

L U M E N
POLONIAE
Nr 1/2007

L U M E N
POLONIAE
Nr 1/2007

Warszawa 2007

Lumen Poloniae nr 1/2007

Rada naukowa:

Bp. Bronisław Dembowski – Honorowy Przewodniczący Rady Naukowej
Leon Gumański – Honorowy Przewodniczący Rady Naukowej
Stanisław Jedynak – Przewodniczący Rady Naukowej
Henryk Piliś – Zastępca Przewodniczącego Rady Naukowej

Artur Andrzejuk, Bronisław Burlikowski, Roman Darowski SJ, Mieczysław Lubański,
Mirosław A. Michalski, Stefan Konstańczak, Ewa Starzyńska-Kościuszko, Janusz Kuczyński,
Eulalia Sajdak-Michnowska, Ryszard Palacz, Wojciech Rechlewicz,
Lucyna Wiśniewska-Rutkowska, Wojciech Słomski, Barbara Szotek,
Bogumiła Truchlińska, Iwo Zieliński, Jan Zubelewicz,

Zespół redakcyjny:

Bronisław Bulikowski – Redaktor Naczelny
Wojciech Słomski – Zastępca Redaktora Naczelnego
Marcin Staniewski – Sekretarz Redakcji

Opracowanie graficzne, skład i łamanie:

Adam Polkowski
apolkowski@vp.pl

Printed in Poland

© Copyright by Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania
w Warszawie

Żaden fragment tej publikacji nie może być reprodukowany, umieszczany w systemach przechowywania informacji lub przekazywany w jakiegokolwiek formie – elektronicznej, mechanicznej, fotokopii czy innych reprodukcji – bez zgody posiadacza praw autorskich

Wydawnictwo:

Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie,
Warszawa 2007

www.lumen-poloniae.vizja.pl; lumenpoloniae@vizja.pl

ISSN 1897- 9742

Spis treści

Spis treści	5
Stanisław Jedynek	7
Słowo wstępne do Czytelników	
Wojciech Słomski.....	11
Jakiej filozofii potrzebują Polacy?	
What Kind of Philosophy Do the Poles Need?	
Henryk Skolimowski	35
Jak kształtowała się moja filozofia techniki	
My road to the philosophy of technology	
Bogumiła Truchlińska	43
Polska filozofia kultury dwudziestolecia międzywojennego.	
Główne problemy i kontrowersje	
Polish philosophy of culture in interwar period.	
The main problems and controversies	
Artur Andrzejuk	55
Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce (1946 – 2000)	
Situation of thomistic moral philosophy in Poland (1946-2000)	
Stefan Konstańczak	67
Narodziny polskiej myśli estetycznej w XIX wieku	
The birth of Polish aesthetics in XIX century	
Mirosław A. Michalski.....	83
Karola Libelta mesjanistyczna wizja filozofii narodowej	
Karol Libelt's Messianic Vision of National Philosophy	
Leszek Kopciuch	93
Dobra, których nie trzeba wybierać (uwagi do artykułu Wł. Tatarkiewicza)	
The goods which do not need to be chosen (Notes on Wł. Tatarkiewicz's paper)	
Dariusz Pater	101
Maciej Kazimierz Sarbiewski – The outline to the portrait of a literary man and a philosopher	
Remigiusz Król.....	109
Istota świadomości osobowej w ujęciu Karola Wojtyły	
The essence of personal consciousness as presented by Karol Wojtyła	
Wojciech Słomski.....	124
Tadeusz Gadacz, <i>O umiejętności życia</i>, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, 248 s.	

Stefan Konstańczak	128
Józef Kwapiszewski, <i>Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu</i>, Wydawnictwo WSP w Słupsku, Słupsk 1998, 227 s.	
Wiesław Bożejewicz	133
Kazimierz Szewczyk, <i>Dobro, zło i medycyna – filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej</i>, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Łódź 2001, 358 s.	
Stefan Konstańczak	136
Ekologiczny wymiar ludzkiej odpowiedzialności <i>Ekologia a procesy transformacji. Materiały na V Olsztyńskie Sympozjum Ekologiczne</i>, pod red. Jana Dębowskiego, WSP Olsztyn 1999, 206 s.	

Stanisław Jedynak

SŁOWO WSTĘPNE DO CZYTELNIKÓW

Szanowni Czytelnicy!

Trzymacie w ręku pierwszy zeszyt nowego czasopisma: *Lumen Poloniae*. Czasopismo to poświęcone jest problematyce polskiej filozofii i myśli społecznej. Czasopisma takiego, obejmującego nawet w zarysie, tę problematykę jeszcze nie było. Wydaje się, że obecnie, u schyłku pierwszego dziesięciolecia XXI wieku takie pismo ma szansę zintegrowania wokół siebie badaczy zajmujących się problematyką filozofii i myśli społecznej w Polsce. W czasie minionych dziesięcioleci zrobiono sporo jeśli idzie o badania nad filozofią w Polsce. Ukazały się mniej lub bardziej obszerne podręczniki tej dziedziny, także cenne słowniki, a wreszcie rzetelne wybory tekstów, zwłaszcza w serii 700 lat filozofii i myśli społecznej w Polsce.

Ukazało się wiele monografii o poszczególnych okresach czy filozofach. Te wszystkie prace stanowią istotny wkład w rozwój badań nie tylko nad filozofią i myślą społeczną, lecz także nad kulturą narodową w ogóle.

Każdy badacz historii filozofii polskiej oraz myśli społecznej ma jednak świadomość licznych luk w publikowanych materiałach. Wiele problemów jeszcze nie podjęto, niektóre okresy rozwoju polskiej filozofii i myśli społecznej są słabo opracowane. Nie ma też nawet dobrego rozeznania w stanie polskiej filozofii ubiegłego sześćdziesięciolecia.

Czasopismo *Lumen Poloniae* stawia sobie za zadanie także stopniowo wypełnianie tych luk poprzez liczne studia oraz materiały bio-bibliograficzne.

Istotną rolę będą też odgrywały recenzje i noty z książek dotyczących filozofii polskiej.

Pożyteczna będzie wreszcie kronika informująca o życiu filozoficznym w Polsce: o badaniach w poszczególnych ośrodkach, o konferencjach, o pracach doktorskich i habilitacyjnych (o filozofii i myśli społecznej w Polsce) itd.

Lumen Poloniae gromadząc i integrując środowisko filozoficzne, zajmujące się filozofią i myślą społeczną w Polsce wypełni, jak mamy nadzieję, nie tylko lukę w naszym czasopiśmiennictwie filozoficznym ale publikowane tu teksty będą przydatne w dydaktyce filozoficznej czy w ogóle humanistycznej. Pismo będzie też, jak sądzimy, interesujące dla wszystkich zainteresowanych różnymi aspektami kultury narodowej, bo filozofia i myśl społeczna to przecież istotne jej współelementy.

Dzisiaj, gdy nie ma już przeszkód cenzuralnych, można swobodnie i rzetelnie badać i popularyzować całą filozofię i myśl społeczną w Polsce. Można sięgnąć po teksty

myślicieli mniej popularnych, a przecież interesujących i przypomnieć je w opracowaniach czy w publikacjach materiałowych. Wiele tekstów jest jeszcze trudno dostępnych – drukowanych w rzadkich czasopismach czy na emigracji. Wszystko to może być przedmiotem uwagi na łamach *Lumen Poloniae*.

Redakcja czasopisma zaprasza do współpracy wszystkie osoby, które prowadzą badania w dziedzinie filozofii i myśli społecznej w Polsce. Wierzymy, że nasz wspólny wysiłek okaże się przydatny w dziele popularyzowania filozofii polskiej (także na świecie – w materiałach drukowanych w języku angielskim).

Stanisław Jedynak
Przewodniczący Rady Naukowej
Lumen Poloniae

Dear Readers,

You hold in your hands the first edition of a new periodical: *Lumen Poloniae*. This periodical is dedicated to problems of Polish philosophy and social thought. It has not been such a periodical covering, even in the outline, these issues yet. It seems that at present at the decline of the first decade of the 21st century such a magazine has a chance to consolidate around itself interesting scholars dealing with problems of philosophy and social thought in Poland. It was done a lot during past decades concerning research on philosophy in Poland. More or less spacious textbooks have appeared concerning this field, also valuable dictionaries, and finally solid selections of texts, especially in the series entitled 700 years of philosophy and social thought in Poland.

Many monographs about individual periods or philosophers have appeared. All these works constitute the essential contribution to development of research not only on philosophy and social thought, but also on national culture generally.

However, every scholar of history of Polish philosophy and social thought is conscious of numerous gaps in published materials. Many problems have not been undertaken yet, and some periods of development of Polish philosophy and social thought are elaborated poorly. There is not also even a good insight into the condition of Polish philosophy of 1960s.

The periodical *Lumen Poloniae* has also a task of filling gradually these gaps through numerous studies and bio-bibliographic materials.

Reviews and notes from books concerning Polish philosophy will also play the essential role.

Finally, the chronicle informing about a philosophical life in Poland will be useful i.e. about research carried out in the individual centres, conferences, and both doctoral and post-doctoral dissertations (about philosophy and social thought in Poland) etc.

Lumen Poloniae accumulating and integrating the philosophical milieu dealing with philosophy and social thought in Poland will fill, as we hope, not only gap in our philosophical periodical press but published here texts will be useful in philosophical or humanistic didactics generally. The magazine also will be, as we think, interesting for all interested in the various aspects of national culture, because philosophy and social thought are its essential co-elements.

Today, when there are not any censorship obstacles yet, one can freely and honestly study and popularize the whole philosophy and social thought in Poland. One can refer to the texts of less popular but interesting thinkers, and remind of them in studies or material publications. Many texts are still available with difficulty – printed in rare periodicals or in emigration. All this can be the object of an attention in the columns of *Lumen Poloniae*.

The editorial staff of the periodical invites to co-operation all persons who carry out research in the field of philosophy and social thought in Poland. We believe that our common effort will turn out useful in the work of popularizing Polish philosophy (also in the world - in materials printed in English).

Stanisław Jedynek
Chairman of Scientific Council
Lumen Poloniae

Wojciech Słomski

Jakiej filozofii potrzebują Polacy?

What Kind of Philosophy Do the Poles Need?

Odpowiedzi na pytanie o filozofie polską jest wiele, jednak w niniejszym tekście przyjmuję następującą: filozofia polska jest to każda refleksja filozoficzna uprawiana przez polskich filozofów, która zaspokaja określone potrzeby Polaków. Aby więc odpowiedzieć na pytanie, co jest czy też co powinno być filozofią polską, należy wskazać owe potrzeby, którym filozofia ta mogłaby wychodzić naprzeciw. Zanim jednak podejmiemy próbę odpowiedzi na pytanie o potrzeby, powinniśmy zwrócić uwagę, że pytanie to nie jest dość wieloznaczne za sprawą wieloznaczności wszystkich trzech występujących w nim pojęć. Stosunkowo najmniej problemów wydaje się nastęrczać pojęcie *filozofia*, które na użytek niniejszej pracy należy rozumieć po prostu jako działalność uprawianą przez zawodowych filozofów (lub też, co na jedno wychodzi, jako określony zbiór tekstów). Pytając zatem, jakiej filozofii potrzebują Polacy, pytamy tym samym o to, czym powinni zająć się filozofowie, aby owe potrzeby Polaków zaspokoić.

Bardziej wieloznaczne wydaje się pojęcie *Polacy*. Czy mówiąc o Polakach mamy na myśli naród, społeczeństwo, elity intelektualne, polityków i urzędników różnych szczebli czy też jeszcze coś innego. Polska nadal podlega przemianom związanym z transformacją, a wraz z systemem politycznym i gospodarczym zmienia się świadomość społeczna. Czy w takim razie filozofia powinna zająć się aktualnymi potrzebami Polaków tu i teraz, czy też raczej przewidywać te potrzeby za lat kilkadziesiąt, a może starać się je kształtować i wytwarzać zgodnie z określoną teorią filozoficzną? Jest też oczywiście, że Polacy nie są monolitem, lecz stanowią zbiór złożony z wielu podzbiorów, różniących się pod względem najrozmaitszych cech, ideałów, celów i potrzeb, i nie sposób

zasadnie twierdzić, że możliwe jest wypracowanie jakiejś w miarę jednolitej filozofii, która owym różnorodnym celom i potrzebom potrafiłaby sprostać¹.

Zanim pokusimy się o sformułowanie propozycji dotyczącej owej *oczekiwanej* przez Polaków filozofii, powinniśmy zastanowić się również, co w odniesieniu do filozofii rozumiemy przez określenie *potrzebować*. Tu bowiem z kolei można mieć na myśli pewną potrzebę lub zbiór potrzeb, które filozofia miałaby zaspokajać, a które bez tej filozofii pozostałyby nie zaspokojone. W takim przypadku musielibyśmy także rozstrząsać, czy potrzeby te istnieją aktualnie, czy jedynie potencjalnie. Jeżeli z kolei zgodzilibyśmy się, że chodzi nie o jedną potrzebę (np. posiadania określonego światopoglądu), lecz o och większa ilość, to powinniśmy także umieć dokonać ich hierarchizacji, tzn. wskazać potrzeby bardziej i mniej pilne. Wstępnych problemów związanych z takim postawieniem sprawy byłoby zapewne znacznie więcej, ponadto zaś już samo określenie tych potrzeb stanowiłoby odpowiedź na pytanie o cechy, jakiej powinna spełniać filozofia.

Pytanie o potrzebę uprawiania i posiadania określonej filozofii można jednak rozumieć w inny sposób. Można mianowicie założyć – i jest to jedno z założeń, które przyjmuję w niniejszych rozważaniach – że istnieje właściwa człowiekowi, uniwersalna potrzeba filozofii, a Polacy potrzebują filozofii przede wszystkim jako ludzie, nie zaś jako określony naród. Odpowiedź twierdząca oznaczałaby, że Polacy powinni jedynie *przystosowywać* główny nurt filozoficzny do własnych potrzeb, chociaż trudno wyjaśnić, na czym miałyby polegać takie przystosowanie, w dziejach polskiej filozofii ów *przystosowawczy* postulat wielokrotnie wysuwano. Ponieważ zaś, jak się tutaj twierdzi, człowiek jest z natury istotą poszukującą prawdy, a sposób, w jaki tej prawdy poszukuje jest zdeterminowany przez określone czynniki indywidualne, społeczne i polityczne, zatem ów proces przystosowywania powinien objąć także mniejsze całości, a ostatecznie objąć także jednostkę, od której należałoby oczekiwać wypracowania osobistej filozofii. Pogląd o istnieniu uniwersalnej potrzeby filozofii (lub potrzeby poszukiwania prawdy, różną, na co zwracał uwagę K. R. Popper, od potrzeby jej posiadania) prowadzi też do kolejnych pytań, mianowicie, czy istnieje jakaś wspólna wszystkim ludziom potrzeba filozofii, w jaki sposób okoliczności historyczne wpływają na zainteresowanie ogółu społeczeństwa filozofią, czy sama filozofia jest w stanie to zainteresowanie (a w ślad za zainteresowaniem także zapotrzebowanie na filozofię) rozbudzać, czy też jest ono uzależnione od pozafilozoficznych czynników itd.

¹ W podobny sposób kwestię tą podejmuje J. Laskowska-Stasiuk. Zastanawiając się nad ogólną potrzebą filozofii, autorka rozróżnia filozofię dla *przeciętnego człowieka* (jednostki), filozofię dla społeczeństwa, filozofię dla *społeczności uczonych, nie-filozofów, filozofię dla kultury jako takiej (kultury ludzkiej) oraz filozofię dla filozofów*. Por. też, *Czy filozofia jest potrzebna?*, in: *Res Humana* 6/2000, s. 14nn. W niniejszym tekście chodzi o filozofię dla Polaków jako Europejczyków, co wyjaśniam w jej dalszej części.

Pytań tego rodzaju można postawić jeszcze wiele, wydaje się zresztą, iż alternatywa rozłączna nie zachodzi w większości postawionych powyżej kwestii. Na użytek niniejszej pracy przyjmuję jednak, iż Polacy są po prostu Europejczykami. Stwierdzenie to wydaje się być oczywiste zarówno dla samych Polaków, jak i polskiej filozofii, wymaga ono jednak kilku słów komentarza.

Po pierwsze, określenie Polaków przede wszystkim jako Europejczyków, a tym samym postawienie przed filozofią polską zadania sprostanania zadaniom, jakie stają przed tą filozofią z powodu przynależności Polaków do Europy, jest w pewnym sensie rozstrzygnięciem arbitralnym. Europejskość traktuje się tutaj jako tożsamość podstawową, a polskość oraz pozostałe narodowości jako rozmaite *wariacje* tejże europejskości. Arbitralność polega zaś na tym, iż za takim postawieniem sprawy nie przemawiają żadne istotne racje, a w każdym razie nie są to racje mocniejsze od tych, które nakazywałyby potraktowanie poszczególnych narodowości jako tożsamości podstawowych i pierwotnych, europejskości natomiast jako pewnego dodatku, wcale zresztą nie najistotniejszego. Zwolennicy drugiego stanowiska oskarżają czasem zwolenników pierwszego o propagowanie paneuropejskiej ideologii, zarzut ten wydaje się jednak chybiony, gdyż w sytuacji, gdy nic nie przemawia za jednym wyborem bardziej niż za innym także stronie przeciwnej można postawić ten sam zarzut, a ponadto nie chodzi tu wszakże o spójną wizję świata, lecz raczej o inne rozłożenie akcentów, nie sposób zatem mówić w tym kontekście o ideologii.

Po drugie, Europa jest czymś więcej niż tylko określoną geograficznie przestrzenią oaz systemem ekonomicznych zależności, zaś owo *coś więcej* stanowi, jak wspomniałem raczej pewien konstrukt teoretyczny niż aktualną rzeczywistość. Takie zdefiniowanie europejskiej kultury, a przede wszystkim europejskiej tożsamości nie znaczy, iż owej *europejskości* nie da się zrekonstruować jako historycznie określonego bytu, wyraźnie odróżniającego się od innego bytów tego rodzaju, nie wchodzących w zakres *europejskości*. Jeżeli jednak mówimy o potrzebach, to powinniśmy uświadomić sobie, iż europejska kultura, a nade wszystko europejska tożsamość jest bytem dynamicznym, a co więcej, podlega świadomemu modelowaniu i to od nas głównie zależy sposób *stawiania* się Europy.

Po trzecie wreszcie, w wyniku izolacji, w jakiej za sprawą komunizmu i zależności od ZSRR znajdowała się Polska, przynależność do Europy stała się dla Polaków problematyczna. Innymi słowy, niezależnie od tego, jak rzeczy mają się faktycznie (zakładam bowiem, iż europejskość polskiej kultury jest po prostu faktem), owa przynależność jest dla Polaków, w tym także dla polskich środowisk filozoficznych, stała się obecnie problemem, który rzutuje na sposób postrzegania własnej tożsamości. Owa

izolacja sprawiła, że zamiast stwierdzać: *jesteśmy Europejczykami*, wielu Polaków pyta: *czy jesteście Europejczykami?*

Ten sam rodzaj tożsamościowej niepewności daje się dostrzec także w dyskursie filozoficznym. Powszechne jest założenie o konieczności nadrobienia cywilizacyjnego dystansu do Europy, przyjmuje się także za pewnik, że nadrobiając ów dystans, Polska i Polacy przejdą tą samą drogę, którą przeszły społeczeństwa Europy Zachodniej. Np. M. Wilczyński zwraca uwagę, iż Polska musi w niedalekiej przyszłości zmierzyć się z tymi samymi wyzwaniem, z którymi od lat zmagają się Europa Zachodnia, takimi jak konsumpcjonizm, brak wrażliwości społecznej, ujednolicenie smaku estetycznego spowodowane wszechobecnością masmediów, komercjalizacja kultury itp. Zdaniem autora, *fundamentalny paradoks polega na tym, iż niezbędna modernizacja Polski odbędzie się wraz z jej postmodernizacją*². Pogląd ten trudno uznać za oczywisty.

Wróćmy jednak do pytania o filozofię, jakiej obecnie potrzebują Polacy. Odpowiedzi na to pytanie można poszukiwać dwiema metodami. Metoda pierwsza sprowadza się do analizy historycznej, którą warto objąć koncepcje filozoficzne wieku XIX i XX (do końca okresu PRL). Nie znaczy to, iż filozofia polska powstała dopiero w wieku XIX, jednakże dopiero utrata niepodległego państwa postawiła przed polskimi myślicielami problem polskości jako pewnego idealnego obszaru, w którym Polska (także jako byt idealny) mogła istnieć i rozwijać się.

Z kolei metoda druga polega na identyfikacji owych potrzeb, co samo w sobie stanowi trudne przedsięwzięcie filozoficzne. Powodzenie tego przedsięwzięcia stanowiłoby w zasadzie odpowiedź na pytanie zawarte we wstępie niniejszych rozważań, o ile oczywiście zadowolilibyśmy się stwierdzeniem, że potrzebujemy filozofii zdolnej zaspokoić te właśnie konkretne potrzeby. W przeciwnym razie powinniśmy także podać ogólne rysy tejże filozofii, a także rozstrzygnąć kwestię, czy owym konkretnym, zidentyfikowanym już potrzebom może sprostać jakaś jednak filozofia, czy też uprawnione jest dopuszczenie swoistej konkurencji różnorodnych nurtów i teorii filozoficznych, z których każda starałaby się wyjść owym potrzebom naprzeciw.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o filozofię zaspokajającej potrzeby współczesnych Polaków warto więc wspomnieć w pierwszym rzędzie o dziewiętnastowiecznych koncepcjach *polskiej filozofii narodowej*. Mimo że te *filozoficzno – niepodległościowe* koncepcje powstawały w warunkach diametralnie różnych od tych, w jakich rozwija się polska filozofia dzisiaj, to jednak należy uznać je za istotne, ponieważ właśnie w wieku XIX filozofię zaczęto postrzegać jako integralny składnik narodowej kultury i tożsamości. Tym, co koncepcje te łączy, jest bez wątpienia istnienie dość wyraźnie zaznaczonej

² M. Wilczyński, *Antypostmodernizm polski*, in: *Czas Kultury* 5-6/1994, s. 7.

opozycji pomiędzy Polską a jej zewnętrznym otoczeniem, w którym to otoczenie, o czym jeszcze będzie mowa, Europa Zachodnia i zachodnia filozofii zajmuje najbardziej eksponowane miejsce.

Stworzenia polskiej filozofii narodowej domagało się wielu ówczesnych myślicieli. Np. B. Trentowski, który nie kwestionował wartości i przydatności filozofii europejskiej, przede wszystkim niemieckiej, sądził, że ta ogólna, uniwersalna filozofia przestała być przydatna do rozwiązywania specyficznych problemów Polski. Według Trentowskiego, polska filozofia narodowa powinna być odzwierciedleniem natury Polaków, dlatego należy oczyścić niemiecki idealizm z wszelkich niemieckich naleciałości, przystosowując go niejako do polskich potrzeb. Polska filozofia powinna też stać się podstawą nauczania i wychowania, a więc świadomego kształtowania narodu³. Także Henryk Kamieński uważał *polską myśl ludową* za jedyny środek analizy rzeczywistości dający jej prawdziwe poznanie, dzięki któremu Polacy będą potrafili znaleźć sposób odzyskania niepodległości⁴. Filozofię Hegla usiłowali *dostosować* do polskich potrzeb Kremer i Libelt.

W wieku XIX często pojawia się też motyw kryzysu, w jakim znalazło się polskie życie intelektualne, kryzysu, który ostatecznie doprowadził do utraty niepodległości. *Okoliczności nieszczęsne* – pisał J. Bychowiec o Polsce w wieku XVIII – (...) *zmniejszając powoli światło, ciemną później nasz naród okryły nocą. Przespaliliśmy we śnie niespokojnym lat sto trzydzieści ósm, kiedy sąsiedzi nasi czuwając, wzrok swój wydoskonali, a co najokropniejszych klęsk było przyczyną*⁵. Także dzisiaj łatwo ulec pokusie usprawiedliwiania różnorodnych słabości czy niezdolności do sprostania pewnym wymaganiom w czynnikach zewnętrznych, które, narzuciwszy w Polsce filozofię marksistowska jako oficjalnie obowiązującą, także i dzisiaj rzekomo uniemożliwiają rzetelną pracę filozoficzną.

Analizowanie przyczyn i mechanizmów intelektualnego upadku miało prawdopodobnie być w zamyśle dziewiętnastowiecznych filozofów rodzajem diagnozy pozwalającej znaleźć *środki zaradcze*, wydaje się jednak, że współczesna filozofia polska powinna unikać myślenia kategoriami *kryzysowo – historycznymi*⁶. Poszukiwanie przyczyn słabości polskiej filozofii w czynnikach zewnętrznych jest zapewne zajęciem przy-

³ B. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, Poznań 1842.

⁴ Por. H. Kamieński, *O prawdach żywotnych narodu polskiego*, Bruksela 1844, s. 1.

⁵ J. Bychowiec, *Uwagi nad filozofią*, in: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, red. i oprac. W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 135.

⁶ Za dalekie echo tych rozważań można uznać panującą obecnie w Polsce modę na rozważania nad różnymi rodzajami kryzysu, jakiemu rzekomo podlega człowiek współczesny. W jeden z pracy poświęconych problemowi kryzysu mówi się o kryzysie cywilizacyjnym, na który składać się mają kryzys ekonomiczny, społeczny, moralny, kulturowy, polityczny, ideologiczny i religijny; *Kryzys kultury europejskiej?*, pod red. L. Żuk-Łapińskiej, Rzeszów 1997, s. 75nn.

jennym, ostatecznie bowiem prowadzi do konkluzji, iż filozofia ta jest ofiarą cierpiącą za cudze grzechy (co można zinterpretować, za Tischnerem, jako przejaw myślenia mesjanistycznego), jednocześnie jednak redukuje obszar twórczych poszukiwań do tego, co już było. Aby zaś wyjść naprzeciw autentycznym potrzebom Polaków, filozofia polska, jak się wydaje, powinna uczynić przedmiotem filozoficznej refleksji owe nowe, bezprecedensowe wydarzenia, takie jak upadek komunizmu i wstąpienie Polski do Unii Europejskiej.

