do zmierzenia się z refleksją niecodzienną i niebanalną. Dlatego też, co Michalski podkreśla, tak szerokie jest spektrum stosowanych przez Tischnera, Skargę czy Kołakowskiego sposobów zwracania się do czytelnika. Mnogość tych zabiegów wskazuje na

elementarne znaczenie kontaktu pisarza z odbiorcą, z czytelnikiem. Tym samym pisarz – filozof stosuje różne techniki komunikacyjne: mowę zależną, ironię, elementy komiczne, konstruowanie figur rozmówców czy też „my” ogólnego. Wszelkie elementy komunikacyjne mają być nośnikami relacji, mają ją budować, przemóc bierność czytelnika i postawić go na poziomie aktywnego uczestnika, współtwórcy tekstu.

Całość rozważań Michalskiego zmierza, jak już pisałam wcześniej, do poznania piszącego, do zrozumienia go, do odnalezienia w jego postawie literackiej jakiejś prawdy ogólnej, a może właściwie części własnej indywidualnej prawdy. Pisarz jest jak obraz, który składa się z wielu elementów, wielu barw, odcieni, emocji. Tak jak wiele jest indywidualnych interpretacji obrazu, tak wiele jest interpretacji tekstów. Ewolucja egzystencjalno-myślowa filozofa staje się tedy kuźnią innowacyjnych interpretacji, staje się swoistym źródłem w źródle. Za każdym z tych dzieł kryje się jednak jednostkowy człowiek, który w swoim dziele daje upust własnej osobowości, własnym przeżyciom, własnym emocjom. Specjaliści mogą ten sposób wyrażania nazwać stylem, jednak mówiąc prościej, jest to sposób bycia sobą w pełni. Naturą człowieka jest relacja, toteż tworzenie dzieła wyrasta również na jej fundamencie. Bezsprzecznie na tym tle filozof jest literackim artystą, magikiem,

którego osobowość spowita jest jakąś aurą tajemniczości, zaskakująca nieprzewidywalnym słowem, zwrotem czy działaniem. Dlatego piarstwo filozoficzne przyciąga nie tylko ludzi najbardziej ciekawych świata, ale szczególnie poszukujących w nim sensu. Jak sam autor przyznaje „wielka wartość piarstwa tych filozofów polega po prostu – jeśli to sformułowanie jest stosowne – na wielogłowości, różnorodności, niejednoznaczności. Tym więc, co czyni filozofię przystępną, otwartą na odbiorców, jest to, co przekracza jej ramy jako akademickiego dyskursu” (s. 254).

Zdaniem autora niewybaczalnym błędem byłoby nie wykorzystać tęt-

niącego życiem potencjału zarówno filozoficznego, jak i literackiego, obecnego w dziełach Skargi, Tischnera czy Kołakowskiego. Książka przekonuje autentyzmem; skrupulatnym i precyzyjnym omówieniem zagadnienia, świadczącym o ukrytej w nim wartości. Wielość analizowanych tekstów, ich klasyfikacja i opis świadczą o sporej pracy włożonej w przedstawienie tematu. Wszystkie te elementy sprawiają, że książka powinna być odbierana jako konkretna, zwarta całość. Cytowane przez ze mnie wcześniej końcowe słowa autora na tle całej pracy (jest to cel zamierzony lub nie) wydają się wstępem do myślowej przygody, literacką zachętą do filozofowania.