W wieku XIX można stopniowo wyrasta zatem zainteresowania filozofów problemami Polski. O ile na początku stulecia postulowano wprawdzie, by filozofia *dopomagała* człowiekowi w życiu, to poczynając od początku lat trzydziestych tym człowiekiem coraz częściej stawał się – Polak. Patrząc na rozwój dyskusji filozoficznej z dzisiejszej perspektywy, odnieść można wrażenie, że w latach trzydziestych uruchomiony został pewien proces, który doprowadził do tego, że los Polski zaczęto uważać za jeden z podstawowych problemów filozofii. Mesjanizm polskiej filozofii XIX w. przybierał różne formy i u poszczególnych myślicieli występował z różnym natężeniem, jednak to właśnie dzięki niemu powszechne stało się przekonanie, że filozofia jest w stanie rozwiązać zasadnicze problemy Polski (rozumianej wówczas raczej jako byt idealny), aby zaś temu zadaniu sprostać, musi odróżniać się od filozofii innych narodów.

Z analizy filozofii dziewiętnastowiecznej można wysnuć pewne wskazania co do dróg, jakimi powinna rozwijać się filozofia polska w wieku XXI. Jedno z takich wskazań opiera się na spostrzeżeniu, że rozwiązania polskich problemów poszukiwano na ogół tam, gdzie owe problemy się nie pojawiały. Dla przykładu, wiele uwagi poświęcano filozofii niemieckiej, podejmując próby przystosowania ją do polskiej *mentalności narodowej*. Niemiecki idealizm bądź odrzucano w całości⁷, bądź łagodzone, utożsamiając ducha absolutnego z osobowym Bogiem. Filozofia polska w wieku XIX nigdy nie była zresztą areligijna i niezależnie od tego, jaki system filozoficzny budowano (lub postulowano), celem tej filozofii okazywało się doprowadzenie człowieka do Boga i ostatecznie połączenie filozofii z religią⁸.

Tymczasem powstanie listopadowe było zwrócone przeciwko Rosji i przez Rosję zostało stłumione. Jeżeli zatem filozofia polska po 1831 r. pragnęła wyjść naprzeciw rzeczywistym potrzebom, to powinna była zwrócić się raczej ku Rosji, ku rosyjskiej jej filozofii i religii, niż ku filozofii zachodniej. Naturalną reakcją w tym stanie rzeczy

⁷ *Sama sprzecznych najzupełniejsza tych marzeń (idealizmu) – pisał A. Dowgird – z powszechnym a zdrowym rozsądkiem powinna je uczynić podejrzanyymi w oczach prawdziwego filozofa (...)*. A. Dowgird, *Rzeczywistość poznać ludzkich*, in: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, op. cit., s. 217. Jako duchowny (był kanonikiem wileńskim) Dowgird odrzuca jednak niemiecki idealizm nie dlatego, że wiedzie do ateizmu, lecz z powodu jego sprzeczności z prawdami zdrowego rozsądku.

⁸ O owym ostatecznym złączeniu filozofii z religią (poprzez moralność) pisał np. A. I. Zabellewicz. Por. A.I. Zabellewicz, *Co to jest filozofia*, in: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, op. cit., s. 95.

powinna być raczej próba znalezienia syntezy katolicyzmu i prawosławia niż przekształcenia heglizmu w odmianę filozofii chrześcijańskiej. Różne odmiany panslawizmu, z których najbardziej znaną jest filozofia Cieszkowskiego, wyrastały paradoksalnie z zachodniej, herderowskiej inspiracji, nie zaś z dostrzeżenia jakiegokolwiek *autentycznej* potrzeby.

Z dziewiętnastowiecznego mesjanizmu filozoficznego wypyływa jeszcze jedna ważna nauka. Otóż chcąc zbliżyć filozofię do życia i zaprząć ją do dzieła podźwignięcia Polaków z kryzysu (politycznego, ale także ekonomicznego) wielu myślicieli uległo pokusie swego rodzaju absolutyzacji problemów Polski, a więc nie tylko traktowania ich tak, jakby były one ważne uniwersalnie, lecz przede wszystkim poszukiwania uzasadnień dla tezy, iż od rozwiązania problemów Polski zależą losy całego świata. Oprócz mesjanistów (których poglądy należą raczej do literatury niż filozofii, co nie oznacza, że ich wpływ nie zaznacza się także obecnie) w ten sposób postrzegał Polskę np. A. Cieszkowski⁹.

Charakterystyczny dla dziewiętnastowiecznych rozważań nad filozofią polską jest także postulat zbliżenia filozofii do życia, stworzenia filozofii *aktywnej*, zdolnej rozwiązywać praktyczne problemy. Nie chodziło oczywiście o wszystkie problemy, z jakimi borykali się Polacy, lecz o jeden problem zasadniczy – problem odzyskania niepodległości (a przynajmniej niezależnego bytu narodowego, bowiem niektóre panslawistyczne koncepcje wyznaczały Polsce miejsce wśród narodów słowiańskich, którym przewodzić miała Rosja). Nawet ci filozofowie, którzy, jak Cieszkowski, kładli nacisk na potrzebę pracy *organicznej*, czyli wysiłku ekonomicznego i organizacyjnego, traktowali owa troskę o dobra materialne jako środek prowadzący do wzrostu znaczenia i siły całego narodu. Domagano się więc filozofii *praktycznej*, był to jednak praktycyzm kolektywistyczny, a zarazem polityczny. Uniwersalne problemy jednostkowej egzystencji nie zaprzętały uwagi filozofów poszukujących podstaw polskiej filozofii narodowej, co wydaje się oczywiste zważywszy na fakt, że samo pojęcie *polska filozofia narodowa* oznacza w gruncie rzeczy filozofię kolektywistyczną i zaangażowaną politycznie.

Jak wiadomo, dziewiętnastowieczne próby zbudowania polskiej filozofii narodowej nie przyniosły znaczących rezultatów. Fakt ten nie powinien jednak dziwić i nie znaczy, że, jak się niekiedy sądziło, Polacy jako naród nie są zdolni do refleksji filozoficznej. Należy bowiem uświadomić sobie, że sam postulat filozofii bliskiej życiu, aktywistycznej i politycznie zaangażowanej (zwłaszcza przy pojmowaniu politycznego zaangażo-

⁹ Według Cieszkowskiego, Polska nie zajmowałaby w obrębie nowej, odrodzonej ludzkości miejsca *mesjasza*, należałaby jednak do ścisłej awangardy narodów. Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, Paryż 1848, s. 138.

wania nieomal jako bezpośredniej działalności politycznej) jest, ściśle rzecz biorąc, wewnętrznie sprzeczny. Filozofia jest przecież dziedziną teoretyczną, z samej definicji oderwana od życia, zajmującą się zagadnieniami najbardziej ogólnymi i oderwanymi. Filozoficznych abstrakcji nie da się przybliżyć do problemów życia codziennego, niezależnie od tego, czy są to problemy jednostki, społeczeństwa, czy całego narodu. Nawet najbardziej praktyczne systemy filozoficzne, takie jak grecki epikureizm czy stoicyzm, dla których przekształcenie ludzkiego życia i uczynienie go szczęśliwym było celem nadrzędnym, proponowały ostatecznie jakiś rodzaj oderwania się od spraw codziennych i pogodzenia się z nieuniknionym biegiem spraw. Rezygnowały one z pretensji wypracowania systemu, przy pomocy którego możliwe byłoby sprawowanie rządów nad światem szerszym niż indywidualny świat jednostki, takie pretensje wysuwała zaś w XIX w. filozofia polska.

Z owych ambitnych postulatów zrezygnowała filozofia pozytywistyczna, tworząc grunt umożliwiający powstanie szkoły lwowsko-warszawskiej, jedynej jak dotychczas znaczącego na skalę europejską sukcesu polskiej myśli filozoficznej. Wprawdzie obecnie podejmowane są próby nawiązywania do dorobku tej szkoły, zachodzi jednak podejrzenie, że przeświadczenie, iż filozofia analityczna jest jedyną filozofią zasługującą na to miano (właściwe wszakże dla większości filozofów analitycznych z wyjątkiem tych, którzy, jak K. R. Popper, zaprzeczali, jakoby byli filozofami analitycznymi), nie jest ani jedynym ani najważniejszym motywem skłaniającym do zajęcia się tą właśnie filozofią. Fakt, że szkoła lwowsko-warszawska była polską szkołą filozoficzną, z pewnością nie jest tutaj bez znaczenia.

Jeżeli cokolwiek z tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej warto zachować, to z pewnością nie jest to filozofia analityczna (co oczywiście nie znaczy, że w Polsce nie należy uprawiać filozofii analitycznej), lecz przyjmowane przez K. Twardowskiego (i poświęcane czynem) przekonanie, że filozofia, jak każda zresztą działalność teoretyczna, musi być dziedziną autonomiczną, niezależną od światopoglądu, a tym bardziej od bieżących wydarzeń politycznych¹⁰. Warto podkreślić, że dla Twardowskiego nie było to przekonanie, które należałoby dopiero potwierdzić drogą filozoficznego rozumowania, lecz założenie, z którym filozof powinien rozpoczynać filozofowanie.

Także marksizm był w pewnym sensie filozofia czynu, sam siebie traktował bowiem jako historycznie nieunikniony etap rozumienia i przekształcania świata. Filozofia marksistowska nie tyle zanegowała sens posługiwania się kluczowymi pojęciami filozo-

¹⁰ Władysław Witwicki pisał o nauczaniu Twardowskiego, iż jest ono szkołą, która żadnych powag nie zna z wyjątkiem jednej: tą jest logika. Żadnym specjalnym kierunkom nie służy z wyjątkiem tego: jest nim najdokładniejsza analiza bytu i przejawów duszy ludzkiej, in: *Przegląd Filozoficzny* XIV/1919, s. 135.

ficznymi, ile pojęcia te uprościła, czy wręcz zwulgaryzowała¹¹. Zamiast poszukiwać np. prawomocnych źródeł poznania czy zastanawiać się nad pojęciem prawdy, marksizm przystąpił do opisu społeczeństwa takiego, jakim powinno ono być zgodnie z założeniem o istnieniu walki klas i ostatecznym zwycięstwie klasy robotniczej. Nic też dziwnego, że marksizm okazał się użytecznym instrumentem sprawowania władzy, umacniając pogląd (którego się zwykle nie artykułuje), iż zadaniem filozofii jest przekształcanie otaczającego świata, a filozofia, która się od tego zadania uchyla, jest pozbawiona wartości i zasługuje bardziej na miano prywatnego hobby niż filozofii narodowej.

Tego rodzaju analiza prowadzi jednak przede wszystkim do wniosków dotyczących błędów, jakie w przeszłości popełniano, a których obecnie można uniknąć. Aby jednak określić rodzaj filozofii, jakiej Polacy obecnie potrzebują, należy także określić, na czym polega odmiennosc i szczególny charakter sytuacji Polski w pierwszych latach XXI w. Otóż tym, co wydaje się najbardziej charakterystyczne, jest, poza rzeczą jasną upadkiem komunizmu i transformacją systemową (choć należałoby raczej mówić o transformacji cywilizacyjnych, obejmującej większość dziedzin życia, a więc także filozofię), przynależność Polski do Unii Europejskiej i związana z tą przynależnością potrzeba sprecyzowania nowej, ponadnarodowej tożsamości. O ile dla filozofów XIX w. zasadniczym problemem filozoficznym była tożsamość Polaków (stąd np. Kremer zalecał poznanie własnego kraju jako sposobu na budowanie poczucia przynależności do narodu), to obecnie problemem takim jest zdefiniowanie wspólnej tożsamości europejskiej. Sytuacja filozofii polskiej w roku 2007 (od niej to bowiem bardziej niż od jakiegokolwiek innej dziedziny należy wymagać, by pojęcie zarówno samo pojęcie tożsamości, jak i pojęcie tożsamości europejskiej poddała gruntownym badaniom) bardziej przypomina sytuację filozofii marksistowskiej, która także usiłowała tworzyć podstawy dla ponadnarodowej, *pansocjalistycznej* tożsamości niż wysiłki filozofów działających w warunkach braku niepodległości.

Nie ulega wątpliwości, że polskość nie jest też jedynym wyznacznikiem naszej tożsamości. W warunkach globalizacji Polacy znaleźli się w sytuacji, w której muszą określić swoją przynależność do szerszej wspólnoty niż wspólnota narodowa lub też ową przynależność zanegować, nie mogą jednak budować własnej tożsamości bez owego określenia. Tą szerszą wspólnotą jest zaś dla Polski Europa. Przy czym należy zastrzec, iż znaczenia pojęcia Europy nie należy zawężać do Unii Europejskiej, która jak dotąd jest raczej wspólnotą gospodarczą i polityczną niż kulturową, zaś jako wspólnota kultu-

¹¹ Wacław Mejbaum uważa jednak, że marksistowska teoria poznania stanowi ważny wkład w rozwój dwudziestowiecznej filozofii; W. Mejbaum, *Materializm subiektywny. Zarys epistemologii marksistowskiej*, Wrocław 2002.

ry (lub kultur) wciąż stanowi raczej ideę niż uzgodniony przez wszystkich zainteresowanych projekt oczekujący realizacji lub tym bardziej realną rzeczywistość.

Z drugiej strony pojęcie *Europa* oznacza pewną wspólnotę istniejąca tu i teraz, nie zaś obszar geograficzny lub byt historyczny. Skoro zaś mówiąc *Europa* mamy na myśli świat istniejący obecnie, a więc naszą własną rzeczywistość, to przyznajemy tym samym, że – o ile rzecz jasna nie jesteśmy zwolennikami radykalnego determinizmu – mamy wpływ na ową Europę i to od nas, a nie od historycznych, religijnych, globalnych czy jakichkolwiek innych czynników zależy, czym owa Europa jest. Warto też dodać, że owo określenie polskiej tożsamości jako składnika *europiejskości* nie może dokonać się na gruncie religii, ponieważ globalizacja, mówiąc w uproszczeniu, jest procesem kulturowym, nie zaś zjawiskiem religijnym. Chcąc uzasadnić przynależność Polski do Europy nie można się, innymi słowy, powoływać na religie chrześcijańską, wyznawaną wszakże od dawna także przez narody nieeuropejskie.

Uwaga ta wydaje się być istotna także w kontekście dyskusji na temat zapisu o *chrześcijańskich korzeniach Europy*, jaki miał się znaleźć w planowanej preambule do konstytucji europejskiej¹². Fakt, iż kultura europejska, historycznie rzecz biorąc, wspiera się na trzech filarach (kulturze greckiej, prawie rzymskim i religii chrześcijańskiej) był w owej dyskusji przywoływany jako argument za wprowadzenie wspomnianego zapisu, a przeciwnikom jego wprowadzenia zarzucano chęć fałszowania historii. Argumentacja zarówno przeciwników, jak i zwolenników zapisu o chrześcijańskich korzeniach Europy odsłania zaś istotę toczącego się sporu o Europę. Otóż zarzut o chęci zafałszowania przeszłości trudno uznać za słuszny, ponieważ o fałszowaniu historii można mówić jedynie tam, gdzie chodzi o wypowiedzenie prawdy. Tymczasem zarówno przeciwnikom, jak i zwolennikom odwoływania się do chrześcijańskich korzeni Europy chodziło nie o historię, lecz o przyszłość, o to, jaką Europę pragniemy właśnie budować. Pominięcie wzmianki o chrześcijaństwie jako fundamencie Europy nie miało wcale oznaczać, iż kwestionuje się wpływ chrześcijaństwa na to, czym Europa jest dzisiaj, lecz miało w symboliczny sposób wyrażać, czym Europa pragnie być w przeszłości, do jakich tradycji pragnie nawiązywać, a jakie odrzucić. W całej tej dyskusji głos filozofii polskiej, o ile w ogóle zabrzmiał, nie został zauważony ani wysłuchany. Zamiast przedstawiać twórcze koncepcje przyszłej Europy, polscy filozofowie podejmowali w najlepszym razie krytykę propozycji zgłaszanych przez swych zachodnich (najwcześniej w dodatku francuskich) kolegów, przekształcając ją zresztą nader często w spór ideologiczny.

¹² W adhortacji *Ecclesia in Europa* z 23 czerwca 2003 r. Papież Jan Paweł II pisał: *pragnę jeszcze raz zapelować do twórców przyszłego traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej, aby znalazło się w nim odniesienie do europejskiej spuścizny religijnej, a w szczególności chrześcijańskiej.*

Jeszcze starsze, bo aż sarmackie, korzenie ma myślenie o Polsce jako *ostoi*: chrześcijańskich (katolickich) wartości. Jednakże pojmowanie Polski jako przedmurza chrześcijaństwa czy Europy, a tym bardziej przedmurza chrześcijańskiego, wydaje się nie tylko anachroniczne, lecz nade wszystko szkodliwe. Polska nie znajduje się obecnie na styku dwóch zwalczających się światów, nawet zaś, gdyby się w takiej sytuacji znajdowała, nie byłaby w stanie (także kulturowo) przed kimkolwiek i czymkolwiek Europy obronić. Pozostałości wyobrażenia o Polsce jako przedmurza dadzą się zaś także dzisiaj wskazać w wielu, niekiedy zresztą dość zaskakujących miejscach. O ile nie dziwi fakt, iż wyobrażenie to nadal kształtuje świadomość katolickiej prawicy (nie tylko środowisk skupionych wokół Radia Maryja, lecz wszelkiej maści zwolenników tezy, iż Polska stanowi ostatnią w Europie ostoję katolicyzmu, zagrożoną jednak przez postmodernizm i postępującą laicyzację, która zdominowała już Europę Zachodnią¹³), to zdziwienie takie mógł wywoływać popularny do niedawna w polskich mediach pogląd, jakoby Polska miała być *łącznikiem* pomiędzy Wschodem (Rosją) a Zachodem Europy. O tym, jak szkodliwa była zwłaszcza ta druga koncepcja, świadczy z kolei fakt, iż przez ową ochranianą przez nas rzekomo Europę zaczęliśmy być postrzegani raczej jako przeszkoda w kontaktach z Rosją (przez Rosję zresztą podobnie) niż jako *łącznik* czy kulturowy pomost.

Pogląd, jakoby Polska miała odgrywać rolę łącznika pomiędzy Wschodem a Zachodem należy wprowadzić do sfery medialno – politycznej, jednak brak zadowalającej koncepcji relacji Polski wobec Europy Wschodniej (także relacji cywilizacyjnych) wydaje się świadczyć o braku zainteresowania ową wschodnią problematyką wśród polskich filozofów. Tymczasem zarówno dzisiaj, po latach doświadczeń ideologiczną dominacją narzuconą nie przez kogo innego tylko przez Rosję, podobnie jak w wieku XIX odniesienie do Rosji i całej wschodnioeuropejskiej kultury wydaje się tak niezwykle ważne jako element konstytuujący europejską tożsamość Polaków.

Myliłby się jednak ktoś, kto sądziłby, że filozofia powinna dostarczyć gotowej odpowiedzi na pytanie o miejsce Polski w Europie. Obciążenie filozofii tym zadaniem byłoby nawiązaniem do dziewiętnastowiecznych koncepcji filozofii narodowej i oznaczałoby skazanie filozofii na marginalizację i ostateczną porażkę. Filozofia polska powinna wprowadzić podjąć próbę zrozumienia odmienności i znaczenia Polski (w sensie przede wszystkim kulturowym) w Europie, jednak refleksja filozoficzna nie powinna czegokolwiek *dostarczać*. Innymi słowy, filozofowie powinni zastanawiać się nad polską jako tożsamością europejską bez oglądania się na praktyczną (polityczną lub tylko medialną) użyteczność i popularność formułowanych przez siebie uogólnień.

¹³ Przed zalewająca polskie uniwersytety falą postmodernistycznego relatywizmu przestrzegał także abp. J. Życiński. Por. tenże, *Ideologia zamiast prawdy?*, in: *Więź* 11/1994, s. 67nn.

Zakwestionowanie postulatu filozofii praktycznej, bezpośrednio zaangażowanej w przekształcanie świata nie oznacza bynajmniej, iż filozofia polska powinna przestać interesować się rzeczywistością społeczną i polityczną. Filozofia ta nie może jednak ograniczyć się do polemicznych sporów z anglosaskimi czy francuskimi teoriami filozoficznymi, lecz musi zdobyć się na odwagę samodzielnej analizy rzeczywistości. Stwierdzenie to zakrawa wprawdzie na truizm, jednak w rzeczywistości truizmem nie jest. Dzięki owemu zainteresowaniu filozofią francuską i anglosaską polska filozofia z łatwością bowiem spostrzega, iż filozofie te zajmują się głównie swymi własnymi problemami, nie zaś *przystosowywaniem* jakichkolwiek koncepcji wyrostych w odmiennej tradycji kulturowej i filozoficznej, a fakt ten sprawia, iż mówienie o filozofii francuskiej, amerykańskiej czy angielskiej (zamiast o filozofii we Francji, w Anglii i USA) jako o filozofiach narodowych jest w pełni uprawnione jak również mówienie i istnieniu radykalnych różnic pomiędzy francuską i amerykańską filozofią *społecznie zaangażowaną*). U podstaw tych filozofii nie leży wszakże świadoma chęć budowania filozofii narodowej, a mimo to filozofie te wyrażają narodowe odrębności oraz coś, co można by nazwać duchem francuskiej i amerykańskiej kultury. Jak zauważa R. Rorty, ta narodowa specyfika często utrudnia filozofom amerykańskim i francuskim wzajemne zrozumienie, trudności te jednak łatwo można przewyciężyć właśnie dzięki świadomości odmienności filozoficznych i kulturowych tradycji obydwu krajów¹⁴.

Czy filozofia polska powinna zatem zaniechać troski o zachowanie własnej odmienności i przystać na to, by być raczej filozofią w Polsce niż filozofią polską, taktując w dodatku takie postępowanie jako receptę na samoistne niejako wykształcenie się filozofii polskiej? Powracając do pytania postawionego w tytule, należałoby stwierdzić, że problem ten jest całkowicie nieistotny w kontekście autentycznego zapotrzebowania na filozofię. Jeżeli założymy, iż filozofia powinna zaspokajać potrzeby Polaków, wówczas pytanie, czy filozofia powinna być *polska* czy *w Polsce* staje się równoznaczne z pytaniem, czy owe potrzeby są potrzebami *polskimi* czy też potrzebami *w Polsce*. Większość filozofów zgodziłaby się zapewne, że formułą to pytanie, zbliżamy się do granic śmieszności.

Warto w tym kontekście powrócić do pytania, jakiej filozofii Polacy – jako Europejczycy – niepotrzebują. Otóż wydaje się, że Polakom nie jest potrzebne filozofia wynajdująca argumenty mające ich przekonać, iż są Europejczykami i od prawdziwych Europejczyków niczym istotnym się nie różnią. Filozofia ta powinna też z dużą ostrożnością postugiwać się określeniem *integracja europejska*, ponieważ w Polsce sformułowanie

¹⁴ R. Rorty zarzuca filozofom anglosaskim, że zbyt łatwo sięgają oni po epitet *irracjonalista* w odniesieniu do filozofii francuskiej. *Byłoby z pewnością lepiej – pisze Rorty – gdyby filozofowie anglosascy zrezygnowali z tego epitetu i stali się trochę bardziej 'francuscy (...)'*; R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999, s. 329.

zamiast oznaczać *scalanie europejskich krajów i narodów w jedną całość* (definicja ta nie przesądza o stopniu zachowania odrębnej tożsamości tychże krajów) zbyt często oznacza ono *przyłączanie Polski do Europy*. Jako Europejczycy Polacy mają wszakże z grubsza te same problemy, tak samo poszukują sensu życia, ulegają pokusie nadmiernego konsumpcjonizmu, podlegają procesom globalizacji, poczuciu zagubienia, zachwiana dotychczasowej tożsamości itd. Żadna filozofia nie jest wprawdzie w stanie tych problemów definitywnie rozwiązać, może jednak podawać je filozoficznemu namysłowi, budować język ułatwiający ich zrozumienie, a wreszcie ostrzegać przed zagrożeniami, przed jakimi każdy człowiek, także Polak i Europejczyk, staje obecnie wskutek wspomnianych czynników¹⁵.

Polska żegluje zatem ekonomicznie, lecz także cywilizacyjnie, ku Europie, a filozofia jest sterem, który zdecyduje o miejscu, w jakim Polska do owej europejskiej cywilizacji przybije. I chociaż teza, że Polacy potrzebują przede wszystkim filozofii polskiej (chciałoby się dodać: jako filozofii europejskiej) wydać się może banalna, to jednak tylko o takiej filozofii można powiedzieć, iż zaspokaja *filozoficzne potrzeby* Polaków. Filozofia ta jednak musi być przede wszystkim filozofią w pełni tego słowa znaczeniu. Nie może ona traktować Europy jako absolutu, a siebie samej jako zbioru komentarzy do europejskich (i amerykańskich) tekstów filozoficznych. Chcąc być filozofią europejską, musi włączyć się w proces kształtowania *duchowego oblicza* Europy, w przeciwnym razie na długo pozostanie zbiorem przypisów ze skłonnością do światopoglądowego zaciętrzewienia.

Summary

There are numerous answers to the question about Polish philosophy, but in this research I accept the following: Polish philosophy is any philosophical reflection, practiced by Polish philosophers, which satisfies some of the needs of the Poles. Thus, to answer to the question what is and should be Polish philosophy, it is vital to define these needs, which philosophy would welcome. However, before we take an attempt to answer to the question about the needs, we should point out that this question is not sufficiently multivalent in view of the three notions existing in it. Comparatively the least number of problems are brought about by the notion *philosophy*, which, in the context of the present research, should be understood as just an activity practiced by professional philosophers (or also- which means practically the same- as a certain collection of texts). Therefore, asking what kind of Philosophy the Poles need, we thereby ask,

¹⁵ *Świadomość totalnego zagrożenia* – pisze L. Gawor – *dociera tylko do nielicznych ludzi. Zdecydowana większość żyje w niepełnej jego świadomości, pozostaje w stanie na wpół przytomnego uświadamiania sobie jego złowieszczych przybliżeń, [...] albo skazana jest na wybiórczą wiedzę o tym procesie*. Por. *Filozofia wobec XXI wieku*, pod red. L. Gawora, Lublin 2004, s. 14.

what kind of activity should the philosophers be engaged in to satisfy the needs of the Poles?

The notion *Poles* seems to be more multivalent. Speaking about the Poles, do we mean people, society, intellectual elites, politicians, civil servants of different levels or anyone else? Poland still faces transformational changes, which concern political and economic system and social consciousness. Should Philosophy, therefore, engage itself in the satisfaction of contemporary needs of the Poles now and here, or, rather forecast these needs several years in advance, or try to formulate them and sort them out within a certain philosophical conception? Besides, it is obvious that the Poles are not a monolith, they form an assemblage, made of numerous subsections, which differ from each other in various features, ideals, goals and needs, and there are no ways to justify that it is possible to work out a sufficiently integrated philosophical conception, which could be capable of managing all these goals and needs.

Before we make an attempt to formulate a statement, concerning this philosophy, *long-expected* by the Poles, we should also consider what we understand under the notion of *need* from the point of view of philosophy. Here, one could mean a certain thought or a collection of needs, which should be satisfied by philosophy, and which would be unsatisfied without philosophy. In such case we would have to make sure if these needs exist in reality or just potentially. If, on the other hand, we agree that not just one need is meant, (for example, about having a certain outlook), but several needs, the hierarchy of which we should be able to construct, that is to point out more and less vital ones. Initial problems, related to such a viewpoint would be surely more numerous, besides, the formulation of these needs would be an answer to the question about the features, which philosophy should possess.

The issue of practicing and having a certain philosophy may be understood in the other way. Namely, we could suppose- and this will be one of the suppositions, which we accept in the present research- that there exists a universal, peculiar to humans, need for philosophy, and the Poles need philosophy mainly as humans, not as a certain nation. Affirmative answer would mean that the Poles should just *adapt* the main philosophical streams to their own needs, though it is difficult to clear out what the basis for this adaptation would be, in the history of Polish philosophy this *adaptation* postulate emerged several times. As we state here, that human is a creature always searching for the truth, and the way he searches the truth is determined by certain individual factors, social and political, therefore this way of adaptation has to expand over the smallest entities, and, finally expand over the whole individual, from whom one would expect the development of personal philosophy. The viewpoint about the existence of the universal need for philosophy (or the need for the search of the truth- different, as K.R.

Popper pointer out, - from the need to possess his truth) leads us to the following questions, namely: does the universal need for philosophy, common to all people, exist? What is the impact of the historical circumstances to the interest of the whole society to Philosophy? Is philosophy itself able to stir up this interest (and, consequently, the need for the Philosophy), or this interest is dependent upon some outer-philosophical factors, etc.

There might be a lot of such questions; however, it seems that these questions are close to each other in their essence. For the good of the present research, I accept the statement, that the Poles are simply Europeans. Although this statement seems to be obvious both to the Poles and to Polish philosophy, it requires some comment.

First of all, the definition of the Poles primarily as the Europeans, and, at the same time, setting a task for the Polish philosophy to cope with the problems, it faces due to the fact of the belonging of the Poles to Europe, is in some way an arbitrary solution. European character is interpreted here as a basic identity, and a Polish character or a character of the representative of some other nation- as different *variations* of a European character. Arbitrariness lies in the fact that putting the statement in this way is not justified by any substantial argument. Anyway, these arguments are not stronger than the conceptions, which would make us treat separate nations as the entities of basic and initial identities, and a European character would be a certain supplement, not the most important whatsoever. The supporters of the first viewpoint sometimes accuse the supporters of the second viewpoint of the propaganda of pan-European ideology; this accusation, however, seems to be mistaken, as in the situation, when nothing speaks for none of the choices, and the opposite party can be accused of the same, it is not about a common world-view, but rather about putting stresses in another way, so in this context it is not right to speak about ideology.

Secondly, Europe is not just a certain geographic area, or system of economic dependences, it is something more, and this *something more* is rather a certain theoretical construction than an actual reality. The definition of the European culture and European identity does not mean, that the notion of *European character* cannot be constructed as a historically determined entity, which is totally different from the other entities, which do not match the notion of *European character*. If we speak about the needs, we should have in mind, that European culture, and, above all, European identity is a dynamic entity, and, what is more, can be exposed to the voluntary modelling, the way of *development* of Europe depends on us.

And, finally, due to the isolation of Poland in the period of Communism and dependence of Poland from the USSR, belonging to Europe became a problem for the Poles. In other words, no matter how the things are in fact, (I implicate, that European character

of Polish culture is undisputable), this belonging is for the Poles and also for the Polish philosophical communities has nowadays become a problem, which is related to the way of perception of their own identity. That isolation made many Poles ask, *Are we Europeans?* instead of affirming *We are Europeans*.

The same kind of identical uncertainty can be seen in the philosophical discourse. There is a general conception of reducing the civilizational distance to Europe, it is also stipulated that, reducing this distance, Poland and the Poles will have to follow the same way as the countries of the Western Europe used to follow. For instance, M. Wilczyński points out that Poland will soon have to face all the challenges, which Western Europe have been facing for years, such as consumerism, lack of social sensitivity, monotony of aesthetic taste omnipresence of Mass Media, commercialization of culture, etc. The author's opinion is that *fundamental paradox lies in the fact that indispensable modernization of Poland will take place together with its post- modernization*. But it seems hard to find this point of view obvious.

However, let us go back to the question of philosophy, which the Poles need nowadays. There can be two methods of searching for the answer to this question. The first method lies in the historical analysis, which the philosophical conceptions of the XIX-th and XX-th centuries (to the end of PRL era) should undergo. It does not mean that Polish philosophy formed just in the XIX-th century, however, only the loss of the independent state led Polish philosophers to the problem of *being a Pole*, as a certain ideal image, where Poland (also as an ideal entity) would be able to exist and develop.

The second method, in its turn, lies in the identification of these needs, which in itself is a difficult philosophical undertaking. The success of this undertaking would basically form the answer to the question put in the beginning of the present research, unless we would really content with a statement, that we need a Philosophy able to satisfy our definite needs. Otherwise, we would have to define general features of that Philosophy and determine whether any Philosophy is able to cope with these concrete, already defined needs and whether it is allowable to have a certain competition of different philosophical streams and conceptions, any of which can cope with these needs.

Searching for the answer to the question about the philosophy, satisfying the needs of the contemporary Poles, it is worth mentioning the 19th-century- conceptions of *Polish national philosophy*. In spite of the fact that *philosophical- independent* conceptions appeared under conditions, which are totally different from those under which Polish philosophy is developing nowadays, it is worth considering them to be important, because in the XIX-th century philosophy started to be perceived as an integral part of national culture and identity. What unites these conceptions is the existence of an evi-

dent opposition of Poland and its outer environment, where (it will be mentioned below) Western Europe and western philosophy will occupy the most significant places.

Many thinkers of that time strived to create the national philosophy. For example, B. Trentowski, did not challenge the values and usefulness of European philosophy, mainly German, he stated that this general, universal philosophy ceased to solve specifically Polish problems. By Trentowski, Polish national philosophy must be a reflection of the spirit of the Poles, therefore German idealism should be totally cleared from German coating and adapt for Polish needs. Polish philosophy should become a basis for studying and upbringing, namely of the conscious education of the nation. Also Henryk Kamieński considered *Polish national idea* to be the only means of analysis of the reality, providing its true perception, owing to which the Poles would be able to find the way of gaining independence. Kremer and Libelt attempted to adapt the Hegel's philosophy to the needs of the Poles.

In the XIX-th century a motive of crisis, which Polish intellectual life faced, often appeared; it was the crisis, which finally led to the loss of independence. *Unfortunate circumstances* – J. Bychowiec wrote about Poland in the XVIII-th century – (...) *gradually reducing the light, later covered our people with the darkness of night. We had been sleeping and having uneasy dreams one hundred thirty eight years, while our vigilant neighbours were improving their vision, which was the reason of the most horrible defeats.* Also today it is easy to be tempted by finding excuses to various weaknesses and inabilities to face certain challenges, unleashed by the outer forces, which enforced philosophy of Marxism as an only official philosophy in Poland and, even today hampering a serious philosophical work.

Analyzing the reasons and the mechanisms of the intellectual decline was, according to the conception of the philosophers of the 19th century, probably a sort of diagnosis, which leads to the finding of *corrective means*. However, it seems, that contemporary Polish philosophy has to stop operating with the categories *crisis – history*. Searching for the reasons of weaknesses of Polish philosophy in the context of outer factors is certainly a pleasant occupation, it finally leads to the conclusion, that this philosophy is a victim, suffering for the sins of the others (what can be interpreted, by Tischner, as a demonstration of Christhood thinking) at the same time it reduces the scope of creative searches only to past events. But to satisfy the authentic needs of the Poles, Polish philosophy, as it seems, has to take new and unprecedented events, like the decline of Communism and entering of Poland to the European Union, as a subject of philosophical reflections.

We can say that in the XIX-th century the interest of philosophers in the problems of Poland gradually grew. Whereas at the beginning of the century there was a prevailing

postulate that philosophy should *help* an individual in his life, in the early thirties of the century it was a Pole who became that individual. Analyzing the development of philosophical discussion from the contemporary perspective, one may have an impression that in the thirties a certain process was launched, and this process led to the phenomenon that the destiny of Poland became one of the basic problems of philosophy. The Christhood – character of Polish philosophy in the XIX-th century had various forms and this character was reflected with different degree of tension, but mainly owing to this character of Polish philosophy the opinion that philosophy is able to solve the most essential problems of Poland (regarded as an ideal entity) became predominant. However, to cope with this challenge, it has to be different from the philosophy of other nations.

From the analysis of the philosophy of the 19th century one can formulate certain suggestions concerning the ways of the development of Polish philosophy in the 21st century. One of such suggestions is based on the observation that the solutions of Polish problems were searched where these problems never appeared. For example, a lot of attention was drawn to German philosophy, in the attempt of adapting it to polish *national mentality*. German idealism was either entirely rejected, or softened, identifying the absolute spirit with the personal God. Polish philosophy of the 19th century was never antireligious; no matter what kind of philosophical system was built-up (or postulated), the aim of this philosophy turned to be the guiding of an individual to God and finally, unification of philosophy and religion.

At that time the November uprising was turned against Russia and was suppressed by Russia. If, therefore Polish philosophy before 1831 strived to satisfy real needs, then it would have to turn towards Russia, towards its religion and philosophy, rather than to Western philosophy. The natural reaction in this situation would rather be an attempt to find a synthesis of Catholicism and Orthodoxy than a transformation of Hegelianism into a sort of Christian philosophy. Various kinds of Pan-Slavism, the most famous from which is philosophy of Cieszkowski, paradoxically emerged from Western, Herder's inspiration, not from any *authentic* need.

From the 19th-century the Christhood -character of philosophy suggests one more interesting deduction. Attempting to bring philosophy closer to life and make it participate in the relieving of the Poles from the crisis (political and economic) many thinkers were tempted by a sort of absolutization of the problems of Poland, i.e. they were treating these problems not as important universals, but rather searching for the ground for the thesis that the destiny of the whole world depends of the solution of the problems of Poland. Except for the representatives of Christhood conception (whose judgements belong rather to literature than to philosophy, nevertheless it does not mean that their

influence came to nothing nowadays), in the similar way Poland was viewed by A. Cieszkowski.

The postulate of approximation of philosophy to the life and creation of the *active* philosophy, able to solve practical problems, is also typical for the conceptions of the 19th century. It was not about all problems, faced by the Poles, but about one principle problem of the restitution of the independence (at least independent national entity, because some Pan-Slavic conceptions defined a place for Poland among other Slavic nations guided by Russia). Even those philosophers, who, like Cieszkowski, emphasized the necessity of an *organic* work, i.e. economic and organizational effort, they treated this care about the material benefits as a force leading towards the growth of importance and strength of the whole nation. Therefore, there was a need for a *practical* philosophy, but it was a collective practicality, and thus political practicality. Universal problems of the existence of the individual were in a way deprived of the attention of philosophers, searching for the basis of Polish national philosophy, what seems obvious due to the fact that the notion *Polish national philosophy* itself means basically collective and politically engaged philosophy.

It is well known that the attempts to build Polish national philosophy in the 19th century were practically of no success. This fact should not surprise and does not mean, that, like it was thought of before, the Poles as a nation is not inclined to philosophical reflections. It should be borne in mind that the postulate about the philosophy approximated to the life, active and politically engaged (especially when treating political engagement as the political activity itself) is internally disputable. Philosophy is a theoretical discipline by definition; it is far from life and it is engaged in general and estranged notions. Philosophical abstractions cannot be approached towards problems of everyday life, no matter whether they are the problems of an individual, of society or the whole nation. Even most practical philosophical systems – like Greek epicurism or stoicism, the aim of which was the reorganization of human life and making a human happy – offered finally a sort of separation from everyday problems and reconciliation with the unavoidable flow of matters. They gave up the idea of building a system, which will enable them to govern the world, which is much wider than the inner world of the individual. This was what Polish philosophy in the 19th century claimed for.

These ambitious postulates were rejected by the philosophy of positivism, which created a basis for the emerging of Lvov-Warsaw school, so far the only serious success of Polish philosophy on the European level. To tell the truth, there were attempts to turn to the heritage of this school. There is a suspicion that the postulate about the analytical philosophy is the only one, which deserves the name of philosophy (generally, for the majority of analytical philosophers, with the exception of those, who like K. R. Popper,

denied being analytical philosophers), and this is neither the only one nor the most important motive for practicing philosophy itself. The fact that Lvov-Warsaw school was a Polish school of philosophy is definitely not meaningless here.

What has to be kept from the tradition of Lvov-Warsaw school of philosophy is surely not its analytical philosophy (which certainly does not mean that one cannot practice analytical philosophy in Poland), but the statement accepted by K. Twardowski (and proved by the deeds) that philosophy, like every theoretical activity should be autonomous, independent from the outlook and certainly from actual political events. It is worth emphasizing that to Twardowski it was not a statement, which has to be proved by philosophical reasoning, but a postulate from which the philosopher should start to philosophize.

Marxism also was in a way the philosophy of actions. It regarded itself as a historical-scientific stage of understanding and transformation of the world. Philosophy of Marxism did not reject the necessity to operate the fundamental philosophical definitions, but it rather made them simpler or even vulgarized them. Instead of searching for the competent sources of knowledge or pondering over the definition of truth, Marxism started to describe the society the way it should be, according to the postulate about the struggle of classes and final victory of the working class. There is nothing surprising about the fact that Marxism appeared to be a useful instrument of power, proving the viewpoint (usually not formulated openly), the task of philosophy lies in the reconstruction of the world, and philosophy, which hangs back from this task, is useless and deserves to be just a private hobby, rather than national philosophy.

This kind of analysis guides primarily to the conclusions about the mistakes, which were made in the past and which can be avoided nowadays. But in order to define philosophy, which the Poles need nowadays, one should specify, what the originality and a specific character of the situation in Poland in the first years of the 21st century lies in. So the feature, which seems to be the most characteristic (except the decline of Communism and system transformation, rather a civilizational transformation, expanded over a majority of life spheres including philosophy), is the belonging of Poland to the European Union and, accordingly, a need to specify a new over-national identity. So far as for the philosophers of the 19th century the philosophical problem was the problem of the identity of the Poles (from this point Kremer recommended to cognize the native country as a way to develop a feeling of the belonging to the nation), nowadays the problem of philosophy is the definition of common European identity. The situation in Polish philosophy in 2007 (from this philosophy rather than from any other one should require a close analysis of the notion *identity* as well as the notion *European identity*) reminds the situation of Marxist philosophy, which was attempting to build the base for

the over-national, *over-social* identity, rather than the effort of philosophers working in the conditions of the lack of independence.

There is no doubt about the fact that *Polish character* is not the only measurement of our identity. In the conditions of globalization the Poles found themselves in the situation, in which they have to define their own belonging to the community, which is wider than their national union, or reject this belonging. However they cannot build their own identity without this definition. This wider community for Poland is Europe. Herewith, one should be warned that the meaning of the notion *Europe* cannot be narrowed to *European Union*, which is so far rather an economic and political union, than cultural. And as a community of culture (or cultures) it is still rather an idea, than a project waiting for its realization and accepted by everyone, or a reality.

On the other hand, Europe is a certain community, existing here and now, not just a geographical territory or a historical entity. Therefore, speaking about Europe, we mean the world, existing now, it is our own reality, so thereby we acknowledge that (as far as we are the supporters of radical determinism) we really influence on this Europe; and what Europe is, depends on us, not on historical, religious, global or other factors. It is worth adding that this definition of Polish identity as an element of *European character* cannot be formulated on the religious grounds, because globalization, to put it simply, is a cultural process, not a religious phenomenon. In other words, wishing to justify the belonging of Poland to Europe, one cannot refer to the religion of Christianity, practiced already for a long time also by non-European nations.

This remark seems to be important also in the context of the discussion about the statement of *Christian roots of Europe*, which was to appear in the Preamble to the European Constitution. In this discussion the fact that European culture rests upon three bases: (Greek culture, Roman law and Christian religion) was used as a reason to include this reference. The opponents of this procedure were accused of a desire to falsify history. The argumentation of both opponents and supporters of the reference about the Christian roots of Europe uncovers the essence of the contemporary dispute in Europe. This accusation of a desire to falsify history is difficult to find correct, because one can speak about the falsification of history only when discovery of the truth is at stake. The matter is that neither supporters nor opponents of the reference about the Christian roots meant the importance of history, but they meant the importance of future, i.e. Europe the way we want to build it. The omission of the reference about the Christian roots of Europe would not at all mean that the influence of Christianity upon what Europe is now, is challenged, but it would in a symbolic manner express the way Europe wants to be in the future, which traditions it tends to develop and which to reject. In the whole discourse the voice of Polish philosophy, even if it sounded, was not noticed and heard.

Instead of offering creative conceptions of future Europe, Polish philosophers generally criticised the suggestions of their western (mainly French) colleagues, in most cases turning them into ideological disputes.

The conceptions about Poland as a *pillar* of Christian (Catholic) values are older, even Sarmatian. However perception of Poland as a threshold of Christianity or of Europe and, what is more, a Christian threshold, seems not just anachronistic, but even harmful. Nowadays Poland is not on the junction of two struggling worlds and even if it were on such junction, it would not be able (also in the cultural sense) to defend Europe against whatever. The remnants of the perception of Poland as a threshold can now be seen in rather unexpected places. The fact is that this perception still forms the consciousness of the Catholic rightists (not only communities grouped around the Radio Maria, but also various among supporters of the statement that Poland is a last outpost of Catholicism, threatened by post-modernism and progressing secularization, which has already affected Western Europe) can be understood, but the viewpoint, popular in Polish Mass Media, that Poland is destined to be a link between East (Russia) and Western Europe, is surprising. How harmful the second conception is, we can see in the fact that because of that role of the protectors of Europe, we started to be regarded as rather an obstacle in the relations with Russia (also by Russia itself) than a *link* or a cultural platform.

The viewpoint about Poland as a link between East and West belongs to the sphere of Mass Media and politics, but a lack of a sufficient conception of relations between Poland and Eastern Europe (including civilizational relations) seems to prove a lack of interest in the problematics of the East among Polish philosophers. At the same time, both today, after the years of ideological domination initiated namely by Russia, and in the 19th the relations with Russia and with the whole East-European culture seems vitally important as an integral part of the European identity of the Poles.

However those who believe that philosophy should deliver a ready-made answer to the question about the place of Poland in Europe, are wrong. Assignment of such a task upon philosophy would be a tribute to the conceptions of national philosophy of the 19th century; it would lead to the marginalization of philosophy and to the final defeat. Polish philosophy, in fact, should make an attempt to realize unique character and an importance of Poland in Europe (mainly from the point of view of culture), and in any case, philosophical reflection does not have to *deliver* anything. In other words, philosophers should ponder over Poland as a European identity, without a backward glance towards practical (political or Mass Media) use and popularity of their own formulated conceptions.

Rejecting of the postulate about the practical philosophy, immediately engaged in the reconstruction of the world, does not mean that Polish philosophy should give up its interest towards social and political reality. However, philosophy cannot be limited to polemical disputes with the Anglo-Saxon or French philosophical theories; it must be courageous enough to analyze reality independently. This statement looks like truism, but in fact it is not a truism. Owing to its interest in French and Anglo-Saxon philosophy, Polish philosophy can easily notice that these philosophies are mainly occupied with their own problems, not with the *adaptation* of any conceptions formed under the influence of different cultural and philosophical traditions. This fact makes us believe, that speaking about French philosophy, American philosophy or English philosophy (instead of philosophy in France, England and the USA) as national philosophies is entirely justified, as well as speaking about the existence of radical difference between French and American *socially engaged* philosophy. The deliberate desire to build national philosophy does not lie on the basis of these philosophical conceptions, but nevertheless these conceptions express national peculiarities and something, which can be called a spirit of French and American culture. As R. Rorty points out, this national peculiarity often causes difficulties in the mutual understanding of French and American philosophers, but these difficulties can be easily overcome by way of the realization of peculiarities of philosophical and cultural traditions of both countries.

Does Polish philosophy therefore, have to give up its care about the preservation of its difference and restrict itself to being rather a philosophy in Poland than Polish philosophy, and treat this kind of solution as a recipe for the independent development of Polish philosophy? Going back to the question put at the title of the present research, one would state that this problem is totally unessential in the context of the authentic need for philosophy. If we assume that philosophy must satisfy the needs of the Poles, then the question, whether philosophy should be *Polish* or rather *in Poland* becomes equally important as the question whether these needs are *polish needs* or rather *needs in Poland*. The majority of philosophers would agree that putting such a question we come close to the borders of the absurdity.

In this context it is worth going back to the question of what kind of philosophy the Poles- as Europeans- do not need. Thus it seems that the Poles do not need philosophy, which searches for the arguments aiming at convincing them that they are Europeans and have no essential difference from any other real Europeans. This philosophy ought to be very cautious about using the definition of *European integration*, because in Poland this definition too often means *annexation of Poland to Europe* instead of meaning *unification of European countries and nations into a single whole* (this definition does not determine the borders of individual identity of these countries). As Europeans, the

Poles have generally the same problems, they also look for the sense of life, they are tempted by an over- consumerism, they face the globalization problems, they experience a feeling of confusion and uncertainty in their identity. There is no philosophy able to solve these problems definitively, but it can expose these problems to philosophical reflections, it can build a language, which enables to understand these problems, and finally, it can warn about the dangers, which an individual, a Pole or a European, faces nowadays due to the above- mentioned factors.

Poland is floating towards Europe in the sense of the development of economy and civilization; and philosophy is a steering wheel, which will decide about the place in the European civilization, to which Poland will arrive. Although the statement, that the Poles need first of all Polish philosophy (I would like to add: as a European philosophy) might seem banal; we can say so only about the philosophy, which satisfies the needs of the Poles. This philosophy ought to be primarily the philosophy in the full sense of the word. It cannot treat Europe as an absolute and itself as a collection of commentaries of European (and American) philosophical texts. Striving to be a European philosophy it has to step into the process of upbringing of the *spiritual appearance* of Europe, otherwise it will for a long time remain a collection of rules with the features of conceptual exasperation.

Henryk Skolimowski

Jak kształtowała się moja filozofia techniki

My road to the philosophy of technology

Zderzenie z technologicznym rajem

Moja fascynacja fenomenem techniki (lub *technologii* jak się mówi w Ameryce) zaczęła się po osiedleniu się w Kalifornii w 1964, gdzie zostałem mianowany profesorem filozofii na Uniwersytecie południowo-kalifornijskim w Los Angeles. Przed przyjazdem do Kalifornii spędziłem kilka lat w Oxfordzie i w Londynie. W Oxfordzie otrzymałem doktorat za pracę: *Polish Analytical Philosophy* (opublikowana przez Routledge and Kegan Paul, w 1967 roku). W Londynie uczęszczałem na seminarium Karla Reimunda Poppera w London School of Economics. Wierzyliśmy wtedy, że najważniejszym elementem dla zrozumienia obecnej cywilizacji, jest zrozumienie natury i rozwoju nauki, stanowiącej zasadniczy kościec całej cywilizacji. Stąd też uważaliśmy, że filozofia nauki, szczególnie ta uprawiana przez Poppera, jest najważniejszą dziedziną filozofii i w samej rzeczy *scientia prima*.

Po wylądowaniu w Kalifornii szybko stwierdziłem, że dominującym fenomenem jest technologia (technika) - zarówno w myśleniu, jak i w całej cywilizacji. Ameryka była zachłyśnięta wielkością techniki, jej różnorodnością, jej dobroczynnymi skutkami, szczególnie w Kalifornii. Pamiętam, że jednym z pierwszych sloganów, które utkwiły mi w pamięci był: *Better living through chemistry* (lepsze życie przez chemię). Takie to były czasy.