STEFAN KONSTAŃCZAK

Recenzja

Ryszard Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013, stron 254. ISBN 978-83-61231-52-3

Upamiętnieniu dorobku Władysława Tatarkiewicza poświęcono dotąd już wiele pozycji biograficznych, a z jego ciągle wznawianych książek uczą się kolejne pokolenia młodych adeptów nauk humanistycznych. Równolegle trwają także dyskusje na temat ewentualnej przynależności ideowej, czy może raczej tylko metodologicznej autora *Historii estetyki* do filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej. Wśród licznych prac aspirujących do prezentacji całości bądź tylko niektórych aspektów warsztatu naukowego tego filozofa nie brak także publikacji starających się zrekonstruować jego poglądy aksjologiczne. Publikacja Ryszarda Wiśniewskiego poświęcona aksjologii Tatarkiewicza może zatem wydawać się tylko kolejnym opracowaniem na ten temat. Prezentuje ona jednak odmienne ujęcie, bo jakby na przekór toczonym dyskusjom filozof ten został przedstawiony jako klasyczny myśliciel, który ostatecznie nie wzorował się ani na Twar-

dowskim, ani na neokantystach, ale przede wszystkim na samym Arystotelesie.

Już we wprowadzeniu do swej książki autor zapoznaje czytelnika z okolicznościami jej powstania, co w pewnym stopniu tłumaczy takie, a nie inne ujęcie dorobku Tatarkiewicza. Publikacja bowiem jest klasyczną rozprawą naukową, która nie stawia sobie za cel prezentacji wszystkich dokonań tego filozofa, ale – choć koncentruje się tylko na jednym aspekcie jego twórczości – charakteryzuje także metodologię Tatarkiewiczowską. Jej podobieństwo do tej stosowanej w szkole lwowsko-warszawskiej w świetle lektury okazuje się jednak nieprzypadkowe. Należałoby raczej powiedzieć, że to przedstawiciele tej szkoły na tyle wzorowali się na Arystotelesie, że dla tego historyka filozofii i estetyki lwowski uniwersytet był się naturalnym miejscem dla doskonalenia kwalifikacji naukowych.

Cóż zatem miało wedle autora charakteryzować Tatarkiewiczowski warsztat filozoficzny? Odpowiedź okazuje się nieskomplikowana – określa go kategoria „ładu”. Wydaje się ona pojemna i niesprecyzowana, ale dobrze charakteryzuje cały dorobek tego filozofa. Nie wymagał on bowiem od siebie ani od innych doskonałości, ale pewnego porządku i jasności w pisaniu naukowym. Ten ład dostrzegał zwłaszcza w języku, w stosowanych słowach. Z tej racji przytoczony w książce ośmiopunktowy zestaw zasad naukowych (s. 18–19), którymi według Stanisława Borzyna miał kierować się autor *Historii estetyki*, wydaje się nieco zbyt obszerny.

Kluczowe znaczenie dla całej książki ma aksjologia, którą wypracował na własny użytek Tatarkiewicz. Z lektury dowiadujemy się, że podobnie jak Henryk Elzenberg traktował świat wartości estetycznych i moralnych jako pewną dopełniającą się jedność. Z przytoczonego fragmentu listu adresowanego do autora książki nie uważał za niedorzeczną możliwość opublikowania przez siebie podręcznika z historii etyki. Nic zatem dziwnego, że uważał, iż kluczowym zagadnieniem dla całej aksjologii nie jest status ontologiczny wartości, ale znalezienie odpowiedzi na dwa zdroworozsądkowe pytania: „co to jest wartość? i – jakie są wartości?” (s. 22). Autor po takiej konstatacji wprowadza pojęcie metaaksjologii, czyli dyscypliny, w której rozważaniom nad

istotą wartości towarzyszyłyby także badania nad ich systematyzacją. Zatem obok aksjologii ogólnej dałoby się wyróżnić także aksjologie szczegółowe, i takie właśnie ujęcie dostrzega w pracach Tatarkiewicza.

Autor funduje czytelnikom także dość pobieżną podróż po dziejach aksjologii, w tym także w Polsce. Interesujący jest tu fakt, że jej początków w rodzimej filozofii upatruje dopiero właśnie w rozprawie habilitacyjnej Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra*. W książce została zrekonstruowana metodologia oraz problematyka aksjologii wypracowana przez tego filozofa w jego pracach poświęconych zagadnieniom etycznym i estetycznym. Autor pokusił się także o wyszczególnienie zasadniczych problemów tej aksjologii (s. 46). Dalej zaś dokonał jej swoistej konfrontacji z dotychczasowymi osiągnięciami innych filozofów specjalizujących się w problematyce wartości. Najwięcej miejsca poświęca przy tym rozważaniom na temat bezwzględności oraz obiektywności dobra i zła, co staje się zrozumiałe w świetle treści pracy habilitacyjnej Tatarkiewicza. Warto zatrzymać się nad wyjaśnieniami na temat źródeł rozbieżności pomiędzy ludzkimi sądami moralnymi a przejawianymi zachowaniami. W świetle przedstawionej interpretacji to, co uchodzi za relatywizm etyczny, dałoby się stosunkowo łatwo wyjaśnić.

Sygnalizowane przez autora otwarcie przez rozprawę habilitacyjną Ta-

tarkiewiczza dyskusji metaetycznej w Polsce znajduje także potwierdzenie w treściach książki. Uwagi na temat dyrektywizmu łatwo można odnieść do preskrytywizmu Richarda Marvina Hare'a, a rozważania nad emotywizmem czy intuicjonizmem pomimo upływu czasu nadal zachowują swą aktualność. Taką samą aktualność zachowały rozważania nad relacjami pomiędzy aksjologią a ontologią. „Dobro jest dobrem samo przez się” (s. 117) – to nie tylko deklaracja Tatariewiczza, ale i przemyślane stanowisko ontologiczne. Należy przy tym zauważyć, że Ryszard Wiśniewski nie zadowala się ogólnikami ani narzucającymi się konkluzjami, ale prowadzi zmuśną rekonstrukcję poglądów aksjologicznych autora *Historii estetyki*. Takie dogłębne analizy zmuszają czytelnika do rewizji, a niekiedy nawet przewartościowania własnych przekonań w tym zakresie.

Analizy autora na temat „porządku dóbr” rozważanego przez Tatariewiczza jasno wykazują, że podobnie jak inni filozofowie zmagali się on z odwiecznymi zagadnieniami aksjologii dotyczącymi struktury i hierarchii wartości. Nie może zatem zaskakiwać zdroworozsądkowy ich podział na trzy kategorie: wartości ludzkie, właściwe rzeczom oraz pośrednie. W oparciu o przeprowadzone przez autora analizy można zauważyć, że aksjologia Tatariewiczza ukształtowała się jakby na pograniczu neokantyzmu i brytyjskiej filozofii analitycznej. Miało to zapewne niemały wpływ na sygnalizowane

we wprowadzeniu problemy z przypisaniem autorowi określonej orientacji filozoficznej. Niemniej jednak przy rozważaniach na temat możliwości hierarchizowania wartości autor *Historii estetyki* chętnie odwoływał się także do Pascala, starając się wykazać wyższość porządku ducha nad porządkiem ciała oraz nadrzędności porządku miłości. Doprowadziło to ostatecznie do aprobaty istnienia dobra najwyższego, wedle którego taka hierarchia dóbr jest w ogóle możliwa do sformułowania. Właśnie dlatego „hierarchia wartości jest obiektywna, ale nie absolutna” (s. 142).

O ile na pierwszą część książki złożyły się, najogólniej ujmując, rozważania nad teorią dobra, czyli etyka ogólna, o tyle drugą część stanowi prezentacja etyki szczegółowej, czyli teorii działania nakierowanego na osiągnięcie dobra. W tej części ujawnia się rys utylitarystyczny etyki szczegółowej, gdyż czynem słusznym dla Tatariewiczza był ten, który wraz ze swymi wszystkimi skutkami był w danej sytuacji najlepszym (s. 151). Musiał zarazem stwarzać jak najwięcej dobra oraz przysparzać jak najmniej zła. Ryszard Wiśniewski przedstawia także nader interesującą typologię sądów, jakie wynikają z sądów o wartościach oraz pokusił się o graficzne zestawienie konsekwencji tych sądów, czyli sklasyfikował ludzkie czyny. W konkluzji rekonstrukcji i analizy koncepcji czynu słusznego Tatariewiczza autor trafnie zauwa-

za, że była ona chronologicznie najwcześniejszą formą etyki niezależnej sformułowanej w obrębie filozofii polskiej.