Ale już wtedy, w pierwszych miesiącach mojego pobytu wyczułem, że jest coś nie tak, że jest coś dziwnego w tym rajku technologicznym. Los Angeles to wielkie miasto. Ale pytałem siebie: gdzie są ludzie? Wraz z Sofoklesem powtarzałem sobie: miasto to ludzie. A tutaj były tylko samochody. Budowało się wielkie, wspaniałe autostrady. Ale w wielu dzielnicach, nawet ekskluzywnych, nie było chodników dla pieszych. Bo nikt nie chodził.

A za chodzenie po ulicach można było być zaaresztowanym. Tak. Dosłownie. Zdarzyło mi się to sześciokrotnie, w ekskluzywnych dzielnicach Beverly Hills i Hollywood. Mieszkałem w tych właśnie dzielnicach. Prawda, że chodziłem na te spacerunki późno wieczorem, kiedy *normalni* ludzie nie spacerują i w ogóle nie ma ich na ulicy. W czasie tych spacerów podjeżdżał niezauważenie wóz policyjny z jaskrawymi światłami, wyskakiwało z niego dwóch policjantów – w gotowości bojowej – sprawdzali moje dokumenty, raczej szorstko, jeśli nie brutalnie, dzwonili do swojej centrali, a gdy ich stamtąd poinformowano, że jest taki nocny marek, profesor filozofii, który spaceruje po nocy, przepraszała mnie i tłumaczyli, że normalni ludzie nie spacerują a tylko ciemne typy na złodziejskich wyprawach, lub *uderzeni w głowę*, czyli nienormalni. Po trzech pierwszych zatrzymaniach czułem wyraźnie, że moja wolność jest jakoś ograniczona – w Oksfordzie spacerowałem często o północy i nikt nikogo o nic nie pytał. To były piękne spacerunki.

Te niezamierzone spotkania z policją odcisnęły się na mojej psychice w sposób symboliczny: jeśli technika znaczy wszystko dla samochodu, z ograniczeniem wolności człowieka, to jest coś niedobrego w samym fenomenie techniki. To przeświadczenie zaczęło się we mnie pogłębiać wraz z upływem lat, które spędzałem w Ameryce. Po prostu stwierdziłem, że wielka euforia technologiczna nie przekłada się na szczęście człowieka, na stan dobrego bytu, w którym człowiek cieszy się swoim istnieniem. Wprost przeciwnie, stwierdziłem, że czym bardziej rozwinięta technika, tym większe stwarza ograniczenia dla człowieka i powoduje coraz większe stresy. Pierwotna konkluzja: wszystko dla samochodu, została rozszerzona – wszystko dla sprawnie funkcjonującego systemu technologicznego. W tej całej grze była jakaś filozofia. Najkrócej została ona ujęta przez motto wystawy światowej w Chicago, w 1929: *Science invents, Technology implements, Man conforms* (Nauka odkrywa, Technologia wdraża, człowiek się przystosowuje).

Tak więc pierwszą składową mojej formującej się filozofii techniki, było moje egzystencjalne przeżycie euforii technologicznej w Kalifornii. Wszyscy tam wierzyli, a przynajmniej znakomita większość, że Kalifornia jest rajem ostatecznym na ziemi, że już nie ma dalszego Zachodu (*There is no further West*), że co Kalifornia czyni obecnie, Ameryka będzie powtarzać za rok, a cały świat w następnych latach. Miałem jednak zasadnicze zastrzeżenie do tego rodzaju filozofii. Często pytałem siebie: gdzie są ludzie? A w zakamarkach mojej podświadomości pytałem: Gdzie są *myślący* ludzie?

Dyskusja wokół Ellula w Santa Barbara

Trzy następne składowe mojej filozofii techniki miały źródła intelektualne, filozoficzne i mityczne. Druga składowa kształtowała się w odniesieniu do książki francu-

skiego myśliciela i teologa Jacques'a Ellula: *Le technique* (opublikowana w 1963). Książka ta została przetłumaczona na angielski jako *The Technological Society* i wydana w Ameryce w 1964. Główną tezę Ellula było (w największym skrócie), że technologia jest **formą ideologii**. Jako taka jest ona silniejsza zarówno od ideologii kapitalizmu, jak i ideologii komunizmu; i po pewnym czasie podporządkuje obie te ideologie swoim imperatywom. Dzieło Ellula było epokowe. I ciągle się tego nie docenia, szczególnie w Polsce. Jego dzieło zostało natychmiast zauważone w Ameryce, o czym świadczy jego szybki przekład na angielski i liczne wokół niego dyskusje.

Otóż jedna z tych znaczących dyskusji odbyła się w *Centrum Studiów Instytucji Demokratycznych* w Santa Barbara, 100 mil na północ od Los Angeles. Była to znakomita i znacząca instytucja, kierowana przez Roberta Hutchins'a, uprzedniego prezydenta Uniwersytetu Chicagowskiego, w czasie, kiedy Uniwersytet ten był na pierwszym miejscu w Ameryce. Konferencja na temat książki Ellula odbyła się w grudniu 1965 roku. Zaproszono około 35-ciu myślicieli z różnych dziedzin. Była to plejada znakomitości. Był tam podwójny noblista Linnus Pauling, Jacob Bronowski, Jonathan Salk. Spośród najmłodszych byli: Jurgen Habermas i niżej podpisany. Konferencję zainicjował John Wilkinson z Chicago, filozof i tłumacz książki Ellula. W dramatyczny, a niekiedy humorystyczny sposób przedstawił nam swoje odczytanie Ellula. Opowiadał, jak w czasie czytania odkrył, że jest ofiarą imperatywu technologicznego. Technika stara się nas zmusić do używania produktów, które wymyśliła, bez względu na to czy ich potrzebujemy, czy też nie. Po zrozumieniu tego, Wilkinson obleciał cały swój dom i stwierdził, że z 28 urządzeń elektrycznych w domu, większość jest zbędnych. Wobec tego zredukował je do 9-ciu. I był bardzo dumny z tego czynu. A my słuchaliśmy z niedowierzaniem, zdziwieniem i podziwem. Stało się dla nas jasne (już w tamtym czasie), że technologia, to nie tylko przysłowiowy róg obfitości, ale również ukryta agenda, która realizuje się niejako wbrew naszej woli. I która wciąga nas w sposób subtelny a perfidny. Jednym z ukrytych źródeł perswazji jest przecież to, że nie można nie służyć postępowi.

Każdy z uczestników konferencji w Santa Barbara wygłosił referat. To była konferencja tylko dla gwiazd, bez słuchaczy. Referaty te były potem publikowane w specjalnych publikacjach *Centrum* w Santa Barbara. Większość z nas nie podzielała pesymizmu Johna Wilkinsona, że technologia przejedzie przez nas jak walec.

A jednak wielki cień padł na świadomość nas wszystkich, związany z pytaniem: jakiego rodzaju istotą i zjawiskiem jest ta technika? Moja opublikowana wypowiedź nosiła tytuł: *Monstrum techniki*. Argumentowałem tam, że demonizując technikę, niczym monstrum, może przedwcześnie, bez wystarczających danych, niejako poddajemy się technologii, ulegamy bez walki. Jednym z moich argumentów było, że to monstrum nie

jest jeszcze takie groźne. Inni widzieli rzecz głębiej i z większą przenikliwością. I mieli rację.

Jest coś perfidnego w całym rozwoju techniki. Do tego wniosku doszedłem po wielu latach rozważań. Wszyscy ci, którzy bronili i bronią obecnie techniki jako dobrodziejstwa ludzkości są zauroczeni koncepcją technologii jako rogu obfitości, **który nie może być zły, bo został pomyślany jako dobry**. Specjalnie upraszczam mój dyskurs, aby zaakcentować, że nasza postawa wobec techniki wcale nie jest racjonalna, ale opiera się na jakichś odwiecznych mitach, że muszą być w świecie siły, istoty, zjawiska, które są przyjazne człowiekowi a jednym z nich jest właśnie technika. Oczywiście w tym mitycznym ujęciu technika wcale nie jest neutralna, ale jest nieustannie dobroczynna.

Drażąc technikę, jako dyscyplinę poznawczą

Tak więc pierwszym źródłem moich refleksji nad filozofią techniki były moje egzystencjalne przeżycia w Kalifornii. Drugim źródłem była wielka dyskusja nad dziełem Ellula i samo jego wyzwanie: Czy technologia jest nowym Demiurgiem?

Trzecim źródłem, czy też komponentem kształtującym moją specyficzną filozofię techniki, było drażnienie techniki od wewnątrz - jako formy wiedzy, jako części naukowego rozumienia świata; jak również jako formy rozumienia samego rozumu technicznego. Punktem zwrotnym w tych poczynaniach była Konferencja Amerykańskiego Stowarzyszenia dla Rozwoju Nauki (American Association for the Advancement of Science) w Berkeley, znowu w Kalifornii. Konferencje te były coroczne. Filozofia nauki była częścią każdej z tych konferencji.

Na jednej z nich w 1965 roku wygłosiłem referat: *The Structure of Thinking in Technology* (Struktura myślenia w technice). Była to próba opracowania epistemologii myślenia w technice, odpowiedzi na pytanie, co jest specyficznego i kwintesencjonalnego w myśleniu technicznym. Takie próby nie były wcześniej podejmowane. Mój referat został dobrze przyjęty, chociaż z nie małym zdziwieniem. Zdziwienie krążyło wokół pytania: czy można określić myślenie *technologiczne* poza kategoriami, którymi opisujemy myślenie naukowe? Po konferencji rozmawiałem z Paul'em Feyerabend'em. Znałem go już w Londynie. Spotykaliśmy się na seminariach Poppera i przy innych okazjach. *To, co robisz jest ciekawe* powiedział odnośnie mojego referatu. *Tylko jak ma się to do życia, jak pomaga życiu?* Byłem zdziwiony tego rodzaju pytaniem. Przecież my, filozofowie dokonujemy analiz. A resztę zostawiamy innym - ekonomistom, technikom, politykom. Jednak pytanie to poruszyło we mnie jakąś niewralgiczną strunę. Uznałem, że jest ważne. Powracało do mnie często. Doprowadziło to do ogólniejszego pytania-programu: jakiej filozofii nam potrzeba, aby mogła służyć życiu?

W czasie sympozjum na temat filozofii techniki w Berkeley obecny był także wybitny logik Patrick Suppes. On także z aprobatą odnosił się do moich idei. *Pretty Good* powiedział, *całkiem niezłe. Ale dlaczego nie wyrażasz swoich idei w bardziej precyzyjny sposób?* Natychmiast wiedziałem o co mu chodzi. Chciał, abym sformalizował swoje twierdzenia i wyraził je przez znaki i symbole, charakterystyczne dla systemów formalnych. Znałem tę robotę oglądając mistrzów filozofii analitycznej w Polsce i na świecie. Właśnie analizując dokonania największych umysłów analitycznych w swej książce *Polish Analytical Philosophy*, doszedłem do wniosku, (już w Oksfordzie), że to piękna robota, ale w ostatecznych konsekwencjach jałowa. Sztuka dla sztuki. Dlatego też wiedziałem intuicyjnie, że pójdę drogą sugerowaną przez Feyerabenda, a nie Suppesa.

W roku 1966 nie bardzo było wiadomo, jaką drogą potoczy się rozwój filozofii techniki. Z biegiem lat, czym głębiej analizowałem fenomen techniki, tym bardziej byłem zdumiony jego charakterem. Nie dawał się ująć w żadne ustalone kategorie filozoficzne. Ani też nie można go było wcisnąć w żadne schematy charakterystyczne dla filozofii nauki, czy to popperowskie, czy też pozytywistyczne. Ten fenomen górował nad nami i niejako sztydł z naszych usiłowań poznawczych, aby go uporządkować, poklasyfikować i określić czym jest. I tak jest do dzisiaj. Fenomen techniki wykracza poza wszelkie ustalone dziedziny poznania i nie daje się objąć przez tradycyjne dziedziny filozofii - etyczne, eschatologiczne, epistemologiczne, ontologiczne, teologiczne.

Mój referat *Struktura myślenia w technice* został opublikowany w 1966 roku, we wpływowym piśmie *Technology and Culture* i stał się małym klasykiem; został przedrukowany potem w innych publikacjach, również książkowych. Od tego momentu nastąpiło moje drażnienie techniki od wewnątrz: techniki jako formy wiedzy, epistemologii, ontologii, jak również jej etycznych aspektów. Jeśli technika jest dla nas tak ważna (a jest!), to powinniśmy wiedzieć, jakiego rodzaju jest ona zjawiskiem. Refleksja nad tymi tematami jest kontynuowana w moich pismach przez następne 15 lat, aż do roku 1980. Z tego okresu datuje się również moja współpraca z wydziałami architektury różnych uniwersytetów, jak również z poszczególnymi architektami. Wszak architektura jest ważnym wykładnikiem obecnej techniki. Kulminacją mojej współpracy ze światem architektury był referat, wygłoszony jako otwierający na dorocznym zjeździe Królewskiego Instytutu Brytyjskich Architektów w Hull, w roku 1975 pt. *Architektura, technika i jakość życia*.

Mityczny aspekt technologii

Po wielu latach refleksji doszedłem do wniosku, że technologia (czy też technika) jest systemem nie reformowalnym. Wszystkie nasze usiłowania, aby z niej uczynić system przyjazny człowiekowi, spełzały na niczym. Technologia jest silniejsza, niż

kolektywna wola ludzkości. Wszystkie idee humanizacji technologii, postulowanie techniki z ludzką twarzą, wymyślanie takich twórców jak *Alternative Technology*, *Appropriate Technology*, *Technology Assessment* -okazały się liściem figowym, ukrywającym złośliwe żądło techniki *sensu largo*.

Przez szereg lat byłem w specjalnej komisji dotyczącej właściwych technologii, powołanej przez Kongres Stanów Zjednoczonych (Task Force on Appropriate Technology of US Congress). Była to bardzo radykalna grupa alternatywnych myślicieli. Pozwolili nam, za pieniądze Kongresu, organizować bardzo interesujące spotkania i dyskusje w różnych częściach Stanów Zjednoczonych. Po każdym spotkaniu, wysyłałiśmy szczegółowy raport z rekomendacjami. I jaki był tego efekt? Chyba żaden. Nawet nie wiemy, czy którykolwiek z kongresmenów czytał te raporty i czy dyskutowali je między sobą. Od kongresmenów nie usłyszeliśmy żadnych komentarzy.

Ponad i poza całym rozwojem technologii wydaje się kryć jakaś potężna inteligencja. I nie jest to inteligencja przyjazna człowiekowi. Idąc tym tropem w latach 70-tych zacząłem sobie stawiać szersze, głębsze pytania... trochę o charakterze mistycznym: czy technika nie jest przypadkiem jakimś tworem mitycznym, której rozumienie umyka naszym kategoriom racjonalnym, logicznym, naukowym? Dlatego też nie jesteśmy w stanie sobie z techniką poradzić.

Jeśli nie można zrozumieć fenomenu techniki przez ustalone kategorie racjonalne, to trzeba próbować inaczej. Ale jak? Coraz częściej uderzały mnie absurdy i sprzeczności postępu technicznego i całej kawkady techniki. *Lepsze życie przez chemię* okazało się systematycznym zatrutowaniem całego społeczeństwa. Prawie każda nowa rewolucja techniczna okazywała się ukrytą bombą zegarową, która odpryskami raziła po czasie wszystkich.

Filozofowie są po to, aby rozumieć. Zawsze byłem o tym przekonany. Jakiego rodzaju Logos panuje w tej cywilizacji, pytałem siebie. Odpowiedzi nie były zachęcające. Jakiś pośledni Logos, a może nawet parszywy. Czym dłużej śledziłem ten Logos – jako ogólną tendencję rozumu technologicznego - tym bardziej byłem zaniepokojony. Logos wydawał mi się tak często nie tylko pośledni, ale szatański. *Bez przesady*, starałem się sobie wyperswadować, *Logos nie może być szatański*. Po pewnym czasie, głębszy głos odpowiedział: *dlaczego nie może być szatański?... A co powiesz, jeśli jest w jakimś sensie szatański?*. Zachnąłem się i odpowiedziałem: *To prowadzi do mitologii i innych bajeczek*. Głębszy głos odpowiedział: *Może prowadzi do mitologii, ale mitologie bywały źródłami głębszych wyjaśnień. A więc to tak...* pomyślałem.

Z biegiem czasu ułożyła mi się pewna forma wyjaśnienia. Zauważyłem dziwną rzecz, a mianowicie, że pozornie przeciwstawne systemy kapitalizm i komunizm, chociaż miały się za diametralnie przeciwne, służyły pognębieniu i degradacji człowieka.

Zacząłem się hipotetycznie zastanawiać, czy nie jest to rzeczywiście szatański pomysł (jakichś sił wrażeń człowiekowi), aby wymyślić systemy pozornie sprzeczne i wykluczające się i będące jedyną możliwą, alternatywą.

Epoka pooświeceniowa jest rzeczywiście dziwną epoką. Tyle ideałów i tyle zniszczenia. Skąd to zniszczenie, jeśli jesteśmy tak oświeceni? A może rzecz rozgrywa się na planie mitycznym. A może jakieś siły nieprzyjazne człowiekowi (siły zła, powiedzmy dla skrótów), które działają przeciw człowiekowi, znalazły nową formę samozniszczenia poprzez zagnieżdzenie się w naszych umysłach i kierowanie nami ku działaniom, które są niszczące na dłuższą metę. Sprawę tę można wyjaśnić krótko. Taka jest oto moja mityczna hipoteza. W nowych czasach wyłoniło się nowe bóstwo – bóg, który nosi nazwę **Mechanos**, a który jest nieprzyjazny człowiekowi i dążący do jego upadku. Ten bóg zawładnął naszym rozumem, stworzył własne mity i systemy społeczne, które mu służą. Kapitalizm i socjalizm są dziełem Mechanosa. Jemu właśnie służą. Na tym polega działalność Szatana w naszych czasach. Żadna racjonalna analiza sprzeczności i absurdów cywilizacji technicznej nie prowadzi do żadnych wyników, bo to jest system mityczny. Mitów nie można unicestwić argumentami racjonalnymi, bo te argumenty są za słabe. Stąd wszelkie analizy niedociągnięć technologii i systemów społecznych bazujące na niej są bezradne; jak to się okazało w przeciągu ostatnich dziesięcioleci.

Zrozumienie głębszych korzeni mitycznych techniki zawiodło mnie do ekofilozofii, jako nowej formy myślenia, działania i bycia człowieka w świecie. Odpowiedzią na zniszczenia świata przez technikę nie jest ulepszanie techniki przy jednoczesnym **zachowaniu rozumu mechanistycznego**, jako organu kontrolującego, ale transcendencja całej sfery technologii (całej sfery działania J. Mechanosa) jak również i przede wszystkim transcendencja rozumu mechanistycznego z jego różnymi imperatywami (manipulacja, kontrola, dominacja), które są mitami Mechanosa. Ta transcendencja doprowadziła do ekofilozofii i wykrystalizowania się takich pojęć jak Rewerencja, Sanktuarium, Ewolucja, jako proces zarówno transcendencji, jak i uświęcenia świata. Reszta jest w moich książeczkach z dziedziny ekofilozofii.

Uważam też, że całe ciągi myślenia tzw. naukowego są wyrazem fikcji i przestarzałych mitów. Uwężeni w mitach Mechanosa nie potrafimy myśleć inaczej i trzeźwo. Nie potrafimy dostrzegać klęsk spowodowanych ideologią Mechanosa.

Ostatecznym kryterium danej formy myślenia i danej formy racjonalności jest życie samo. Życie widziane na przestrzeni ostatnich 50. lat pokazuje, że nasze *racjonalne myślenie* jest w zasadniczym sensie skażone. Nie wolno niszczyć w imię racjonalności!

Moja przygoda z filozofią techniki to szukanie sensu w zagubionym wieku XX. To odwieczny dramat mitologiczny człowieka: Jacy bogowie kierują naszym losem? Czy

są dla nas przyjaźni? Czy też kapryśni? Czy są być może złośliwi... ze względu na jakieś nasze przewinienia. Grecka idea *hubris* jest ciągle aktualna.

Summary

Technology is not a horn of plenty but more like a poisonous chalice. It is not a set of indifferent neutral tools, but is rather a form of ideology and metaphysics, which determines our life styles and formulates our picture of the world — exactly in the image of the machine. To understand this we have to remove ourselves from the scientific picture of the world and the image of technology as a horn of plenty to which we owe everything. Then it is clear why we are at a loss in life at large and why we are unable to control technology. Technology has elevated itself to a supreme position out of which it controls us and even incapacitates and imprisons us; it is insensitive and blind to human and ethical imperatives and it often (too often!) leads to the devastation of the natural world and to the impoverishment of our spiritual nature. The traditional, so called scientific, thinking has failed us because it is rooted in old fashion myths and fictions of the mechanistic worldview. Imprisoned in the myths of Mechanos we are unable to think differently and soberly. We are unable to see perspicuously the devastations wrought by the ideology of Mechanos.

The ultimate criterion of any given form of thinking and of any rationality is Life itself. Life seen in the perspective of the last 50 years clearly shows us that our *rational thinking* has been basically defective. We must not destroy in the name of rationality!

My entire adventure with the philosophy of technology was to search for the sense of life lost in the 20th century. This is the eternal mythological drama of the human being: What gods are directing our destiny? Are they friendly to us? Or are they capricious? Or may be even malevolent... because of some of our misdemeanors. The Greek idea of *Hubris* is still relevant.

Bogumiła Truchlińska

Polska filozofia kultury dwudziestolecia międzywojennego. Główne problemy i kontrowersje

Polish philosophy of culture in interwar period. The main problems and controversies

Podtytuł mojego artykułu sygnalizuje pewne trudności, które zarysowują się już na płaszczyźnie konceptualizacji przedmiotu i ustalania jego zakresu, dookreślenia znaczenia i precyzowania narzędzi pojęciowych, nawet tych podstawowych jak *kultura* czy *filozofia kultury*. Jak wiemy termin *kultura* doczekał się kilkuset definicji i jest jednym z najbardziej wieloznacznych terminów współczesnych nauk o kulturze; obecnie na najlepszej drodze do samolikwidacji. Szkoła lwowska – warszawska, stroniąca od takich nieprecyzyjnych terminów i tematów poza okazjonalnymi tekstami oraz zagadnieniami z zakresu estetyki S. Ossowskiego, nie zajmowała się analizą kultury ani też teorią kultury.

W I połowie XX wieku, a zwłaszcza w dwudziestoleciu międzywojennym, bo na tym okresie głównie się skupię, termin *kultura* używano w różnym rozumieniu:

1) najczęściej sięgając do tradycji łacińskiej w sensie *uprawy dusz*, czyli tzw. kultury zewnętrznej lub duchowej;

2) spotkać można też obok terminu *kultura* – termin *cywilizacja*; używano ich niekiedy zamiennie. Jednakże większość różnicująco (Feliks Koneczny i Florian Znaniecki);

3) najczęściej występował podział na kulturę duchową i materialną, choć spotykamy propozycje przełamania tego dualizmu, np. w pracach F. Konecznego, ks. Józefa Pastuszki i Bogdana Suchodolskiego. U tych trzech autorów zaznaczył się wpływ idealizmu (mocno zresztą widoczny w polskiej humanistyce tego okresu) wraz z przekonaniem, że cała rzeczywistość jest natury duchowej, toteż zarówno wytwory sztuki czy nauki, jak i ekonomiczne czy techniczne, wyrażają moc lub niemoc ducha ludzkiego,

zaś każde dzieło tzw. kultury duchowej musi mieć swój materialny *nośnik*; mówiąc językiem Ingardena – swój *materialny fundament bytowy*;

4) w tym też czasie zaznaczyła się tendencja ku holistycznemu, a zarazem strukturalno – funkcjonalnemu pojmowaniu kultury. Dostrzeżemy to zarówno w antropologicznych badaniach nad kulturą (m.in. w postaci funkcjonalizmu Bronisława Malinowskiego), jak i w filozofii kultury tego okresu np. u B. Suchodolskiego czy S. Kołaczkowskiego.

Filozofia kultury jako refleksja o kulturze wraz z kwestiami aksjologicznymi, pojawiła się w polskiej myśli wraz z przepływem idei z zakresu tzw. przełomu antypozytywistycznego. Nie miała właściwie statusu akademickiego, chociaż Znanięcki wprowadził ją do nazwy własnej Katedry, utworzonej na nowo powołanym Uniwersytecie Poznańskim. B. Suchodolski w swoich wyznaniach ilustrujących drogę do pedagogiki¹ wzmiankował, że choć subiektywne jego zainteresowania skupiały się na teorii kultury, to obiektywne warunki wiodły ku pedagogice. Teoria kultury nie była dyscypliną akademicką. Ale zainteresowania kulturą zaowocowały np. pedagogiką kultury, którą uprawiali oprócz Suchodolskiego, Bogdan Nawroczyński i Sergiusz Hessen. U podstaw koncepcji pedagogicznych, jak i projektów z zakresu polityki kulturalno – oświatowej legła filozofia kultury. Bogdan Suchodolski po raz pierwszy użył terminu *filozofia kultury* już w roku 1923, a więc w wieku 20 lat, czyli we wczesnej twórczości.