Przedostatni rozdział książki obejmuje rozważania dotyczące szczęścia, ale ujmowanego z perspektywy dobra. Autor przedstawia tu szczególnie biotechnikę Tatarkiewicza, której wyrazem są nakazy i zakazy kierowane do pragnących szczęścia. Własne szczęście w tym kontekście warunkowane byłoby jednak przez zapewnienie takiej możliwości także innym. Szczęście staje się wówczas wartością moralną. Całą publikację domykają rozważania z pogranicza etyki i estetyki – wszak aksjologia obejmuje również wartości estetyczne, a ich odczuwanie w przeżyciu estetycznym wykazuje wyraźne podobieństwo z doznaniem związanymi z wartościami moralnymi. Niemniej jednak autor nie kontynuuje tego wątku, ograniczając się do omówienia teorii wartości estetycznych sformułowanej przez Władysława Tatarkiewicza.

Lektura książki nie jest zadaniem łatwym, gdyż wymaga od czytelnika nie tylko pewnej znajomości historii filozofii, ale także orientacji w problematyce aksjologii. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że autor, omawiając w każdym z rozdziałów genezę i zasadnicze tezy poglądów Tatarkiewicza dotyczących określonych zagadnień, umożliwia przyswojenie treści nawet czytelnikom niezorientowanym w tych zagadnieniach. Jest to jednak złudzenie, ponieważ mamy do czynienia z opracowaniem bardzo erudycyjnym, które wymaga od czytelnika nie małych kompetencji filozoficznych. Z lektury wynika także, że obawa autora wyrażona we wprowadzeniu, iż z racji czasu dzielącego zredagowanie publikacji od jej wydrukowania mogło dojść do pewnej dezaktualizacji jej treści, została sformułowana nieco na wyrost. Książka pomimo upływu czasu nie straciła na wartości i aktualności. Dla historyków polskiej filozofii jest to bardzo cenna pozycja.

Contents

Introduction	5
In the circle of Poznań methodological school	
Maurycy Zajęcki	
Essentialist assumptions of idealising concept of science	11
Krzysztof Kiedrowski	
From the history of Poznań methodological school. Tadeusz Batoga's critic of specification	23
Krzysztof Brzechczyn	
Dimension linked with civilisation in non-Marxists historical materialism. Recapitulation of the former views and attempt of their development	43
Mieszko Ciesielski	
A non-Christian model of man. On Leszek Nowak's anthropology	55
In the circle of philosophy inspired by Christianity	
Kazimierz M. Wolsza	
A discussion about kinetic argumentation for God's existence in Polich neo-Thomistic literature	75
Alfred Marek Wierzbicki	
Personalistic horizon of ethics.....	111
Dariusz Łukasiewicz	
Metaphysics of time and cosmology and God's activity in the Universe in Michał Heller's views	123

In the circle of natural philosophy and philosophy of science

Paweł Polak

August Witkowski's philosophical path towards relativistic physics 137

Krzysztof Śleziński

An importance of the causality category in the view of reality perceived by
Czesław Białobrzęski's 159

Aleksandra Bulaczek

Stefan Zachariasz Pawlicki as an Initiator of the Reception of Darwinism
in Poland 179

Aleksandra Bulaczek, Stefan Konstańczak

Philosophers' archaeological dispute 193

In the circle of the Slavic philosophy

Andrzej Wawrzynowicz

Libelt's idea of transition to the Slavic philosophy 219

Erika Lalíková

The impact of Polish Messianics on the Slav philosophy 227

In the circle of culture philosophy

Anna Dziedzic

Maurycy Straszewski and Friedrich Nietzsche 241

Maciej Woźniczka

Between popularisation of European philosophical culture and concept of
philosophical education – Stanisław Brzozowski 257

Leszek Łysień

Stefan Brzozowski's catholic fascination 274

Reviews

Wanda Pilch 289

Stefan Konstańczak 295

Karolina Fornal 301

Stefan Konstańczak 309

Spis treści

Kazimierz M. Wolsza	
Wprowadzenie.....	5
w kręgu poznańskiej szkoły metodologicznej	
Maurycy Zajęcki	
Założenia esencjalistyczne idealizacyjnej koncepcji nauki	11
Krzysztof Kiedrowski	
Z dziejów poznańskiej szkoły metodologicznej. Tadeusza Batoga krytyka konkretyzacji.....	23
Krzysztof Brzechczyn	
Wymiar cywilizacyjny nie-Marksowskiego materializmu historycznego. Rekapitulacja dotychczasowych ujęć i próba rozwinięcia	43
Mieszko Ciesielski	
Nie-Ewangeliczny model człowieka. O antropologii Leszka Nowaka	55
w kręgu filozofii o inspiracji chrześcijańskiej	
ks. Kazimierz M. Wolsza	
Dyskusja o argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga w polskiej literaturze neotomistycznej (1949–1968).....	75
ks. Alfred Marek Wierzbicki	
Personalistyczny horyzont etyki	111
Dariusz Łukasiewicz	
Metafizyka czasu a kosmologia i Boże działanie we wszechświecie w myśli Michała Hellera.....	123

w kręgu filozofii przyrody i filozofii nauki

Paweł Polak

Augusta Witkowskiego filozoficzna droga do fizyki relatywistycznej 137

Krzysztof Śleziński

Znaczenie kategorii przyczynowości w rozumieniu rzeczywistości
u Czesława Białobrzeskiego 159

Aleksandra Bulaczek

Stefan Zachariasz Pawlicki jako inicjator recepcji darwinizmu w Polsce 179

Aleksandra Bulaczek, Stefan Konstańczak

Filozofów spór archeologiczny 193

w kręgu filozofii słowiańskiej

Andrzej Wawrzynowicz

Libelta idea przejścia do filozofii słowiańskiej 219

Erika Lalíková

Wpływ mesjanistów polskich na filozofię słowacką 227

w kręgu filozofii kultury

Anna Dziedzic

Maurycy Straszewski a Fryderyk Nietzsche 241

Maciej Woźniczka

Między popularyzacją europejskiej kultury filozoficznej a koncepcją
kształcenia filozoficznego – Stanisław Brzozowski 257

ks. Leszek Łysień

Fascynacje katolickie Stanisława Brzozowskiego 275

recenzje

Wanda Pilch

Roman Darowski, *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej
w XIX wieku* 289

Stefan Konstańczak

Mit, historia, kultura 295

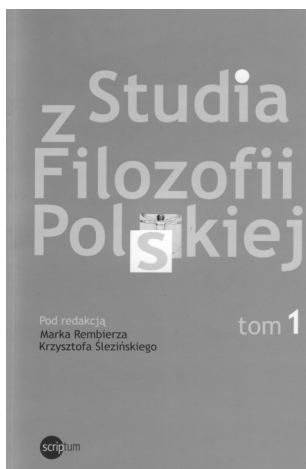
Karolina Fornal

Maciej Michalski, *Filozof jako pisarz. Kołakowski – Skarga – Tischner* 301

Stefan Konstańczak

Ryszard Wiśniewski, *Dobro: moralność, szczęście i piękno* 305

W poprzednich tomach

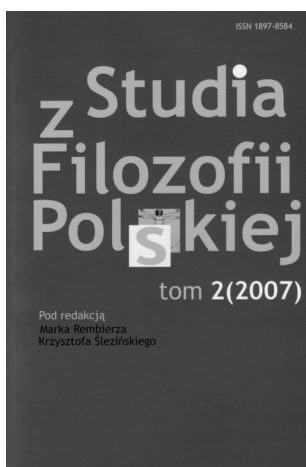


„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 1(2006)