Postawmy pytanie o wpływ na myśl dwudziestolecia przełomu antypozytywistycznego. Będzie się on przejawiał poprzez:

1) swoistość, odrębność przedmiotową nauk o kulturze i postulat **rozumienia** a nie **wyjaśniania**, (jak w pozytywistycznej metodologii) faktów kulturowych. Rozmowano w następujący sposób: o ile nie poznalibyśmy jakiegoś fragmentu przyrody, byłibyśmy ubożsi o tę cząstkę wiedzy, dotyczącą jej elementu, ale gdybyśmy nie rozumieli świata własnych wytworów, przestalibyśmy być ludźmi. Rozumienie świata kultury było więc nieodłącznym, konstytutywnym wręcz, elementem procesu antropologizacji;

2) przy podkreśleniu swoistości metod wyakcentowano mocno stronę podmiotową. Wskazuje na to chociażby powszechnie znana dyrektywa epistemologiczno – metodologiczna F. Znanięckiego, czyli postulat uwzględniania *współczynnika humanistycznego*;

3) zacieranie odrębności przedmiotowo – podmiotowej. Towarzyszy temu teza o eksteryoryzacji sił duchowych podmiotu twórczego w dzieło kulturowe, koncepcja *homo in*

¹ B. Suchodolski, *Moja droga do pedagogiki*. Wywiad przeprowadzony przez I. Otlecką. *Nowa Szkoła* 2/1974 s. 31-34; B. Suchodolski, *Moja droga do pedagogiki i przez pedagogikę*, in: *Nurt wybrane zagadnienia z pedagogiki* 4/ 1980, s. 215-221. B. Truchlińska, *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego*, Lublin 2006.

rebus o proveniencji Tomaszowej (Tomasz z Akwinu), jak i antropologizacja badań (ludzie jako przedmiot odrębnych badań);

4) w refleksji nad kulturą spotykamy pewną dwoistość orientacji: pojawiają się nauki szczegółowe o kulturze, nawiązujące do modelu scjentyistycznego, i nauki ogólne o kulturze, o mniejszym stopniu rygoryzmu i ścisłości. Andrzej Kołakowski użył na nie określenia *wizje kultury*². Do *wizji kultury* zaliczam filozofię kultury. Może ona istnieć dwojako: *explicite* w postaci koncepcji kultury, jak *implicite*, w programach artystycznych, w programach edukacyjnych społeczno – politycznych czy w projekcie z zakresu polityki kulturalno – oświatowej etc³. O ile nauki szczegółowe o kulturze opierały się o opis i wyjaśnienie, stroniąc od sądów wartościujących, to filozofia kultury odwoływała się do aksjologii. Na uwagę zasługuje tu fakt, że oprócz wspomnianej dwoistości filozofia kultury mogła być uprawiana przez profesjonalistów, uczonych akademickich, jak i przez ludzi spoza kręgów naukowych. Przykładem – filozofia kultury S. I. Witkiewicza. Przybierała też niekiedy *transdyscyplinarny* charakter – uprawiali ją specjaliści różnych dyscyplin np. ekonomista Adam Haydel (*Myśli o kulturze*).

Zauważyć również trzeba, że kultura w tym czasie pełniła funkcję integrującą, m.in. rozbite po rozbiorach społeczeństwo, ale równocześnie rozpoczął się też proces ideologizacji kultury. Przykładem – recepcja myśli Stanisława Brzozowskiego, jego poglądów na kulturę. Jego przewodnia teza o związku kultury z życiem stała się wiodącą tezą filozofii kultury dwudziestolecia. Każda orientacja społeczno – polityczna (*ideo-aksjologiczna*) nawiązywała do Brzozowskiego, dokonując przy tym interpretacji aktualizującej, zgodnej z własnym programem.

Kultura po 1926 roku, a więc po przewrocie majowym, miała pełnić funkcję *państwowotwórczą*, angażującą, i mówiąc językiem ówczesnym, *uspołeczniającą* szerokie masy społeczeństwa. Na wielu płaszczyznach rozpoczęła się walka o kulturę. Nie przypadkowo w tym czasie powstają książki o takich zmilitaryzowanych tytułach. Wystarczy wymienić dwie najważniejsze – Karol Irzykowski, *Walka o treść* [1929] i Stefan Runicz [Stefan Rudniański] *Walka o kulturę* [1923]). Walka toczyła się o treść, o formę, o wartości, czyli o istotę kultury, jak i o funkcję, którą miała pełnić. Każda orientacja miała swoje preferencje ideowe, artystyczne czy estetyczne. Możliwość zrekonstruowania całościowej *wizji kultury* dwudziestolecia w obliczu tych pluralizmów jest niewielka. Nie ma bowiem jakiejś jednej wykładni; jest wiele różnorodnych. Czynniki różnicujące to: światopogląd, orientacja ideowa i aksjologiczna, orientacja artystyczna. Brak też kryterium typologicznego, które mogłoby być akceptowane przez wszystkich.

² A. Kołakowski, *Filozofia kultury w Polsce lat międzywojennych. Próba typologii*, in: *Przegląd Humanistyczny* 4/1979, s. 39-59.

³ B. Suchodolski, *Polityka oświatowo – kulturalna w Polsce współczesnej*, Warszawa 1938.

Współczesne typologie dokonywały podziałów ze względu na: 1) *luźność* lub *ściśłość* teorii (A. Kołakowski), 2) na kryteria społeczno – polityczne (A. Kołakowski, A. Nowicki), 3) światopogląd – np. świeckie materialistyczne i katolickie (A. Nowicki, P. Szydłowski). Nie zauważyłam, by obecnie podejmowano takie próby. Trzeba więc przyjąć, że mamy do czynienia z wielością różnych przedmiotów filozofii kultury, zaś kryteria uporządkowania ich mogą też być różne, nawet jeśli posłużymy się *kluczem filozoficznym*, tzn. związkiem z danym kierunkiem filozoficznym. Można by wtedy mówić o neotomistycznej, personalistycznej czy augustyńskiej filozofii kultury w obrębie myśli chrześcijańskiej. Także o psychoanalitycznej, egzystencjalistycznej czy neo-humanistycznej koncepcji kultury dwudziestolecia. Są to bliższe dookreślenia podstaw, pomocne w analizach, bo choć same w sobie niewiele mówią o wykładni kultury, to wskazują na związek tej koncepcji z ogólnymi, ontologiczno – epistemologicznymi przesłankami i założeniami. Innym kryterium podziału może być główna w owym czasie opozycja między naturalizmem a humanizmem, w tym – kulturalizmem. Możemy więc mówić o opartych na tej opozycji odmianach filozofii kultury: naturalistycznej (np. Erazm Majewski), humanistycznej (B. Suchodolski) i kulturalistycznej (F. Znaniecki). Trudności z uporządkowaniem tych koncepcji są sygnałem, że wobec tej różnorodności, nie tyle ważne są klasyfikacje i typologie, co problemy i kwestie sporne, które absorbowały, jeśli nie określały, ówczesnych myślicieli.

Głównym problemem (a zarazem sporem dwudziestolecia) była opozycja między kulturą a naturą.

1) Z przełomem antypozytywistycznym wiązały się poglądy zwane antynaturalizmem. Tenże przyczynił się do zakwestionowania badań i ujęć genetycznych, wyjaśnień deterministycznych, odwołujących się do tzw. teorii jednego czynnika, rasy, klimatu czy położenia geograficznego itp. Naturalizm był w odwrocie, ale jednak występował. Najbardziej znana i negatywnie oddziałująca na mentalność europejską książka O. Spenglera *Upadek Zachodu* prezentowała koncepcję naturalistyczną; a konkretnie biologiczną. Wprawdzie Spengler spotkał się z krytyką uczonych⁴, ale też jego ujęcie kultury na wzór żywego organizmu prowadziło u niektórych twórców do fascynacji biologią. Przykładem – indywidualizm biologiczny S. I. Witkiewicza upatrującego przyszłość w rewolucji biologicznej. Naturalistyczną wykładnię kultury i cywilizacji reprezentowali również Erazm Majewski oraz Zygmunt Wasilewski. Naturalizm napotkał opór ze strony kulturalizmu, którego reprezentantem był na naszym gruncie Florian Znaniecki. Postulował on w badaniach odwrócenie dotychczasowych relacji natury i kultury. To nie przez czynniki i elementy natury wyjaśniamy kulturę, ale odwrotnie –

⁴ B. Suchodolski, *Oswald Spengler i jego krytycy*, in: *Przegląd Współczesny* 24/1924, s. 132-139.

to o dziejach natury możemy powiedzieć coś jedynie patrząc na nie przez pryzmat kultury (*Wstęp do socjologii*).

Między naturalizmem a tą skrajną wersją kulturalizmu sytuowało się stanowisko trzecie, podkreślające specyfikę kultury, ale też uwzględniające rolę natury. Pomostem był tu człowiek – istota ujmowania w tradycji filozoficznej często dualistycznie albo jako *splot* dwu pierwiastków: naturalnego i kulturowego. Ta mediatyzująca antropologizacja ujęć kultury była widoczna w neohumanizmie i w pedagogice kultury⁵. Tradycyjnie pojmowany antropocentryzm był przeciwstawiony naturalizmowi – jako humanizm. Dwudziestolecie mocno wyakcentowało dwie odmiany humanizmu: antropocentryczny i teocentryczny (wpływ refleksji Maritaina). Teocentryczny, zwany też humanizmem integralnym, był przeciwstawiony antropocentryzmowi z jednej strony, z drugiej zaś – naturalizmowi w różnych jego odmianach. Tę refleksję związaną z teocentryzmem uprawiają filozofowie chrześcijańscy, najczęściej duchowni, podejmujący w dwudziestoleciu problemy kultury: Józef Pastuszka, Jan Stepa, Andrzej Krzesiński czy Franciszek Sawicki.

Antynaturalizm w skrajnej postaci wiódł w płaszczyźnie epistemologiczno – metodologicznej do relatywizmu kulturowego. W dwudziestoleciu rozpoczyna się ostry spór między relatywizmem i absolutyzmem, toczący się na wielu płaszczyznach. W aspekcie filozoficzno – kulturoznawczym dotyczył przede wszystkim treści i wartości kultury, jak i wartościowań czy hierarchizacji.

Innym obszarem dyskusji i sporów są zagadnienia związane z konceptualizacją podmiotu. Pojęcie podmiotu zawiera w sobie całą złożoność procesualną i kreatywną człowieka, ujmowanego i występującego tak w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym.

Kwestie: kto jest podmiotem czynności stwarzających świat dzieł, jaki jest jego status ontyczny, ewentualnie struktura, jaki jest zasięg podmiotowości kulturalnej społeczeństwa, wreszcie – jakie wartości i ich hierarchie towarzyszą ludzkim czynnościom kulturowym, stanowią przedmiot sporu między:

- indywidualizmem a uniwersalizmem
- indywidualizmem a kolektywizmem
- między relatywizmem i absolutyzmem
- elitaryzmem a zwolennikami antyelitaryzmu i demokratyzacji kultury
- reprezentantami kultury tradycyjnej i nowoczesnej

W każdym z tych sporów zaznaczają się postawy, które da się uporządkować dychotomicznie, ale także są stanowiska dążące do przewyciężania skrajności, bądź ma

⁵ Co nie znaczy, że w kulturalizmie nie kładziono akcentu na stronę antropologiczną, por. rolę *współczynnika humanistycznego* Znanieckiego.

miejsce negacja jednej i drugiej strony opozycji. Takie rozwiązanie wypracowały myśl chrześcijańska, negując zarówno indywidualizm jak i kolektywizm, oraz pedagogika kultury z B. Suchodolskim na czele. Nie sposób w krótkim tekście przedstawić przebieg owych sporów, ale postaram się je zasygnalizować, wskazując na to, co w nich ważne dla filozofii kultury.

Za podstawowy można uznać spór między indywidualizmem i kolektywizmem ze względu na jego polityczne konsekwencje. Indywidualizm stanowił właściwie treść nowożytnej kultury europejskiej. Przekonywał o najwyższej wartości jednostki ludzkiej, jak i usiłował znaleźć rację owego wywyższenia. Szereg odmian znajdziemy w historii myśli, ale najważniejsze są jego dwie odmiany: indywidualizm egalitarny i indywidualizm elitarny. Jak twierdził Simmel, *niezależniona jednostka zapragnęła także różnić się od innych jednostek*⁶. Pozostałością – po romantycznym indywidualizmie elitarnym – jest kult wybitnych jednostek, geniuszy, idea wodzostwa czy nadczołwieka. Rozwój historyczny indywidualizmu doprowadził do jego antynomii i zaprzeczenia. Pojawiają się tendencje kładące akcent na zbiorowość, społeczeństwo, różnie rozumiany kolektyw: **naród, państwo** czy **klasę**. Wiek XX trzeba potraktować jako konflikt tych dwu typów koncepcji człowieka i społeczeństwa, tragiczne w swej wymowie doświadczenie triumfu kolektywizmów totalitarnych. Próby przewycięzania skrajności – w płaszczyźnie teoretycznej – zaowocowały powstaniem pedagogiki kultury, personalizmu, teorii dialogu czy teorii spotkań etc. W każdym niemalże z pism o kulturze doby dwudziestolecia ma miejsce krytyka indywidualizmu bądź kolektywizmu – stanowi ona nieodłączny element myśli tego okresu.

Wbrew pozorom nie jesteśmy tak bogaci w koncepcje indywidualistyczne, jakby się to mogło wydawać⁷. Indywidualistyczne stanowisko reprezentowali autorzy starszej generacji, wywodzący się ze szkół modernistycznych tak jak W. Lutosławski, czy zbuntowani przeciwko tendencjom unifikacyjnym i presji masowości, jak S. I. Witkiewicz. Indywidualizm filozoficzny obu twórców łączy pojęcie monady (monadyczności); są to jednak dwa bieguny indywidualizmu – spirytualistyczny Lutosławskiego i biologiczny – Witkacego. Kwestie szczegółowe kulturoznawcze będą uzależnione od modelu filozoficznego w jego wersji ontologicznej; są one niejako konsekwencjami. Obu reprezentantów przeciwnych kierunków łączy też **elitaryzm**, jeśli chodzi o wykładnię podmiotu kultury (twórcy i odbiorcy) i postaw względem problemów rozprzestrzeniania się kultury.

⁶ G. Simmel, *Socjologia*, Warszawa 1975, s. 100.

⁷ F. Młynarski, *Człowiek w dziejach. Jednostka – państwo – naród* (1935). Autor wykazał tu pozornie przekonania o naszych indywidualizmie, wbrew powszechnym wręcz mniemaniom, że stanowimy naród indywidualistów.

Nurt kolektywistyczny, czyli koncepcje podmiotu zbiorowego, stanowiły przeciwstawny biegun. Są to: tzw. **filozofia czynu** z państwem jako idea i wartością naczelną, teorie kultury **narodowej** oraz koncepcje socjalistyczno – **marksizujące**, wysuwające pojęcie klasy jako podmiotu kultury.

Dewizą *filozofii czynu* były słowa Józefa Piłsudskiego: *zadaniem duszy ludzkiej w ogóle jest tworzenie*⁸. Nurt ten nawiązywał do trzech głównych kategorii filozoficznych romantyzmu: **czyn, praca, twórczość**, dokonując ich reinterpretacji. Głównym ideologiem był Adam Skwarczyński;⁹ w obrębie nurtu działali: socjolog Aleksander Hertz, krytyk i pisarz – Roman Kołoniecki, pedagogikę reprezentowali S. Czerwiński, J. Jędrzejewicz, J. Ostrowski, H. Pohoska i in. W tym okresie sympatie H. Elzenberga również skierowane były na filozofię czynu.

Państwo jako podmiot kultury – to pewna koncepcja odpowiedzialności i inicjatywy *odgórnej* (mecenat państwowy, odpowiednia polityka kulturalno – oświatowa), jak i *sprężenie zwrotne* – aktywizacja *oddolna* całego społeczeństwa ku pracy twórczej i odpowiedzialności za *zbiorowy obowiązek*. Nieprzypadkowo z romantyków najwyżej ceniony był Norwid. Łączono też zresztą idee i wartości romantyzmu z pragmatyzmem pozytywistycznym.

Teorie kultury narodowej podmiotem kultury czyniły naród, różnorodnie pojmowany u różnych przedstawicieli, ale najczęściej jako pewna **wspólnota duchowa**, zdeterminowana przez historię. Główni przedstawiciele to: Zdzisław Dębicki, Adam Haydel, Zygmunt Wasilewski. W ich pismach nie przekreśla się znaczenia jednostki, zwłaszcza indywidualności człowieka. Jednakże *dusza jednostkowa* stanowi fundament ontyczny dla duszy zbiorowej, identyfikowanej z *jaźnią narodu*.

Problem kulturotwórczej roli klasy robotniczej i uzasadnienie jej jako podmiotu, podejmują Stanisław Baczyński, Stefan Czarnowski, Ignacy Fik, Stefan Rudniański, Władysław Spasowski. W ich koncepcjach: moc, siła, energia, liczebność, koncentracja i zorganizowanie klasy robotniczej – to ważne czynniki przypisania jej funkcji kulturowej. Naturalizm i witalizm sprzegły się tu z socjologizmem i kolektywizmem. Paradoksalnie – tendencjom tym patronowali K. Marks i F. Nietzsche.

Przeciw indywidualizmowi i zarazem kolektywizmowi wystąpiła myśl chrześcijańska, wysuwając problem osoby ludzkiej na plan pierwszy. Personalizm polski czynił osobę podmiotem, podkreślił jej znaczenie w kulturze i zarazem podjął próbę niesprzecznienia idei aktywności kulturalnej z ideami chrześcijaństwa, przeciwstawiając się równocześnie kulturalizmowi, absolutyzującemu kulturę. W myśli dwudziestolecia wyodrębniam trzy typy personalizmu:

⁸ J. Piłsudski, *Dowodzenie podczas wojny. Pisma zbiorowe (1937 – 1939)*, Warszawa 1939.

⁹ B. Truchlińska, *Państwo jako podmiot kultury*, in: *Silne państwo*, Białystok 1999.

- tomistyczny (przeważający) – J. Woroniecki, A. Szymański, S. Swieżawski, K. Górski
- augustyński – F. Sawicki
- augustyńsko – tomistyczny – J. Pastuszka

Podstawę wyodrębnienia stanowiły wyjaśnienia metafizyczne i dwa rodzaje zasad: porządek prawno-naturalny (religijny) i prawa stanowionego. Koncepcja *homo in rebus*, podkreślenie godności osoby ludzkiej, wagi jej twórczości oraz postulat doskonalenia siebie (perfekcjonizm) – to są istotne składowe personalistycznego pojmowania kultury i jej podmiotu.

Interesujący obszar dyskusji i sporów odkrywamy w starciu się dwu koncepcji – elitaryzmu i demokratyzmu kulturowego. Jest to w pewnym sensie uszczegółowienie i kontynuacja generalnego sporu między indywidualistycznymi i nie – lub antyindywidualistycznymi kierunkami. Jest to także zderzenie się pewnego *mitu twórczego* z procesami demitologizującymi. Demitologizacja twórczości i jej rola w społeczeństwie była z kolei powiązana z procesami niwelacji wartości, a tym samym zaniku *cząstkowych, wysokich* kultur, mających poczucie pewnej ekskluzywności. Ma tu miejsce zderzenie stanowisk rzeczników obrony z jednej strony elit i kultury wysokiej, z drugiej zaś – wykazujących bezzasadność tez o elitarności i domagających się prawa do kultury dla szerokich kręgów społeczeństwa.

Przedstawię tu krótko odmiany elitaryzmu, funkcjonujące w polskiej myśli filozoficznej. Z koncepcją elit spotykamy się u Lutosławskiego, Witkacego i F. Znanieckiego¹⁰. Według Lutosławskiego – elita to zobowiązanie, wzór osobowy; to formułowanie ideałów dla niżej stojących w hierarchii. Elitaryzm ten nosi cechy wręcz misyjności, pewnego kulturalnego posłannictwa z racji przynależności do *duchów wyższych*. Swoisty arystokratyzm, *arystokratyzm ducha* cechuje również Witkacego i Znanieckiego. O ile jednak Lutosławski i Znaniecki upatrywali konieczność pracy nad *niższymi duchami* (według Znanieckiego to szansa na zapanowanie nad masami, na ich kulturalizację), to tego poczucia społecznej misji nie było u S. I. Witkiewicza. Gardził jakkolwiek manifestacją poglądów społeczno – politycznych artysty. Arystokratyzm ducha Witkacego – to obcość, odrębność, samotność artysty – anomalii *wrzuconej* w byt i zmuszonej do egzystencji pośród *zhomogenizowanej*, zunifikowanej masy. Nieodłącznym elementem elity twórczej jest towarzyszący jej *ból istnienia*. Twórcy to *wybryk natury*, a ich istnienie nie wynika wcale z logiki bytu *istnień poszczególnych*. Status twórcy zasadza się tu na modnej w swoim czasie, na przełomie XIX/XX koncep-

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchia wartości w polskiej myśli filozoficzno – społecznej 1918 – 1939*, Lublin 1998.

cji geniusza – szaleńca. Zarówno Lutosławski jak Witkacy odrzucali ideę równości, ale ich koncepcje ufundowane były na innych zasadach. U Lutosławskiego – na etycznych, zaś u Witkiewicza na biologicznych. Immoralizm Witkacego (czyli usytuowanie artysty *poza dobrem i złem*) był zawieszeniem sądów etycznych w obliczu Tajemnicy Istnienia.

Ciekawym przypadkiem jest elitaryzm w myśli chrześcijańskiej. Idee egalitarystyczne, zarówno Kościół katolicki, jak i niektórzy myśliciele, m.in. F. Koneczny, uznawali za sprzeczne z naturą. W pracy *O wielości cywilizacji* (1935) F. Koneczny równość uznawał za *utopijny absurd*; odwołując się do poglądów św. Tomasza nierówność uznał za warunek sprawiedliwości i sformułował tezę o nieusuwalności nierówności biologicznych i społecznych. Brak nierówności zdaniem naszego historiozofa świadczyłby o niskim szczeblu cywilizacji, bowiem postęp czy rozwój cywilizacyjny to nic innego jak różnicowanie się form życia społecznego, zaś w płaszczyźnie indywidualnej – personalizacja. Kształtowanie się osobowości i duchowe wyróżnianie się. Równość natomiast wiodłaby do regresu i odpersonalizowania człowieka (przejawem byłby tzw. człowiek kolektywny)¹¹ Spotkać też możemy wątki elitaryzmu wyrażone w pismach Pastuszki, Romanowskiego, Stepy czy Szymańskiego. Określiłam ten typ mianem elitaryzmu kulturowego usytuowanego w perspektywie egalitaryzmu transcendentnego. Według bowiem wymienionych autorów ludzie są równi jedynie w obliczu Boga. Wątki elitaryzmu kulturowego w obrębie myśli katolickiej wyrażają się poprzez: negację idei powszechnej równości, odrzucenie tezy demokratyzmu kulturowego rozumianego jako prawo powszechnego dostępu do kultury i oświaty, zwalczanie mediokracji jako wyniku egalitaryzmu, stanowiącej źródło obniżenia poziomu bądź upadku kultury wysokiej. Próby uzasadnień pojawienia się takich przekonań w obrębie uniwersalistycznego poglądu odwołują się do argumentacji: 1) teologiczno – religijnej, 2) filozoficznej, tu: prawnonaturalnej (teoria prawa natury o treści stałej), 3) psychologicznej. Wskazywano też, wychodząc ze stanowiska, że egalitaryzm jest *zdegenerowanym wytworem jednostronnego indywidualizmu*¹², na rozwiązania łączące koncepcje tomistyczne (wyinterpretowane w duchu personalistycznym) z korporacyjną budową społeczeństw (Ludwik Górski i Antoni Szymański).

Twórcy, teoretycy i krytycy, związani tzw. filozofią czynu, zatrzymali się między afirmacją a negacją elitaryzmu. Ich postawy cechowała pewna ambiwalencja: między elitaryzmem a ideą *uspołecznienia*. Jeśli elita – to elita zasługi (a nie urodzenia), będzie ona akceptowana zarówno przez teoretyka Aleksandra Hertza, jak i praktyka Adama Skwarczyńskiego. Roman Kołoniecki w *Społecznych zadaniach literatury* uzasadnił powiązanie elitaryzmu z ideą uspołecznienia kultury; ma tu miejsce polemika z moder-

¹¹ J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991; oraz prace L. Gawora.

¹² L. Górski, *Personalistyczna koncepcja własności*, b.d.m.w.

nistyczno – artystowskim rozumieniem artysty. Kołoniecki propagował ideę zaangażowania twórcy w życie społeczne. Inteligencję polską ma cechować pewien etos i misja.

W myśli narodowo – demokratycznej znajdujemy ewolucję poglądów. Początkowo Z. Dębicki i Z. Wasilewski stali raczej na stanowisku elitarystycznym. Życie wymogło jednakże konieczność zmiany orientacji i akceptacji mas, ludu – stąd postulat ich to (według mojego określenia) *nacjonalizacja demosu* i włączenie go w obręb kultury. Byłoby zbyt niebezpieczne pozostawienie szerokich rzesz społeczeństwa poza narodem i kulturą. Ta pragmatyka wymusza postulat pracy inteligencji (i jej elit) nad społeczeństwem, jakie zastaliśmy po rozbiorach (przede wszystkim niewykształconym, rozbitym i ubogim).

Dwudziestolecie międzywojenne to także spór między relatywizmem a absolutyzmem. Ludzki stosunek do świata jest zawsze stosunkiem wartościującym¹³. W refleksji nad kulturą ujawniał się stosunek krytyczny; krytyka była dokonywana z pewnych pozycji aksjologicznych, musiała więc mieć jakiejś kryterium ocenne. Towarzyszyły jej najczęściej próby formułowania projektów kultury przyszłości: przejście od *jak jest* ku temu, *jak być powinno*.