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-Czakoń, Bartłomiej Świątczak, Krzysztof Wieczorek, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Lucjan Wroński, Wiesław Wójcik, Waldemar Zaręba, Wojciech Zieliński

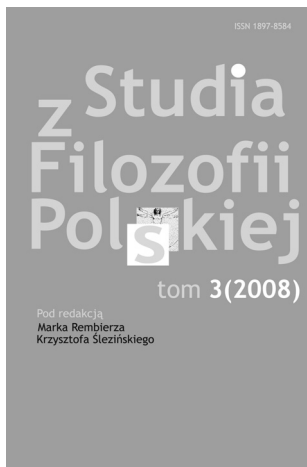


„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 2(2007)

tematy tomu:
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i neotomizmu
w kręgu fenomenologii Romana Ingardena
w kręgu badań historycznofilozoficznych Stanisława Czajkowskiego
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu antropologii i filozofii kultury
w kręgu dydaktyki filozofii
archiwum
warsztaty i debiuty

autorzy tomu:

Aleksander Bańka, Dariusz Barbaszyński, Imelda Chłodna, Leszek Gawor, Marek Grygorowicz, Magdalena Hoły, Adam Jonkisz, Maria Jonczyk-Rosół, Ryszard Kleszcz, Waldemar Kmiecikowski, Leon Koj, Leszek Łysień, Janusz Mączka, Marek Rembierz, Krzysztof Stachewicz, Jan Skoczyński, Krzysztof Śleziński, Tomasz Śliwiński, Wiesław Walentukiewicz, Kazimierz Wolsza, Maciej Woźniczka, Wojciech Zieliński



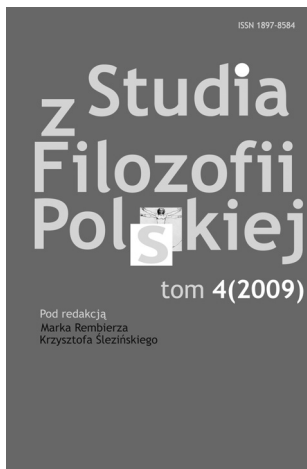
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 3(2008)

tematy tomu:

w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu neoscholastyki i noetomizmu
w kręgu fenomenologii
w kręgu historiografii i filozofii
w kręgu nauczania filozofii
w kręgu teorii poznania i filozofii nauki
w kręgu myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza
warsztaty i debiuty
archiwum
recenzje

autorzy tomu:

Krzysztof Abriszewski, Anna Brożek, Maciej Dombrowski, Anna Drabarek, Piotr Drużny, Anna Dziedzic, Jacek Jadacki, Adam Jonkisz, Leon Koj Dominik Kowalski, Waldemar Kmiecikowski, Tomasz Kubalica, Leszek Łysień, Janusz Maciaszek, Wojciech Morszczyński, Tomasz Mróz, Kamil Sokolowski, Krzysztof Śleziński, Andrzej Tarnopolski, Mirosław Tyl, Zbigniew Wolak, Kazimierz Wolsza, Stefan Zabieglik



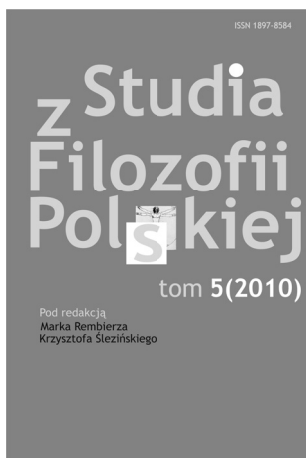
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 4(2009)

tematy tomu:

w kręgu filozofii Kazimierza Twardowskiego
w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej
w kręgu fenomenologii
w kręgu filozofii Wincentego Lutosławskiego
w kręgu polskich interpretacji Platona
w kręgu filozofii prawa
w kręgu filozofii cywilizacji i filozofii kultury
w kręgu estetyki

autorzy tomu:

Anna Brożek, Sonia Bukowska, Tadeusz Ciecierski, Aleksander Ćuk, Rafał Charzyński, Piotr Drużny, Piotr Gutowski, Stepan Ivanyk, Stanisław Janecek, Agnieszka Jarmuła, Adam Jonkisz, Andrzej Kasperek, Waldemar Kmiecikowski, Stefan Konstańczak, Tomasz Mróz, Adam Olech, Ewa Olszówka, Bogumiła Szczepaniak, Grażyna Szumera, Krzysztof Śleziński, Halina Šimo, Kazimierz Twardowski, Jan Woleński



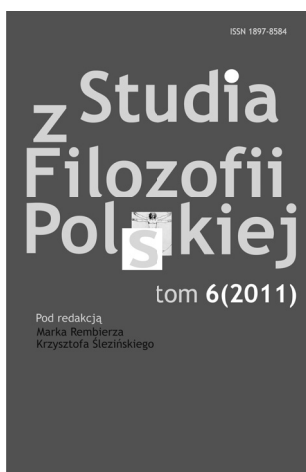
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 5(2010)

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



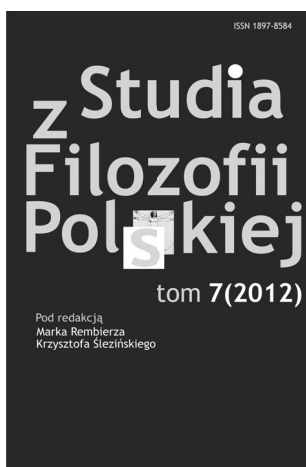
„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 6(2011)

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 Wesolowska, Aleksandra Bulaczek, Rafał Charzyński, Waław Front, Tomasz Mróz, Leszek Łysień, Andrzej Kasperek, Błażej Fajki, Sławomir Strzelecki, Karolina Fornal, Łukasz Moniuszko



„Studia z Filozofii Polskiej”, tom 7(2012)

tematy tomu:

w kręgu myśli Józefa Hoene-Wrońskiego
w kręgu aksjologii
w kręgu filozofii prawa
w kręgu myśli Józefa Tischnera
w kręgu analiz historycznofilozoficznych
warsztaty i debiuty
recenzje

autorzy tomu:

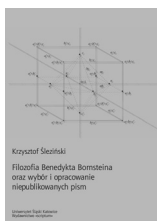
Dariusz Kubok, Andrzej Wawrzynowicz, Krzysztof Śleziński, Wiesław Wójcik, Stefan Konstańczak, Agnieszka Smolicka, Tomasz Knapik, Magdalena Płotka, Halina Šimo, Łukasz Moniuszko, Agnieszka Wesołowska, Karolina Fornal, Tomasz Mróz, Zbigniew Wolak, Leszek Łysiń, Piotr Gugala, Bartłomiej Żywczak, Aleksandra Bulaczek, Lidia Obojska, Łukasz Moniuszko



Polecamy także:

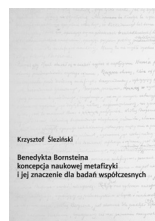
W stronę filozofii autorskiej.
Koloquia filozoficzne

Filozofia autorska: propozycje.
Koloquia filozoficzne II



Krzysztof Śleziński,
Filozofia Benedykta Bornsteina oraz wybór
i opracowanie niepublikowanych pism

Krzysztof Śleziński,
Benedykta Bornsteina koncepcja naukowej metafizyki 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