Najważniejszym terenem sporów jest konfrontacja absolutyzmu i relatywizmu. Wewnętrzna dynamika filozofii w Polsce lat międzywojennych – układa się wedle ogólnego schematu ścierania się absolutyzmu z relatywizmem¹⁴. Nie inaczej dzieje się na płaszczyźnie refleksji o kulturze. Absolutyzm aksjologiczny reprezentują indywidualista S. I. Witkiewicz, uniwersalista i mesjanista J. Braun, a także przedstawiciele katolickiej filozofii kultury. Wiąże się to z przyjęciem hierarchizacji wartości i założeniem istnienia wartości stałych, takich jak prawda, dobro, piękno czy Bóg, jak w chrześcijaństwie. Nurt relatywistyczny związany jest z programem aksjologii narodowej (Z. Dębicki, Wasilewski), a także z aksjologią klasy robotniczej jako nowego podmiotu kultury. Socjocentryczne wizje kultury przyszłości uwzględniały zmienność, postęp, zaś ideałem była kultura ergatokratyczna (S. Baczyński, *Rzeczywistość i fikcja*, 1939). Praca w nowym, bezklasowym społeczeństwie stawała się wewnętrzną potrzebą człowieka i jako taka – podstawą kultury i cywilizacji; była wartością, ale i kryterium aksjologicznym. W tym kierunku szli też inni teoretycy lewicowi, np. K. Czapiński w projekcie uspołecznienia podkreślił konieczność uwzględnienia *wolności twórczości indywidualnej*. Praca więc w warunkach wyzwolenia jej od koniecznościowego przymusu stawała się twórczością. Według Spasowskiego (*Wyzwolenie człowieka w świetle filozofii, socjologii i wychowania*) – po zniesieniu własności prywatnej praca byłaby jedynym kryterium i podstawą oceny ludzi. Wzorzec nowego człowieka oparty był na takich warto-

¹³ Z. Czarniecki, *Wartości i wartościowanie. O strukturze filozofii*, in: *Studia Filozoficzne* 12/1988, s. 53.

¹⁴ A. Kołakowski, *Filozofia kultury w Polsce lat międzywojennych. Próba typologii*, op. cit., s. 59.

ściach według Spasowskiego, jak: godność, twórczość, prawda, przyjaźń, *otwartość umysłu*, sumienie, entuzjazm dla nauki, filozofii i sztuki. Wzorem innych marksistów Spasowski stanął w obronie techniki. *Państwo techniczne* oparte na nowych wynalazkach, afirmujące postęp, miało być najlepszym gwarantem wolności i wszechstronnego rozwoju ducha.

Generalnie rzecz ujmując w warunkach polskich spór o wartości przybrał postać walki dwu typów kultur: tradycyjnej, opartej na idei stałości i trwałości, ładu, preferującej wartości ugruntowane w kulturze przeszłości, oraz nowoczesnej – zogniskowanej wokół pojęcia zmiany, nowości, postępu.

Dwudziestolecie dysponuje zróżnicowaną aksjologią kultury i różnymi hierarchiami wartości. Ujawnia się tu pewna tendencja do absolutyzacji takich wartości jak państwo, naród czy klasa. Ale: *absolutyzacja* nie oznacza konieczności zajmowania pozycji absolutyzmu, bowiem ich rzecznicy dostrzegają także ich historyczną zmienność (tak jest w orientacjach ideowo – światopoglądowych). Absolutyzm filozoficzny odwołuje się do zasad metafizycznych w etyce i estetyce (Elzenberg, Braun, Lutosławski, Witkacy). Znajdujemy też stanowiska pośrednie, mediacyjne przyjmujące dwa szeregi wartości w kulturze. Dualizm tego typu występuje m.in. u B. Suchodolskiego w pracach takich jak *Wielkość sztuki a odrodzenie kultury* czy *Uspolecznienie kultury*. Pomijam tu bardzo istotny problem dyskusji na temat granic wolności w kulturze (w sztuce), problem autonomii i zaangażowania. Był to jeden z ważkich wątków refleksji nad postawą uczonego czy artysty, wywołany przez J. Bendę pracą *Zdrada klerków*.

Na zakończenie raz jeszcze podkreślę, że wszelkie próby zbudowania jednej filozofii kultury byłyby chybione; okres 1918 – 1939 odznaczył się wielością i różnorodnością rozważań o kulturze oraz różnorodnymi narzędziami poznawczymi. Można jedynie zaryzykować twierdzenie, że odzwierciedlały się w tych ujęciach dwie opozycyjne pary paradygmatów myślenia: 1) pierwsza – o charakterze uniwersalistycznym (pozytywistyczny i antypozytywistyczny paradygmat); 2) druga – ujawnia specyficznie polską opozycję *klasycznego* i *romantycznego* sposobu myślenia i wartościowania. Ta złożoność czyni ówczesny dyskurs o kulturze zjawiskiem niezwykle interesującym i godnym dalszych pogłębionych badań.

Summary

The Author tries to reconstructing the philosophy of culture in interwar period (1918-1939). She writes about a many different conceptions of culture and divides them on main problems and controversies, which appered in that time. The Authors underlines, that each dispute generated the separate system of value. For that reason in that time there were several conceptions of the type of subject in science about culture, stood

apart the disputes between individualism and collectivism, individualism and universalism. Individualism has a spiritualistic form (W. Lutosławski) and a biography form (S. I. Witkiewicz). Collectivism – it is the conception of culture, which resists on the *nation* concept (theory of national culture: J. Chrzanowski, Z. Dębicki, Z. Wasilewski), resists on the *state* concept (philosophy of act: A. Skwarczyński, R. Kołoniecki, H. Elzenberg) and the *class* concept (conception of socialist culture: S. Baczyński, K. Czapiński, I. Fik, W. Spasowski).

Idealism and collectivism with their critic had oppositional new current, called personalism. In Poland this conception was developed by K. Górski, J. Pastuszka, F. Sawicki and A. Szymański. In interwar period appeared a dispute between adherents of elitism (they were defending of elite and high culture) and egalitarianism (they were demanding for culture of masses right). W. Lutosławski, F. Znaniecki, S. I. Witkiewicz represented elitism; this trend we find in a circle of christian thought (F. Koneczny's, J. Pastuszka's and J. Szymański's think). The adherents of egalitarianism were representatives of socialist thought. Authors, which representative of philosophy of act took of position between the negative and affirmation.

A dispute between relativism and absolutism took place in this period too. It was a dispute about values and about a project of valuable philosophy (future philosophy). Absolutism was professed by: individualist – S. I. Witkiewicz, universalist – J. Braun and by catholic philosophy's representatives. Relativism was connecting with program nation culture and with socialistic thought. On polish ground dispute about values assumed a faith form (or conflict) two types of culture – traditional culture (based on an idea of solid, permanent, order and conception of base of past value) and modern culture (concentrated around a *change, new* and *progress* concepts).

Artur Andrzejuk

Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce (1946 – 2000)

Situation of thomistic moral philosophy in Poland (1946-2000)

Przygotowując się do podjęcia tego tematu trzeba przede wszystkim określić granice czasowe sytuacji, o której chce się mówić. Taką naturalnie narzucającą się cezurą jest II wojna światowa. Jest to jednak cezura niezbyt nadająca się do podjętego tematu, gdyż po wojnie kontynuowało się w etyce tomistycznej to, co zaczęło się w okresie dwudziestolecia. Dobrą ilustracją tego problemu może być katolicka etyka wychowawcza o. Jacka Woronieckiego, sformułowana i nauczana na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przed wojną została częściowo wydrukowana w 1946, a w całości dopiero w 1986. Jednakże całe passusy wykładów o. Woronieckiego można znaleźć w opracowanych tuż przed wojną publikacjach etycznych o. Józefa Bocheńskiego. Także wykładający etykę na KUL ks. Karol Wojtyła korzystał z podręcznika o. Woronieckiego. Ustanawiając więc punkt wyjścia mojej wypowiedzi na roku 1946 chcę zarazem zwrócić uwagę na umowność tej cezury.

Najpierw należy przedstawić kilka danych historycznych. Po utworzeniu Wydziału filozoficznego na KUL w 1946 r. Wykłady z etyki prowadził ks. Józef Keller i (od 1949) o. F.W. Bednarski. Po jego wyjeździe (1956) na Uniwersytet Angelicum w Rzymie, katedrę etyki objął ks. K. Wojtyła. Jego z kolei następcą (od 1978) jest ks. T. Styczeń. Poza nim, KUL posiada całą plejadę uczniów ks. K. Wojtyły – wśród nich są A. Szostek i J. Gałkowski, W. Chudy, którzy stanowią trzon Instytutu Jana Pawła II.

Akademia Teologii Katolickiej a w niej Katedra Etyki powstały w 1954. Na Wydziałach Teologicznych UJ i UW, których spadkobiercą miała być ATK nie wykładano etyki, lecz teologię moralną, dlatego po kłopotach z obsadzeniem katedry dopiero w 1965 zaangażowano na stałe ks. T. Ślipko. Po jego odejściu na emeryturę nurt etyki tomistycznej nie jest w katedrze kontynuowany.

Zarówno na KUL jak i na ATK z etykami dyskutowali metafizycy. Wymusiło to doprecyzowania w zakresie filozoficznych podstaw etyki oraz poszerzyło listę publikacji dotyczących filozoficznej nauki o moralności. Na KUL pisali na tematy etyczne: J. Kalinowski, M.A. Krąpiec, A.B. Stępień. Na ATK przede wszystkim M. Gogacz, który jednak włączył się w *spór lubelski* i raczej nie nawiązywał do prac *atekowskiego* etyka – ks. T. Ślipko.

Aktualnie ukazujące się publikacje z etyki tomistycznej wychodzą na KUL spod piór uczniów o. Krąpca – P. Jaroszyńskiego, A. Robaczewskiego, a w Uniwersytecie Kard. S. Wyszyńskiego są to prace uczniów M. Gogacza – m.in. mówiącego te słowa.

Sylwetki autorów, którzy ukształtowali obraz etyki tomistycznej w Polsce¹, podzieliłem ze względu na punkt wyjścia ich rozważań etycznych. Korzystając z arystotelesowskiego schematu filozofii wyróżniam 3 sposoby dochodzenia do etyki: 1) Przez naturę lub osobę (Wojtyła, Krąpiec, Gogacz), 2) Przez prawo naturalne (Keller, Ślipko), 3) Przez teorię sprawności (Bocheński, Woroniecki, Bednarski)². Staram się określić punkt wyjścia rozważań etycznych każdego, a następnie poszukać odpowiedzi na temat *prawdy o dobru*, jako tezy centralnej w etyce tomistycznej.

1) Budowanie etyki w oparciu o teorię osoby przypisuję najpierw ks. K. Wojtyłe, co widocznie jest szczególnie w tych Jego tekstach, w których odwołuje się do ustaleń św. Tomasza. K. Wojtyła uważa bowiem, że osoba jest normą moralności w etyce św. Tomasza

W tekstach K. Wojtyły, dotyczących zagadnień etycznych, znajdujemy pogłębioną analizę ujęć św. Tomasza i wbudowywanie poglądów Akwinaty we współczesny system etyczny. Wojtyła, jako jeden z nielicznych etyków (obok o. Bednarskiego w późniejszych jego pracach i prof. Gogacza), uwzględniał istnieniowy charakter bytu i wyprowadzał z niego daleko idące konsekwencje.

Główny wniosek, płynący z rozważań ówczesnego Arcybiskupa Krakowskiego, na zwróceniu uwagi, iż *prawdy o dobru należy szukać w obszarze osoby*. Teorię osoby zaś formułuje metafizyka bytu.

2) Do tej opinii w jakimś sensie nawiązuje o. Mieczysław A. Krąpiec twierdząc, że teoria moralności jest metafizyką *bytu moralnego*.

¹ W swojej książce pt. *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw tomistycznej filozofii moralnej*, Warszawa 2000.

² W. Chudy, pisząc o sporze na temat podstaw i punktu wyjścia etyki w tzw. szkole lubelskiej (tj. na Wydziale Filozoficznym KUL) podzielił zajmowane stanowiska na 1) tradycyjne (Woroniecki, Kalinowski, Krąpiec, Jaroszyński), 2) personalistyczne (Wojtyła, Styczeń, Szostek, Rodziński, Gałkowski), 3) środkowe (Stępień, Wawrzyniak, Kamiński). Por. *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, RF 45/1997, s. 200-210. Na temat tego sporu pisał też T. Biesaga, ukazując go na tle szerszych kontrowersji wokół etyki, Zob. *Problem punktu wyjścia w etyce*, Kraków 1999. W niniejszej rozprawie wykorzystano inny zespół utworów i zastosowano inne kryterium podziału materiału, mianowicie ze względu na punkt wyjścia etyki, czyli właśnie od natury lub osoby, od prawa naturalnego i od teorii sprawności.

M.A. Krapiec podejmował zagadnienia moralne niejako *przy okazji* opracowywania psychologii racjonalnej, teorii zła, prawa naturalnego, antropologii filozoficznej, czy szeroko pojętej teorii kultury, wpisując je w strukturę swoich monumentalnych dzieł³. Wprost teorii moralności poświęcił rozdział IX swej antropologicznej monografii pt. *Ja-człowiek*⁴. Pamiętać jednak należy o antropologicznej właśnie optyce podejmowanych w tym dziele zagadnień, nawet gdy nie dotyczą one wprost struktury bytu ludzkiego⁵. Odnosi się to także, a może w szczególności, do owego rozdziału zatytułowanego *Człowiek wobec dobra i zła moralnego*.

Punktem wyjścia rozważań jest stwierdzenie, iż człowiek jest bytem moralnym, gdyż z konieczności powodowanej osobową strukturą bytową, znajduje się *na osi* moralnego dobra i zła, a dokonywane w tym obszarze ludzkie działania konstytuują sens życia człowieka. Teoria moralności zakłada z jednej strony system filozoficzny, w który jest wbudowana i z którego wynika, z drugiej jednak strony nie jest w stanie uciec od *zdroworozsądkowych sprawdzianów*, które muszą zostać z kolei wbudowane w system filozoficzny.

W innych swoich pracach, a także w różnych miejscach książki *Ja-człowiek* M.A. Krapiec podejmuje szereg zagadnień wiążących się z poruszoną wyżej problematyką, np. zagadnienie odpowiedzialności wiąże z wolnością i samoświadomością człowieka⁶, zagadnienie wolności – z teorią aktów woli⁷. Szeroko omawia też przyczyny zła moralnego⁸, funkcjonowanie prawa naturalnego⁹. Wszystkie swoje tezy stara się wyprowadzić z filozoficznego ujęcia bytu. Odnosi się jednak wrażenie, że teoria moralności jest tu właśnie jej metafizyką, a nie etyką¹⁰. Przy założeniu, że przedmiotem filozofii są

³ M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996; *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, wyd. 2 poszerzone, Lublin 1995; *Człowiek i prawo naturalne*, wyd. 3 poprawione, Lublin 1993; *Ja-człowiek*, wyd. 5, poprawione, Lublin 1991; *Człowiek, kultura, uniwersytet*, wyd. 2, Lublin 1998; *Odzyskać świat realny*, wyd. 2, Lublin 1999.

⁴ Krótszy zarys filozoficznej teorii moralności znajdujemy w nowszej książce Krapca pt. *Odzyskać świat realny*. Wiele mówi już tytuł rozdziału, w którym podejmowane są zagadnienia moralno-etyczne: *Dobro i zło moralne-wyбір-decyzja-etyka-prawo*. Zob. s. 323-373.

⁵ Wśród uczniów Krapca niewiele zajmuje się filozoficzna teorią moralności. Warto jednak zwrócić uwagę na etyczne publikacje Piotra Jaroszyńskiego. Proponuje on powrót do etyki klasycznej, którą nazywa klejnotem kultury zachodniej. W swojej książce z etyki, zatytułowanej *Etyka. Dramat życia moralnego* proponuje Jaroszyński jak najbardziej tradycyjny jej układ, zaczynając od problematyki celu i dobra, poprzez teorię decyzji, szeroko potraktowany temat cnót kardynalnych, a na teorii prawa naturalnego skończywszy. Wśród inspiratorów swego ujęcia etyki wymienia J. Woronieckiego i właśnie M.A. Krapca, stawiając go zresztą - pod względem zasług dla etyki klasycznej - na równi z autorem *Katolickiej etyki wychowawczej*. Innym autorem, powołującym się w swych filozoficznych inspiracjach na o. Krapca i związane z nim osoby, jest Arkadiusz Robaczewski, który prezentuje klasyczną etykę w formie bardziej popularnej i od strony jej praktycznych zastosowań: A. Robaczewski, *O cnotach i wychowaniu*, Lublin 1999.

⁶ M.A. Krapiec, *Ja-człowiek*, op. cit., s. 298.

⁷ M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, op. cit., s. 246-248 i 257-263.

⁸ M.A. Krapiec, *Dlaczego zło?*, op. cit., s. 107-126.

⁹ M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, op. cit., s. 177-241.

¹⁰ W.Chudy, *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, in: *RF* 1/45/1997, s. 208.

zawsze pryncypia, przy czym w metafizyce są to pryncypia bytowania, a w etyce – pryncypia wyboru działań, to wypowiedzi o. Krąpca dotyczą raczej aspektu bytowania relacji, stanowiących ludzką decyzję i postępowanie. Jednakże – przyjmując metafizyczny punkt widzenia – proponuje Krąpiec *sylogizm moralny* jako sposób wyboru działań pozytywnych moralnie. Byłby to więc jakiś element etyki.

Prawda o dobru w ujęciu M.A.Krąpca to zasadniczo zespół odpowiedzi dotyczących tego, czym jest moralność. Ujęcia te jednak pokazują, że nie da się zbudować poprawnej odpowiedzi na pytanie o zasady wyboru właściwych działań (etyka), bez określenia, czym są te działania (metafizyka).

3) Prof. Mieczysław Gogacz formułuje własną wersję etyki tomistycznej nazywając ją etyką chronienia osób. Buduje tę etykę na fundamentach refleksji metafizycznej, rozpoczynając od starannego odróżnienia ujęcia człowieka jako człowieka od teorii człowieka jako osoby¹¹. Następnie rozwija problematykę samej osoby, omawia relacje osobowe i poprzez szereg szczegółowych naświetleń doprowadza do sformułowania etyki chronienia relacji osobowych, zarysowując jej strukturę i problematykę.

W swojej książce *Ku etyce chronienia osób*¹² proponuje po raz pierwszy *etykę osoby*. Tym różni się ona od *etyki człowieka*, że uwzględnia w porządku filozoficznym istnienie relacji człowieka z bytami nieosobowymi oraz Bogiem¹³, stanowiąc szerszy filozoficzny fundament dla teologii moralnej i np. etyki ekologicznej. Nie włącza jednak w obszar filozofii tez teologicznych, lecz też nie eliminuje powiązań człowieka z Bogiem z racjonalnie uporządkowanego życia człowieka.

Przedmiotem etyki zatem są pryncypia wyboru takich działań w ramach ludzkiego postępowania, które chronią sprawianą przez postępowanie współobecność osób. Z antropologii filozoficznej wiadomo, że właśnie te osobowe relacje chronią, z kolei, same osoby, ich istnienie, istotę, naturę, życie. Pryncypia chronienia osób stają się więc przedmiotem etyki, wobec czego samą etykę M.Gogacz nazywa *etyką chronienia osób*.

¹¹ Por. książki M.Gogacza: *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974 oraz *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985. We *Wprowadzeniu* do tej ostatniej książki Autor zaznacza, iż starannie odróżnia problematykę człowieka ujętego jako człowieka od problem etyki człowieka jako osoby. W tym kontekście uważa, iż jego książka *Wokół problemu osoby* niesłusznie bywa odczytywana jako propozycja antropologiczna; taką propozycję stanowi - zdaniem Autora - dopiero książka *Człowiek i jego relacje*.

¹² M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991. Zob. też *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, skrypt WAT, Warszawa 1994, wydania książkowe: wyd. 1, Warszawa 1995 oraz wyd. 2, Warszawa 1998.

¹³ A. Andrzejuk, (rec.) M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991, stron. 183, SPC 29 (1993) 2, s. 168-169 oraz M. Gogacz, *Antropologiczne i etyczne podstawy ochrony przyrody*, in: SPC 2/29/1993, s. 137-146.

W ten sposób etyka stanowi osobną naukę, z jasno wyodrębnionym przedmiotem. Żadne jej zdanie – przypomnijmy – nie stanowi zarazem tezy metafizyki bytu, metafizyki człowieka, czy teologii i religii.

Etyka chronienia osób zmienia przede wszystkim pedagogikę, radykalnie skupiając ją na dobru osoby i relacjach osobowych, podporządkowując im kształcenie i wychowywanie. Pedagogika jawi się tu jako ten zespół zagadnień, które w tradycyjnym wykładzie stanowiły tzw. etykę szczegółową.

Prawdą o dobru w tym ujęciu jest chronienie relacji osobowych, a poprzez nie – samych osób.

4) Budowanie etyki w oparciu o koncepcję prawa naturalnego znajdujemy najpierw w pracach J. Kellera. Jest on autorem dwóch tomów, z zaplanowanego na cztery tomy, kursu etyki dla alumnów Seminariów Duchownych¹⁴. Podręczniki te były istotnie podstawą nauczania w pod koniec lat pięćdziesiątych i w latach sześćdziesiątych.

J. Keller nie powołuje się wprost na św. Tomasza, jednak jego rozwiązywania zagadnień teoretycznych w etyce idą po linii pewnej tradycji tomistycznej, wyznaczonej przez niemieckie podręczniki tomizmu. Autor szeroko dyskutuje różne stanowiska w etyce i na ich tle prezentuje walory rozwiązań tomistycznych. Kolejnym tego typu podręcznikiem etyki w Polsce będzie wydrukowany mniej więcej dwadzieścia lat później podręcznik T. Ślipko¹⁵.

Prawda o dobru dla J. Kellera, to przede wszystkim prawda o prawie naturalnym. Natura człowieka bowiem wyznacza normy ludzkiego postępowania, zaś jego osobowość stanowi cel tego postępowania. Służą temu celowi – podporządkowane normom natury – *zjawiska moralne*.

Zespół podstaw etyki, to – w ujęciu J. Kellera – szeroka analiza filozoficzna właśnie *zjawisk moralnych*. Etyka – nawet tak silnie oparta na normatywnej funkcji natury (a może właśnie z tego względu) – nie może się pozbyć swoich korzeni, tkwiących w filozofii bytu oraz nie może uciec od teorii osoby.

Pojęcie etyki katolickiej jest w ujęciu Kellera próbą radykalnego rozwiązania metodologicznych trudności wynikających z łączenia filozofii i Objawieniem chrześcijańskim. J. Keller radykalnie utożsamia etykę katolicką z teologią moralną pisząc: *przez etykę katolicką rozumiemy teologię moralną*¹⁶ oraz wyznaje: *nie widzę bowiem żadnej różnicy pomiędzy etyką katolicką i teologią moralną*¹⁷. Autor uważa, iż uchyła w ten

¹⁴ J. Keller, *Etyka*, t. 1, *Zagadnienia etyki ogólnej*, Warszawa 1954 oraz J. Keller, *Etyka*, t. 2, *Etyka katolicka*. Część pierwsza, Warszawa 1957.

¹⁵ Rzecz ciekawa: Ślipko ani w słowie wstępnym, ani w wykazach literatury nie wspomina o podręcznikach Kellera.

¹⁶ J. Keller *Etyka*, t. 2, op. cit., s. 7.

¹⁷ Ibidem, s. 5.

sposób wszystkie metodologiczne trudności, które wynikałyby z traktowania etyki katolickiej jako dyscypliny filozoficznej.

5) Ks. T. Ślipko SJ jest autorem bodaj ostatniego w Polsce podręcznika etyki tomistycznej¹⁸, co sam zaznacza w słowie wstępnym. Autor jednak ani razu nie odwołuje się do samego św. Tomasza, poprzestając na sformułowaniu typu: *w myśl filozofii tomistycznej..., na gruncie..., itp*¹⁹. Ustalenia zatem T. Ślipko należy traktować bardziej jako wyraz rozwoju pewnej tradycji tomistycznej, aniżeli zgłębianie nauki samego Akwinaty. Taka zresztą wydaje się być intencja Autora.

Prawda o dobru w etyce ks. Ślipko to przede wszystkim prawda o normatywnej roli rozumu ludzkiego. Zespół podstaw etyki to – oprócz założeń metodologiczno-formalnych – teoria człowieka jako bytu substancjalnego, przygodnego i osobowego oraz koncepcja społecznej i dynamicznej ludzkiej osobowości. Samą etykę stanowi integralne połączenie nauki o celu życia ludzkiego, wartościach moralnych, powinnościach, wreszcie sumieniu i cnotach. Książka pt. *Zarys etyki ogólnej* głosi komplementarność tych komponentów etyki, co wydaje się być jej rysem godnym uwagi.

6) Budowanie etyki w oparciu o koncepcję sprawności i cnót jest w tomizmie polskim dziełem trzech wielkich dominikanów. Pierwszy z nich, o. J. Woroniecki jest autorem najobszerniejszego polskiego podręcznika etyki tomistycznej, zatytułowanego *Katolicka etyka wychowawcza*. Oddziaływanie tej książki, mimo iż nie miała ona szczęścia do druku, było olbrzymie, o czym świadczy fakt, iż podręcznik Woronieckiego był podstawą wykładania i egzaminowania z etyki na KUL przez kolejnych jej profesorów, o czym informują wydawcy pierwszej kompletnej edycji *działa życia o. Woronieckiego*²⁰.

J. Woroniecki podkreśla mocno praktyczny, a więc i wychowawczy charakter etyki katolickiej jako nauki normatywnej. Pedagogika bowiem – zdaniem autora – *jako osobna nauka, obdarzona własną jednością wewnętrzną, nie istnieje; jest ona – gdy idzie o wychowania – jedną z głównych części składowych etyki, a jednocześnie jej spraw-*

¹⁸ T. Ślipko, *Etos chrześcijański, Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974. Zob. też krytyczną recenzję książki: A. Szostek, *Kłopoty z aktem prostym. Uwagi na marginesie książki T. Ślipki: Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, in: *RF* 2/25/1977, s. 157-163 oraz odpowiedź: T. Ślipko, *Kłopoty - nie tylko z aktem prostym (uwagi polemiczne)*, in: *SPC* 2/16/1980, s. 235-246.

¹⁹ Por. T. Ślipko, *Etos chrześcijański*, op. cit., s. 21.

²⁰ Woronieckiego interesowały głównie konkretne zastosowania etyki w systemach wychowawczych. Dał temu wyraz w tytule swego podręcznika i poświęcił tym zagadnieniom szereg swoich innych prac. Teksty Woronieckiego poświęcone pedagogice zebrał W. Skrzydlewski w tomie pt. *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961. Z kolei, prace poświęcone wychowaniu religijnemu zebrano w książce pt. *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982 (i 1984). Z punktu widzenia naszych badań natomiast interesujące jest przedstawienie przez Woronieckiego zarysu etyki, ujętej ściśle filozoficznie, w przedwojennej pracy zbiorowej: *Etyka*, in: *Zarys filozofii*, praca zb., Lublin brw. s. 177-281. Przedstawiony tam schemat etyki nie odbiega jednak w zasadniczych punktach od wykładu zawartego w *Katolickiej etyce wychowawczej*.

*dzianem i ukoronowaniem*²¹. W tym kontekście staje się zrozumiałe włączenie przez autora do wykładu etyki całej antropologii filozoficznej i teologicznej, gdyż to one wraz z etyką i teologią moralną wyznaczają i pedagogikę, i ascetykę, rozumianą jako teorię wychowania religijnego.

Autor *Katolickiej etyki wychowawczej* jeszcze inaczej, niż dotychczas omawiani pisarze, rozumie *prawdę o dobru*. Tym dobrem jest bowiem dla niego wychowanie człowieka. Etyka staje się więc prawdą o wychowaniu. Problem wychowania jednoczy wokół jednego celu szereg nauk i dyscyplin filozoficznych (i nie tylko filozoficznych). Korzysta także o. Woroniecki z teologii moralnej. I wprawdzie odróżnia filozofię od teologii, to jednak w obliczu wychowania człowieka, to odróżnienie staje się mniej ważne. A ponieważ pedagogika jest immanentnie zawarta w etyce, to wspomniana *hierarchia ważności* dotyczy także etyki, która z tego względu staje się teorią wychowania.

7) O. J. Bocheński w ciągu swego długiego życia zmieniał szkoły i poglądy filozoficzne. W początkowej fazie reprezentował neotomizm, w jego najbardziej tradycyjnej (podręcznikowej) wersji, którą w istocie stanowił bardziej arystotelizm, niż myśl św. Tomasza²². Potem Tomasz – według wyrażenia samego Bocheńskiego – przestał być jego *guru*²³.

W podejściu J. Bocheńskiego do etyki wyróżnić trzeba także dwie fazy; nie są to jednak fazy diametralnie różne, czy w jakimś stopniu przeciwstawne, lecz jedynie inaczej zniuansowane myślenie ciągle tym samym eudajmonizmem greckim. Dlatego słuszna jest uwaga, że Bocheński głosi arystotelizm w swojej twórczości *tomistycznej*; słuszna także wydaje się konstatacja, że druga faza podejścia filozofii moralnej Bocheńskiego cechuje się jeszcze większym niż pierwsza eklektyzmem, sprawiającym jednak wrażenie zwartej systemu, dzięki uporządkowaniu tez zgodnie z analityczno-logiczną umysłowością autora²⁴.

Odbiór tych ostatnich poglądów wielkiego dominikanina utrudnia jego *niepoprawna*, i nasilająca się z czasem, chęć szokowania i prowokowania czytelników i słuchaczy.

²¹ J. Wroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 7.

²² Zob. polemikę na ten temat z Bocheńskim: M. Gogacz, *Nie arystotelizm, lecz tomizm (próba polemiki z o. J.M. Bocheńskim)*, in: *SPC* 1/19/1983, s. 167-170.

²³ J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, wyd. 2, Kraków 1994, s. 14.

²⁴ Skoro mowa o porządkowaniu zagadnień etycznych za pomocą narzędzi logicznych, to warto w tym miejscu wspomnieć innego przedstawiciela tzw. Koła Krakowskiego - ks. J. Salamuchę. Zob. J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, po red. J.J. Jadackiego i K. Świętorzeckiej, Lublin 19967. Salamucha pisze, że etyka katolicka to zespół norm takich np. jak przykazania Boże, które swą moc obowiązującą wywodzą z trzech przesłanek: Objawienia, prawa naturalnego i autorytetu Kościoła. Por. *Wiedza i wiara*, s. 160 - 166; zob. też francuskie streszczenie poglądów autora i tam rozdział 4 pt. *De l'éthique catholique*, s. 561-563.

Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej w pierwszej fazie twórczości o. Bocheńskiego wydaje się być określony. Stanowią je filozoficzne i częściowo psychologiczne założenia, na których opierają się normy moralne. W późniejszej fazie *prawda o dobru* skupia się w swoim rozumianej mądrości życiowej (bliższej właściwie roztropności) i sprowadza do zasady *Działaj tak, abyś żył długo i dobrze ci się powodziło*.

8) W. F. Bednarski interesował się usytuowaniem etyki wśród nauk filozoficznych oraz metodologicznie rozumianą wartością zdań normatywnych w etyce²⁵. Po wyjeździe z Polski o. Bednarski skupił się na zastosowaniach etyki, czyli na pedagogice i w tej dziedzinie dokonał – jak się wydaje – najdonioślejszych ustaleń²⁶. Tym niemniej podjął ciekawą próbę metodologicznego określenia etyki i zawsze potem bronił swoich tez²⁷.

O. Bednarskiego interesuje formalno-metodologiczna strona przedmiotu etyki. W swojej pracy pragnie korzystać z ustaleń św. Tomasza i wyrazić je w metodologii szkoły lwowsko-warszawskiej. Wskazuje na to wyraźne nawiązywanie do ustaleń T. Kotarbińskiego, M. Ossowskiej, T. Czeżowskiego i innych oraz rozpoczynanie analizy filozoficznej od zagadnień metodologicznych, a nie metafizycznych. To zarzucili Dominikaninowi pierwsi recenzenci książki²⁸. Wydaje się bowiem, że przyjmując założenia szkoły lwowsko-warszawskiej, nasz Autor – że użyjemy języka Jego ulubionej dziedziny aktywności – przeszedł na drugą stronę boiska i wyakcentował właśnie zagadnienia metodologiczne przed metafizycznymi.

W późniejszej swojej pracy naukowej o. Bednarskiego interesowała raczej pedagogika. Jednakże od czasu do czasu podejmował zagadnienia metaetyczne lub z zakresu metodologii etyki, doprecyzowując i broniąc poglądów wyrażonych w rozprawie habilitacyjnej z 1957 r. Np. W tekście z 1962 r. uzasadniał, że zdania etyczne (według podziału z książki *Przedmiot etyki...*) są zadaniami egzystencjalnymi. Bronił także celowościowego charakteru norm etycznych²⁹.

²⁵ Zagadnienie wartości metodologicznej zdań normatywnych prawa ma dość obszerną literaturę. W Polsce zajmowali się nią tacy filozofowie prawa jak Cz. Martyniak i J. Kalinowski. Zob. Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa, jej przedmiot, metoda, podział*, Lublin 1949, J. Kalinowski, *Logika norm*, Lublin 1993.

²⁶ Zob. *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn 1982 oraz *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Rzym-Warszawa 1976, *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1962, *Miłość małżeńska i narzeczńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1958. Bardziej wyczerpujące informacje biograficzne oraz pełną bibliografię podaje J. Wichrowicz, *O Feliks Wojciech Bednarski*, in: *STV* 1/32/1994, s. 167-192.

²⁷ Por. polemikę z T. Ślipko na łamach SPC: T. Ślipko, *Doświadczenie i celowość a podstawy etyki normatywnej. Uwagi na marginesie prac F.W. Bednarskiego*, SPC 19 (1983) 2 s. 202-221 oraz wymianę ostrą zdań: F. Bednarski, *List do Redakcji*, in: SPC 1/21/1985, s. 242-244; T. Ślipko, *Odpowiedź recenzenta*, *Ibidem*, s. 244-248.

²⁸ O. Bednarski, *Przedmiot etyki*, op. cit., s. 157; Zob. K. Wojtyła, Rec.: *Przedmiot etyki...*, in: *RF* 2/6/1958, s. 133-136.

²⁹ Por. *Egzystencjalny charakter zasad etycznych*, Rzym 1962; *O celowościowym ujmowaniu moralności i norm etycznych*, in: *RF* 2/27/1979, s. 129-145.

3. Głównymi diskutowanymi problemami tomistycznej filozofii moralnej są:

1) Problem podstawy etyki - czy jest nim osoba, jak chce ks. Wojtyła i prof. Gogacz, czy też prawo naturalne, jak wydaje się głosić J. Keller i ks. Ślipko. Gdy z kolei zwróci się uwagę na samą relację postępowania, wtedy zazwyczaj akcent musi paść na problematykę sprawności i cnót moralnych, jak w tekstach o. Woronieckiego i o. Bednarskiego. Nie było dyskusji dotyczącej wprost tego tematu, jednakże w swych polemicznych pismach podnosił ten problem ks. Wojtyła oraz prof. Gogacz. Wywiązał się natomiast z spór o przedmiot etyki pomiędzy metafizykami (Krapiec, Gogacz) i etykami (Styczeń, Szostek).

2) Druga kontrowersja dotyczyła charakteru norm moralnych. Wywołała ona wielowątkową dyskusję, która na KUL najpierw dotyczyła charakteru zdań normatywnych i odróżnienia filozofii teoretycznej i filozofii praktycznej (Woroniecki, Bednarski). W czasach późniejszych dyskusja dotyczyła terminu *powinność* oraz problemu *afirmacji osoby ze względu na jej godność*. Uczestniczyli w niej – oprócz już wymienionych filozofów – także ks. A. Wawrzyniak, który referował kontrowersję na łamach *Roczników Filozoficznych* oraz A.B. Stępień, który poddał krytyce pojęcie *doświadczenia moralnego*. W ATK, na łamach półrocznika *Studia Philosophiae Christianae* o charakter norm moralnych ostry spór prowadzili o. F.W. Bednarski i ks. T. Ślipko.

3) Wojciech Chudy pisząc na temat sporów o etykę wyodrębnił jeszcze trzecią kontrowersję, dotyczącą koncepcji samej etyki. W. Chudy nazwał go sporem *niewypowiedzianym, ale narzucającym się w sposób oczywisty*³⁰. Jeśli jednak cofniemy się o parę lat, to okaże się, że spór ten – dotycząc relacji teologii moralnej i etyki – znajdował się w publikacjach czołowych przedstawicieli etyki tomistycznej. Zarówno bowiem o. Bednarski jak i ks. Kowalski oraz ks. K. Kłósak w swoich publikacjach ustosunkowali się negatywnie do maritainowskiej koncepcji etyki jako objawionej aksjologii.

4) W ostatnich latach XX wieku obserwowaliśmy spontaniczne poszukiwanie etyk poszczególnych zawodów. Przykłady tego zjawiska mogą stanowić rozmaite kodeksy etyczne, opracowywanie, uchwalane lub proponowane w różnych środowiskach i grupach zawodowych. Często też właśnie filozofowie, nawet niezajmujący się wprost filozoficzną nauką o moralności, są zapraszani do konsultacji, rozmów, a także wprost nauczania etyki w szkołach i na wydziałach niefilozoficznych. W tej grupie znaleźli się także tomiści z KUL i ATK (od 1999 – UKSW). Poszczególni przedstawiciele tego kierunku formułowali i wykładali etykę zawodową lekarza, przedsiębiorcy, inżyniera, oficera, nauczyciela, dziennikarza.

³⁰ *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, in: RF 45/1997, s. 203.

Jednym ze skutków tej działalności jest rozprzestrzenienie się rozmaitych tematów i ujęć tomistycznej etyki w wielu ośrodkach akademickich w Polsce. Nie powstał jakiś nowy ściśle tomistyczny ośrodek, jednakże zarówno KUL jak i UKSW przestały być jedynymi miejscami w Polsce, gdzie obecna jest naukowo uprawiana etyka tomistyczna. Zwłaszcza, że na obydwu wymienionych uczelniach dokonała się właśnie wymiana pokoleniowa. Z KUL odszedł o. Krąpiec, który teraz interesuje się filozofią polityczną i społeczną, i w jej ramach uprawa refleksję moralną. Te zainteresowania podzielają niektórzy jego uczniowie: Piotr Jaroszyński, Henryk Kiereś, Arkadiusz Robaczewski. W wieku emerytalnym są także uczniowie K. Wojtyły: Styczeń, Szostek, Gałkowski. Z UKSW odszedł prof. Gogacz, a jego następcy sytuują swe zainteresowanie raczej w historii filozofii. Niektrzy z uczniów Gogacza, pracujący w różnych ośrodkach w Polsce interesują się także filozoficzną teorią moralności i ją wykładają.

Nie nastąpił więc *zierzch* epoki tomistycznej³¹ w etyce i pomimo że nie można mówić też o jej renesansie, to jednak przyszłość zapewne pokaże jeszcze jakieś nowe oblicza tej jakże klasycznej teorii moralności. Zwłaszcza, że coraz częściej dają się słyszeć głosy, że na nihilizm i amoralizm współczesności *antidotum* stanowi wyłącznie powrót do tradycyjnych praw, wartości, obyczajów. Takim głosem, niezwykle silnie oddziaływującym na środowiska kościelne i katolickie, był głos Jana Pawła II, który w encyklice *Veritatis splendor* stwierdził, że Tomasz z Akwinu prawidłowo ujął istotę orędzia moralnego Jezusa i przepowiadania Apostołów oraz trafnie streścił wielką tradycję Ojców Wschodnich i Zachodnich, a zwłaszcza św. Augustyna (24), a jego wnikliwe analizy dziedziny moralności zachowują do dziś swoją aktualność (78).

Summary

0. I considered the year 1946 as the dividing line of my discussion, emphasizing at the same time the conventionality of this date.

1. At that time, Thomistic ethics was developed at the Faculty of Philosophy of the Catholic University of Lublin (since 1946) and at the Academy of Catholic Theology (since 1954).

2. The profiles of the authors who shaped the view of Thomistic ethics in Poland:

1) First of all, I attribute the construction of ethics based on the theory of the person to Rev. Karol Wojtyła, which is particularly visible in these texts where he refers to the thought of St. Thomas. The main conclusion which can be drawn from the deliberations of Karol Wojtyła, at that time the Archbishop of Krakow, emphasizes the fact that the

³¹ Jest to słynne wyrażenie Józefa Tischnera, jednego z głównych kontestatorów tomizmu w Polsce.

truth about the good is to be found in the person. The theory of the person is formulated by the metaphysics of existence.

2) Fr Mieczysław A. Krąpiec refers in the sense to the above-mentioned opinion by stating that the theory of morality is the metaphysics of *moral existence*.

3) Prof. Mieczysław Gogacz formulates his own version of Thomistic ethics, calling it the ethics of people's protection.

4) The construction of ethics based on the concept of natural law is first to be found in the works of J. Keller.

5) Rev. T. Ślipko SJ, who deals with ethics in a similar way, is the author of presumably the last textbook on Thomistic ethics in Poland.

6) The construction of ethics based on the concept of competence and virtues in the Polish Thomism is the work of three distinguished Dominicans. The first of them, Fr J. Woroniecki is the author of the most thorough Polish textbook on Thomistic ethics entitled *Catholic Educational Ethics*.

7) Fr O. Bocheński in the course of his life changed schools and philosophical views several times. Initially, he represented Neothomism in its most traditional academic version, which in fact was rather Aristotelianism than the thought of St. Thomas. As regards the approach of J. Bocheński to ethics, one also needs to distinguish two stages which, however, are not completely different or even opposing to a certain degree. The nuances between them pertain to the extent to which they refer to Greek eudemonism.

8) W. F. Bednarski aimed at placing ethics among philosophical sciences. He was also interested in the value of methodologically understood prescriptive statements in ethics.

3. The main problems of Thomistic moral philosophy under discussion include:

1) The question of the basis of ethics.

2) The second controversy applied to the nature of moral standards.

3) Wojciech Chudy, when writing about the dispute on ethics, distinguished the third controversial issue concerning the concept of ethics itself.

4. In the last years of the 20th century, we observed a spontaneous search for ethics of particular professions.

Therefore, the *twilight* of the Thomistic period has not fallen and although at the same time it is impossible to talk about its renaissance, the future will definitely show a new face of this classical theory of morality. What proves it is the fact that there are more and more opinions saying that an antidote to nihilism and amorality of the present time can only be the return to traditional rights, values and customs. This opinion was expressed by John Paul II and had a strong influence on the Church and Catholic envi-

ronments. In his encyclical *Veritatis splendor*, John Paul II stated that St. Thomas Aquinas had properly captured the essence of the speech on morality delivered by Jesus and predictions of the apostles and accurately summarized the great tradition of Eastern and Western Fathers, especially that of Saint Augustine (24) and that his thorough analyses of morality had lost none of its relevance (78).

Stefan Konstańczak

Narodziny polskiej myśli estetycznej w XIX wieku

The birth of Polish aesthetics in XIX century

Historia polskiej myśli estetycznej ciągle jeszcze czeka na swoje opracowanie. Istnieje co prawda wiele prób opracowania takiej syntezy ale są to ostatecznie opracowania cząstkowe, dotyczące zazwyczaj poszczególnych prekursorów polskiej myśli estetycznej. Trudności z opracowaniem takich dziejów mają przede wszystkim źródło w nieprzystawalności sytuacji w dziedzinie kultury i nauki, jakie zaistniały na terytorium poszczególnych zaborów. Z wielu względów pomiędzy zaborami wystąpiła także izolacja przedstawicieli nauki i kultury polskiej. W rezultacie w takiej sytuacji można odnieść wrażenie o wyłącznie wtórności poglądów poszczególnych myślicieli, względnie o niedostatku dyskusji estetycznych w filozofii polskiej XIX wieku.

Narodziny polskiej myśli estetycznej przypadają na okres romantyzmu. Co prawda i wcześniej zdarzały się opracowania na temat piękna i sztuki, których autorami były uznane autorytety swoich czasów, ale nie wykraczały one poza przybliżenie poglądów filozofów starożytnych bądź współczesnych im myślicieli europejskich. Inaczej mówiąc nie było sprzyjającej atmosfery do uprawiania refleksji nad pięknem i sztuką. Sytuacja zmienia się diametralnie dopiero w okresie porozbiorowym. Zapewne polska myśl romantyczna nie uzyskałaby aż takiego znaczenia, gdyby nie odbywało się to w związku z upadkiem państwa polskiego. Miało wówczas miejsce zarazem przymusowe otwarcie na myśl polityczną, społeczną i filozoficzną, która dominowała w poszczególnych państwach zaborczych. Brak rodzimych tradycji był jednak dotkliwie odczuwany przez polskich artystów i myślicieli, dlatego szukali inspiracji tam, gdzie wpływy obce były znikome, a więc zwłaszcza wśród wierzeń i podań prostego ludu. Wydaje się dziś dość oczywiste, że sztuka znalazła się w analogicznej sytuacji. Mamy więc wówczas do czynienia jakby ze starciem dwóch przeciwstawnych sobie pierwiastków rodzimego i ponadnarodowego, uniwersalnego. Prekursorzy polskiego romantyzmu szybko dołączyli do polemik i walki ideowej z epoką poprzednią – klasycyzmem. Były to spory

o charakterze uniwersalnym, które toczyły się wówczas w całej Europie i wystąpienia polskich romantyków nie były tutaj czymś szczególnym. Przejawem tej dyskusji był także pierwszy studencki tekst Adama Mickiewicza skierowany przeciwko dziełom literackim przedstawiciela klasycyzmu Dyzmy Bończy Tomaszewskiemu. Ten okres polemik trwa w zasadzie aż do czasów Wielkiej Emigracji po upadku Królestwa Polskiego. Jest to spór o racje artystyczne. Przedstawiciele klasycyzmu stali na gruncie realizmu i uważali zgodnie, że sztuka osiągnęła apogeum możliwości prezentacji piękna już w starożytności, a dziś może tylko te antyczne ideały naśladować. Wybitny polski filozof zajmujący się problematyką estetyczną Michał Sobeski zapewne słusznie zauważył, że w klasycyzmie artysta stoi w cieniu dzieła sztuki, *liczy się z opracowanym tematem. Nagina się do niego*. Opozycja romantyczna wiąże się z buntem przeciwko kanonom w sztuce i podrzędnej, odtwórczej roli artysty. *Artystą romantycznym [jest – przyp. S.K.] zaś, kto indywidualność swą wysuwa bezwzględnie przed dzieło, by kapać je w blaskach własnej osobowości*¹. Dalej zaś zauważa, że taki artysta nie podporządkowuje się rzeczywistości, a wręcz bawi się nią, igra nią. *Uśmiecha się wyniośle do [...] procesu tworzenia i niszczenia, zależnego wyłącznie od jej [swej jaźni – przyp. S.K.] kaprysu. Ironizuje go i siebie. Ironia jest wreszcie ową tajną siłą, dającą artyście bezwzględne władztwo nad materią*². Istnieje więc specyficzna cecha polskiego romantyzmu, który rozpoczął się od uczestnictwa w ogólnoeuropejskiej (ponadnarodowej) walce z epoką poprzednią. Jego założenia zostały wtedy przyswojone często wręcz w bezkrytyczny sposób. Ale z drugiej zaś strony romantyzm, to artystyczny program twórczej wolności, który ostatecznie oderwał artystów od szablonowego tworzenia kolejnych dzieł dając im możliwość efektywnego wpływania na tok rzeczywistości. I z tej możliwości artyści szybko potrafili skorzystać. Mieli także świadomość potęgi oddziaływania własnych dzieł, a zatem szybko zaprzęgli własną sztukę do walki o niepodległość, czyli o to, czego nie udało się obronić na polach przegranych bitew. W tym dziele pierwiastek uniwersalny sztuki nie może spełnić swego zadania, gdyż był nośny tylko wśród bardzo nielicznej intelektualnej elity. Niejako z konieczności romantycy polscy musieli sięgnąć po powszechnie zrozumiałą symbolikę, co jak się okazało możliwe było poprzez wzbogacenie sztuki o pierwiastek narodowy.

W poniższym szkicu zamierzam jednak zaprezentować nie samą sztukę romantyczną, a refleksję nad nią, która towarzyszyła temu burzliwemu okresowi w dziejach naszego narodu. Refleksja ta w naszym kraju zaczęła towarzyszyć dopiero sztuce romantycznej, gdyż to ona zaczęła wpływać na to, co najważniejsze dla ludzi. Problem wewnętrzny zaangażowania sztuki polskiej w sprawy narodu jest fenomenem, który nie

¹ M. Sobeski, *Filozofia sztuki. Dzieje estetyki. Zagadnienie metody. Twórczość artysty*, Poznań 1924, s. 74.

² Ibidem, s. 75.

ma wielu analogii w świecie. Niniejszy tekst nie ma charakteru zamkniętego, w założeniu ma otwierać dalsze rozważania na ten temat. Z racji szczupłości miejsca przedstawienie podjętego problemu z konieczności będzie miało charakter wybiórczy. Rozważania nad narodowym i uniwersalnym pierwiastkiem w polskiej sztuce i myśli filozoficznej ciągle jeszcze znajdują się w cieniu historii literatury, można jednak uznać, że niezupełnie słusznie, gdyż analogiczne uwarunkowania odnoszą się do wszystkich rodzajów sztuki. Charakterystyczne dla epok postromantycznych oddzielanie literatury od reszty sztuki także nie wydaje się być zabiegiem poprawnym metodologicznie, gdyż nie da się jej rozpatrywać bez uwzględnienia całego spektrum twórczości artystycznej, jakie w danym czasie były podejmowane. Takie przecenianie roli literatury jest pochodną przekonania twórcy estetyki Aleksandra Baumgartena (1714-1780), że najdoskonalszą formą poznania zmysłowego jest poznanie artystyczne, które utożsamiał z poetyckim. To właśnie w tym poznaniu przejawia się geniusz percepcyjny artysty (poety), który jest w stanie nie tylko pokonać antynomię ducha i ciała, ale także dostrzegać jedność w wielości. Przekonanie takie później podzielali gremialnie nie tylko artyści, ale także i filozofowie.

Wpływy obce

Podjmując temat narodzin polskiej refleksji estetycznej z konieczności musimy uwzględnić jej kontekst europejski. Estetyka bowiem kształtowała się w wiodących wówczas centrach myśli filozoficznej we Francji i w Niemczech. Wpływy francuskie zostały przeniesione zwłaszcza za sprawą emigracji po upadku państwa polskiego, jak i silnych związków rodzimych elit intelektualnych z tym krajem i są równie łatwo dostrzegalne jak niemieckie. W przypadku przedstawicieli polskiej myśli estetycznej spłoty się w jedną mniej lub bardziej oryginalną koncepcję. Nie sposób jest prześledzić kształtowania się wszystkich koncepcji estetycznych, które w tym czasie pojawiły się w polskiej filozofii. Z konieczności dokonany przeze mnie przegląd będzie miał charakter wybiórczy.

Jednym z pierwszych rozważań nad pięknem w sztuce była rozprawa *O piękności w sztukach szczególnie w malarstwie* pióra matematyka Józefa Łęskiego (1760-1825) opublikowana drukiem w 1817 r. na łamach *Rocznika Towarzystwa Naukowego Krakowskiego*. Niestety nie była to rozprawa oryginalna, gdyż autor posłużył się tezami Johanna Joachima Winckelmanna (1717-1768) dla przedstawienia problemu³. Poglądy te zostały przedstawione przez niemieckiego filozofa w słynnym dziele *Geschichte der Kunst des Altertums* wydanym po raz pierwszy w 1764 r. Winckelmann szczególnie

³ J. Łęski, *O piękności w sztukach, szczególnie w malarstwie*, in: *Rocznik Towarzystwa Naukowego Krakowskiego* 1817, t. 1, s. 259-319.

uwagę zwraca na sztuki plastyczne i im, podobnie jak niegdyś sam Leonarda da Vinci, przyznaje dominujące znaczenie w tworzeniu ludzkiej kultury. Postacie greckich artystów zostały przerysowane były tak dalece, że zostali przedstawieni przez niego niemal na kształt olimpijskich bogów, gdyż ich dzieła i rozważania były oderwane od spraw ziemskich. Uważał, że antyczni Grecy nie tylko stworzyli absolutny ideał piękna ale także uznał, że go niemal urzeczywistnili. Zatem sztuka grecka jest niedościgłym ideałem, który można w zasadzie tylko naśladować. W swych poglądach posunął się tak dalece, że uznał brzydotę w sztuce jako powodowaną odejściem od tego greckiego ideału. Dzieje sztuki były dla niego warunkowane procesem historycznym, a nadto uwarunkowane były także czynnikami geograficznymi. Posługując się tymi założeniami wyróżnił w jej rozwoju cztery okresy: antyczny, wzniosły, piękny i schyłkowy. W okresie antycznym Grecy stworzyli ów ideał w sztuce, który niczym krystaliczna woda nie posiada żadnej barwy i ma charakter ahistoryczny i niezależny od smaku poszczególnych ludzi. Studiując pojęcie kanonu starał się także odnaleźć absolutną linię piękna, którą w końcu odnajduje w elipsie uznając, że Grecy stosowali ją przy tworzeniu postaci ludzkich jak i do tworzenia naczyń. Niezależnie jednak od krytycznych uwag wielu polskich estetyków i historyków sztuki na temat jego pracy⁴, to on wyznaczył nowe drogi w rozwoju historii sztuki wprowadzając choćby pojęcie stylu i rozpoczął teoretyczne rozważania na ten temat. Nazwisko Winckelmanna nabiera szczególnego znaczenia, gdyż często odwoływał się do niego także Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Niewątpliwie większość ówczesnych filozofów polskich mogła znać poglądy niemieckiego filozofa na sztukę i jego poglądy estetyczne za sprawą ich tłumaczenia, jakiego dokonał Stanisław Kostka Potocki w swej pracy *O sztuce u dawnych czyli Winkelman Polski*⁵. Potocki był pierwszym znanym polskim badaczem i historykiem sztuki. We Włoszech prowadził osobiście wykopaliska archeologiczne. Był jednym z założycieli Towarzystwa Przyjaciół Nauk w 1800 roku w Warszawie. Zgromadził także w Wilanowie wspaniałą kolekcję sztuki, którą w 1805 r. udostępnił publiczności, czym zapoczątkował jedno z pierwszych polskich muzeów. Niestety jego tłumaczenie dzieła Winckelmanna było dosłowne i nie może być uznawane za rodzimą publikację z zakresu historii sztuki czy estetyki.

Zatem to dopiero romantyzm sprzyjał rozwojowi rodzimej refleksji nad pięknem i sztuką. Niewątpliwy jest wpływ na całą polską myśl romantyczną prac Friedricha Schlegela (1772-1829) powszechnie uważanego za twórcę koncepcji romantycznej ironii. *Ironia romantyczna jest sposobem tworzenia, który wykorzystuje dialektykę prze-*

⁴ M. Sobeski, *Filozofia sztuki. Dzieje estetyki. Zagadnienie metody. Twórczość artysty*, Poznań 1924, s. 52-54.

⁵ Dzieło to ukazało się w 1815 r. w Warszawie w oryginale w trzech tomach. Kolejne wydanie ukazało się dopiero w 1992 r. w opracowaniu J.A. Ostrowskiego i J. Śliwy nakładem PWN ale już w tomach czterech.

*ciwieństw lub formę paradoksu użytą dla przybliżenia lub określenia zasadniczej sprzeczności bytu rozdzielonego na idealne i realne. Sposób ten ujawnia się w dziele poprzez programowy dystans autora do jego kreacji, płatanie wątków i postaci w celu obnażenia powikłań świata, wykorzystanie niepowagi i komizmu w celu deziluzji świata przedstawionego. Przybiera często postać „pisanego o pisaniu”, a zgodnie z zasadą „permanentnej parabazy”, czyli wychylania się autora z dzieła, oznacza pozbawienie tego dzieła suwerenności⁶. Próba przewyciężenia podziału rzeczywistości na świat ducha i materii w swej istocie jest tutaj próbą przewyciężenia własnej skończoności artysty. Ironia romantyczna pozwala wyobraźni twórczej wznieść się ku nieskończoności. Geniusz romantyczny jest więc ściśle związany z ironią, czyli przekraczaniem własnej ograniczoności. Tą drogą podążali nie tylko sami artyści, bo takie rozumienie niezwykłej ich pozycji zaakceptowali także filozofowie, którzy *twórczą fantazję* uważali za najwyższy wyraz ludzkiego geniuszu. Powoduje to, że choć artysta tworzy świadomie, to jego dzieła wykraczają daleko poza granice materialnej ograniczoności. To on kreuje rzeczywistość, a nie odwrotnie.*

Zadziwiający jest w momencie narodzin polskiej estetyki uwidaczniający się stosunkowo niewielki wpływ Kanta. Nawet na Uniwersytecie Wileńskim jego myśl estetyczna była mało znana. Także bezpośredni wpływ poglądów Schellinga na kształtowanie się polskiej myśli estetycznej także był niewielki, gdyż jego *Filozofia sztuki* ukazała się dopiero w wydaniu pośmiertnym w 1859 r. W chwili, gdy jego poglądy zaczęły być szerzej znane w Polsce zdążyła ukształtować się już rodzima myśl estetyczna. Niewątpliwie jednak w sferze duchowej naszym romantykom byłoby bliżej estetyki Schellinga niż Hegla. To właśnie jego koncepcja geniuszu chętnie podejmowana przez romantyków zapewne okręzną drogą poprzez estetyków francuskich zostaje przyswojona również przez naszych myślicieli. Zauważalny jest jednak pośredni wpływ koncepcji historycznych Schellinga na niemal wszystkich polskich filozofów, a zwłaszcza na autorów pierwszych rodzimych podręczników z estetyki. Schelling dzielił dzieje ludzkości na trzy epoki, z których pierwsza była związana z kulturą grecką, w której aspekt realny przeważał nad idealnym. Przyroda była wówczas utożsamiana z uniwersum a fantazja twórcza wiodła od nieskończoności ku skończonym formom organicznym i postaciom symbolicznym. Było to możliwe tylko dlatego, że pomiędzy jednostką a całym ludzkim rodzajem nie było rozbieżności. W tej epoce ziściła się idea historii, a więc i sztuki. Epoka chrześcijaństwa jest antytezą, gdy z aspektu idealnego zdominował realny, a zatem to co skończone zostaje podporządkowane nieskończonemu i absolutnemu. Jest to jednocześnie wyższa faza rozwoju, gdyż w niej tkwi zapowiedź przyszłej syntezy. Trzecia

⁶ W. Szturc, *Ironia romantyczna*, Warszawa 1992, s. 74-75.

epoka jest tym samym powrotem do ideału greckiego, gdyż i w niej zapanować ma synteza natury i wolności. Z tej racji artysta jako nosiciel genialnej świadomości ma do spełnienia posłannictwo wykraczające daleko poza zadania, jakie mają pozostali śmiertelnicy. Artysta jest twórcą kultury i w wytworach sztuki zrodzonych w tej kulturze ma antycypować przyszłość. Po to, aby w teraźniejszości zawrzeć wizję przyszłości ma do swej dyspozycji symbol i mit, czyli środki, które umożliwiają mu przekraczanie własnej epoki. Szczególnie mocno koncepcje Schellinga zarysowują się w historiografii i myśli estetycznej Augusta Cieszkowskiego, ale jego przemyślenia przypadają już na drugą połowę XIX wieku a więc trudno go uznać za prekursora polskiej myśli estetycznej.

Większość polskich filozofów, którzy zajmowali się problemami sztuki i piękna tworzyła pod przemożnym wpływem Hegla. Cechą charakterystyczną praktycznie wszystkich polskich heglistów jest to, że starali się pogodzić chrześcijański teizm z panteizmem Hegla z reguły przez prosty zabieg przekształcający Ducha Absolutnego w chrześcijańskiego Boga osobowego. Zarówno Józef Kremer jak i Karol Libelt dlatego nadali zbliżony charakter swym podręcznikom z estetyki. Kremera *Listy z Krakowa* (1843) powstały prawie w tym samym czasie co Libelta *Estetyka czyli umniectwo piękne* (1849). W zasadzie pierwszych siedem listów Kremera jest jego wykładem na temat filozofii sztuki, podobnie i u Libelta pierwsze części *Estetyki* są wykładem jego pojmowania związku filozofii ze sztuką. Obaj także w dalszym ciągu przechodzą do swojej teorii twórczości artystycznej, przy czym uznają, że sztuka nie jest żadnym naśladowaniem natury, a najwyższym wyrazem doskonałości ludzkiego geniuszu. Trudno jednak przypuszczać, aby Libelt naśladował dzieła Kremera, gdyż pozostałe dwa tomy swej *Estetyki* poświęcił analizie piękna w tworach natury w tym także samego człowieka. Tymczasem Kremer zarówno pozostałe dwa tomy *Listów z Krakowa* jak i całą *Podróż do Włoch* poświęcił studiom w zakresie historii sztuki. Obaj stają jednak na stanowisku swego mistrza duchowego, zauważając, że piękno postrzegamy wszyscy, gdyż narzuca się ono nam samo, a stąd dość zgodnie podzielimy odczucia estetyczne. Nie może to więc być dziełem przypadku, gdyż jest warunkowane momentem historycznym oraz warunkami środowiskowymi. Z tej powszechności odczuwania piękna znacznie łatwiej jest przejść do pozostałych wymiarów wartościowań. Elementy środowiska naturalnego nie są bowiem wartościowe na sposób wyznaczany przez człowieka. Przypomnieć tu należy, że Hegel piękno przyrody wyłączył w ogóle z estetyki, gdyż uważał naśladownictwo tego piękna przez sztukę tylko za coś na kształt kuglarskiej sztuczki⁷. Patrzymy na przyrodę przez pryzmat wcześniejszego obcowania ze sztuką, a stąd postrzegane piękno przyrody jest odbiciem piękna sztuki. Poza dyskusją jest łączenie piękna z czło-

⁷ Zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 1, Warszawa 1964, s. 4-7 i 73-80.

wiekem, ale występuje ono także w *trzech królestwach przyrody*, czyli w świecie minerałów, roślin i zwierząt. Nic dziwnego więc, że Hegel w swych *Wykładach o estetyce* powiada, że *Piękno w przyrodzie jest piękne tylko dla kogoś innego, tzn. dla nas, dla pojmującej piękno ludzkiej świadomości*⁸. Dlatego łatwo można doszukiwać się heglowskich inspiracji w koncepcjach Kremera i Libelta, zwłaszcza jeśli chodzi o obszar zastosowania piękna do elementów przyrody.

Znacznie trudniejsze zadanie stoi przed nami w przypadku, gdy staramy się uzasadnić posiadanie wartości estetycznych przez elementy przyrody nieożywionej. Problem wynika także z pewnej schematyczności naszego antropocentrycznego opisu świata. Jednak i przedmioty nieożywione posiadają często złożoną strukturę wewnętrzną i są harmonijnie zbudowane (np. kryształy). Blask formy niektórych elementów przyrody nieożywionej potrafi nawet porazić swym pięknem zmysły człowieka, jak choćby w przypadku kamieni szlachetnych lub niektórych zjawisk przyrody (zachód lub wschód Słońca, zorza polarna) czy naturalnych form przyrody (wodospady, przełomy rzek, krajobrazy itp.). Mówił o tym także Hegel, dla którego *Piękno jest ideą jako bezpośrednia jednia pojęcia i jego realności, ale tylko o tyle, o ile ta jej jednia istnieje bezpośrednio w zmysłowym i realnym przejawianiu się. Najbliższą więc formą istnienia idei jest przyroda, a pierwszym pięknem – piękno w przyrodzie*⁹.

Heglowaska teza o jedności bytu i myśli nie została zaakceptowana przez Kremera ani przez Libelta, którzy uważali, że świat zewnętrzny istnieje niezależnie od myślącego podmiotu. Oczywiście istnieją rozliczne paralele pomiędzy nimi, czego wyrazem jest odzwierciedlenie dziejów i realiów życia społecznego przejawiające się w sztuce. Dla Libelta piękno pierwotne wynika z jakościowego zróżnicowania elementów danej struktury nieożywionej, zachowując zarazem ich wewnętrzną zgodność, oraz harmonię (proporcję) i samowystarczalność bytową (samosterowność – podtrzymywanie się w istnieniu) warunkuje tym samym wszelkie inne jakości świata przedmiotowego. Jednak prawdziwe piękno ma charakter duchowy i im więcej pierwiastka duchowego tym rzecz jest piękniejsza.

Różni Libelta i Kremera wiele, ale zarazem są zgodni co do tego, że fantazja artystyczna nie jest przypadkowa, ale zawsze odzwierciedla swoją epokę i warunki naturalne regionu, w którym powstała. Szczególnie Józef Kremer poddał gruntownej analizie w swych *Listach z Krakowa* kultury narodów, w których powstawała sztuka starając się wykazać ich zależność od przyrody, charakteru narodowego oraz dorobku duchowego. Starał się także wykazać, iż rolą artysty jest przekraczanie uwarunkowań, w których tworzy. Zatem indywidualny rys będzie w dziele zawsze widoczny. Tej indywidualizacji

⁸ Ibidem, s. 207.

⁹ G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, op. cit., s. 194.

cji poszczególnych dzieł sztuki Libelt nie poświęca wiele uwagi. Jest to także wykreślenie poza estetykę heglowską, w której to co indywidualne jest zarazem przypadkowe i przemijające, a zostają tylko ogólne idee piękna charakterystyczne dla ducha swoich czasów.

Wpływy francuskie także zaważyły na polskiej myśli estetycznej. Kremer oprócz tego, że był uczniem Hegla przez pewien czas studiował także we Francji skąd przejął przekonanie o wpływie klimatu i dziejów na rozwój narodów i ich kultury. Henryk Struve podaje, że Kremer uczęszczał na wykłady Abła-François Villemain'a (1790-1870), który był zwolennikiem tezy o wpływie kultury duchowej i samego społeczeństwa na wybitnych twórców¹⁰. Bardzo to współgrało z heglowską koncepcją o roli wielkich jednostek w historii. Tezy głoszone przez Villemain'a, choć on sam ograniczał je tylko do studiów o literaturze, bardzo mocno zaważyły na późniejszych poglądach polskiego filozofa, który podobnie wiązał już nie tylko twórców literackich ale i wszystkich artystów z epoką i społecznością, w jakiej tworzyli. Swe poglądy estetyczne wyklada w pierwszym tomie sławnych *Listów z Krakowa*, które spisane w latach 1841-1842 ukazały się drukiem rok później. Dzieło te kończy kolejnymi tomami, które ukazały się w 1855 r.

Jesienią 1848 r. Kremer został poddany ciężkiej próbie, gdy w opiniach socjalizującej młodzieży uznany nadmiernie konserwatywnym, był nakłaniany na przekazanie katedry filozofii na rzecz przebywającego wówczas w Krakowie Karola Libelta. Nie chciał się jednak dobrowolnie zrzec katedry, ale na szczęście Libelt także jej nie przyjął, a na dodatek przekonał studentów, aby odstąpili od swoich żądań¹¹. Była to swoista konfrontacja polskiej filozofii narodowej z tradycyjną, a więc i konserwatywną wersją filozofii uniwersalnej, której przedstawicielem był niewątpliwie Józef Kremer. Niezależnie od tych perturbacji Kremer przez 28 lat był pierwszym nauczającym estetyki w Krakowie wedle własnego pomysłu i programu. Swe przemyślenia i dokonania wyłożył w dwóch wielotomowych dziełach: *Listy z Krakowa* (3 tomy) a następnie *Podróż do Włoch* (6 tomów). Można zarzucić mu, że nie stworzył własnej oryginalnej koncepcji estetycznej ani filozoficznej, że jego dzieła są syntezą nauk pobieranych we Francji i w Niemczech, ale nie można niedoceniać tego, iż z jego wykładów czerpali inspiracje nie tylko przedstawiciele kilku pokoleń polskiej filozofii, ale także artyści zaczęli tworzyć rodzimą sztukę, dla której dzieła Kremera stanowiły teoretyczną podstawę. Nic dziwnego, że Struve wysoko ceni estetyczne rozprawy Kremera i bez zastrzeżeń przyznaje mu palmę pierwszeństwa w Polsce: *U nas natomiast estetyka i historia sztuki aż do czasów Kremera leżały prawie zupełnie odłogiem. Pominąwszy liczne dzieła, doty-*

¹⁰ H. Struve, *Życie i prace Józefa Kremera jako wstęp do jego dzieł*, Warszawa 1881, s. 33.

¹¹ Ibidem, s. 57-58.

czące teorii wymowy, oraz podręczniki szkolne poetyki, nie posiadaliśmy do czasów Kremera, żadnych prac, które by rozbierały zasadnicze podstawy poczucia piękna im estetyki¹².

Można tylko wyrazić zdziwienie dlaczego polska myśl estetyczna prawie zapomniała o swych wielkich poprzednikach Kremerze i Libelcie. W swej epoce hołubieni i podnoszeni na piedestały dziś ledwo trwają gdzieś na uboczu uczonych traktatów. Michał Sobeski analizując poglądy Kremera zauważa, że winić należy zbytnią kwiecistość i czasami wprost nieznośny patos jego stylu pisania¹³. Styl pisania Kremera jest specyficzny i wyraźnie odbiega od rzeczowej analizy, jaka prowadzi Libelt. W *Listach z Krakowa* oraz w *Podróży do Włoch* Kremera zaciera się różnica pomiędzy nauką a sztuką. Niewątpliwie przebija się w tym romantyczne przekonanie o tym, że to tylko sztuka jako najwyższy wymiar ludzkiej duchowości, a konkretniej literatura, może zmienić przyszłe oblicze świata. Zapewne dlatego pojawił się w *Listach* tak drażniący Sobeskiego klasycystyczny rys pewności przekonania i brak odniesień do idei głoszonych przez innych myślicieli. Można zatem zauważyć, że Kremer próbował uratować z ducha klasycyzmu jak najwięcej, a stąd bierze się jego fascynacja sztuką antyku. Chęć pogodzenia klasycyzmu z romantyzmem doprowadziła go do sformułowania hasła czystej sztuki, czyli próby oderwania filozoficznej refleksji nad sztuką od bieżących wydarzeń społeczno-politycznych. Taka forma *Listów* zapewne też spowodowała, że są one dziś niemal zupełnie zapomniane, ale przecież dziś równie zapomniana jest *Estetyka* Libelta, choć jej erudycyjność i daleko większe osadzenie w naukowym kontekście nie budzi żadnych wątpliwości. To przecież Libelt w *Systemie umnictwa czyli filozofii umysłowej* rozróżnia trzy władze umysłowe: rozum – jako podstawę metafizyki (filozofii teoretycznej); wolę – jako podstawę filozofii praktycznej oraz wyobraźnię, którą nazwał *umem*. Ta trzecia władza pozwalać ma na przewyciężenie antynomii idealizmu z realizmem, to ona bowiem jest tą potęgą, która kształtuje świat. Dzięki tej władzy nasz umysł jest w stanie dokonać syntezy bytu i myśli, a więc urzeczywistnić heglowski postulat. Oczywiście w ten sposób Libelt próbuje godzić panteizm Hegla z teizmem chrześcijańskim, gdyż dzięki takiemu zabiegowi objawia się także jako absolut Bóg osobowy. Tym samym każde dzieło sztuki z konieczności jest syntezą duchowości artysty i materii, nad którą pracuje. Człowiek tworząc tym samym niejako powtarza dzieło Stwórcy. Twórczość artystyczna jest tym samym wieczną pogonią za absolutem i w tym wyrażenie widoczne jest powinowactwo jego poglądów z Schellingiem, choć autor wprost się do tego nie przyznaje. Boska duchowość przenikająca świat powoduje ostatecznie, że jest On zawsze dla artysty zarazem przedmiotem, jak i celem tworzenia. Stąd piękno

¹² Ibidem, s. 126.

¹³ M. Sobeski, *Filozofia sztuki*, op. cit., s. 108.

dostrzegamy zarówno w człowieku, przyrodzie, jak i w samym Bogu i dlatego występuje ono zarazem w trzech postaciach: jako piękno pierwotne, wtórne i przemijające. Libelt próbuje także zdefiniować piękno określając je jako *harmonię [...] znaku i znaczenia, jedność formy i treści w materialne zewnętrzny*¹⁴. Dzieło sztuki jest tym samym wyrazem piękna, a sztuką jest każde działanie ducha zmieniające materię w myśl kryteriów piękna.

Można również doszukiwać się oczywistych analogii pomiędzy Libeltem a dużo późniejszymi poglądami estetycznymi Leona Chwistka w jego koncepcji wielości rzeczywistości, a także z Romanem Ingardenem w teorii budowy warstwowej dzieła sztuki. Libelt bowiem traktuje estetykę (filozofię sztuk pięknych) jako praktyczne zastosowanie filozofii w dziedzinie sztuki¹⁵, w czym jest zgodny z Kremerem. Zdumiewająca jest także zbieżność losów Kremera i Libelta. Wszak Libelt po studiach w Berlinie i uzyskaniu w 1830 r. pod kierunkiem samego Hegla doktoratu z filozofii (*O panteizmie w filozofii*) wyjechał na dalsze studia do Paryża. W tym kontekście podobieństwa w poglądach obu znamienitych filozofów mają racjonalne wytłumaczenie. Zresztą sam Libelt przyznaje się, że wiele skorzystał z lektury prac estetycznych Kremera. Podobne wykształcenie odebrane w Niemczech i we Francji oraz przekonanie o szczególnej roli filozofii w opresyjnej sytuacji, a jakiej znalazł się naród polski, uwidoczniło się także w zbliżonych poglądach estetycznych.

Przybliżając okres narodzin polskiej myśli estetycznej nie można nie wspomnieć także znanego z przebudowy kompleksu pałacowego w Puławach oraz budowy Biblioteki Ordynacji Zamojskich w Warszawie wybitnego architekta Juliana Ankwicza (1820-1903), który w pracy *O piękności w sztuce* (1847) podjął problem obecności piękna w sztukach plastycznych. Jednak i ta praca jest tylko streszczeniem poglądów estetycznych Hegla i Schellinga, a więc nie wprowadziła żadnych nowych idei do polskiej myśli estetycznej.

Wpływy rodzime

Niewątpliwie wielki wpływ na ukształtowanie się polskiej myśli estetycznej miał przedstawiciel polskiego klasycyzmu Dyzma Bończa Tomaszewski (1749-1825). Był typowym obrońcą starego porządku nie tylko w polityce (był targowiczanielem) ale także w sztuce. Napisał swego czasu krótką rozprawę *O różnicy pomiędzy pięknym a ładnym*, w której wyraża swój pogląd o stopniowości piękna. Ładność dotyczy tylko rzeczy ziemskich, skończonych i tylko potrafi przyciągnąć zmysły. Natomiast

¹⁴ K. Libelt, *Estetyka czyli umniectwo piękne*, t. I, *Cześć ogólna*, Nakładem B.M. Wolfa, Petersburg 1854, s. 35.

¹⁵ *Ibidem*, s. 5-9.

prawdziwe piękno leży w sferze wyobrażeń, a więc wymaga kontemplacji i zaangażowania odbiorcy. W swych pismach opublikowanych w 1822 r. zamieszcza także swoje wrażenia z podróży po Włoszech i Szwajcarii¹⁶, które swą kwiecistą formą i literackim ujęciem niewątpliwie zainspirowały potem Kremiera podczas pracy nad *Listami z Krakowa i Podróżą do Włoch*. To właśnie jego głośny na początku XIX w. epos historyczny *Jagiellonida* stał się przedmiotem krytyki Adama Mickiewicza, którą zamieszczono drukiem w pierwszym numerze *Pamiętnika Warszawskiego* z 1819 r.¹⁷ Mickiewicz dokonał rozbioru epopei Tomaszewskiego na sposób klasycystyczny dowodząc jej małej wartości artystycznej. Mamy w tym tekście pierwsze starcie pomiędzy pierwiastkiem narodowym a uniwersalnym, choć tu akurat Mickiewicz staje na stanowisku uniwersalności sztuki dowodząc jej wyższości nad wywyższaniem narodowej historii. Choć swój tekst kończy słowami, że *Jagiellonida jako pamiątka znamienitych czynów narodu naszego z przyjemnością od ziomków czytane będzie*¹⁸, to jednak zarzuca autorowi że sprzeniewierzył się klasycznej zasadzie jedności czasu, miejsca i akcji. Mickiewicz ma nawet za złe Tomaszewskiemu, że obficie korzysta z mitologii greckiej, która przecież nie jest stosowną przy opisywaniu dziejów ojczystych. Zdaniem krytyka na miejscu byłoby przywołanie chrześcijańskich świętych, ale na pewno nie postaci mitologicznych, gdyż żaden z bohaterów polskich na polu bitwy nie odezwałby się słowami bohaterów *Iliady*. W tym przypadku, zadaniem późniejszego wieszczka, jedność utworu wymaga dowiązania do realiów historycznych, a nade wszystko do obyczajów znanych czytelnikom. Można więc zauważyć, że Mickiewicz już jako romantyk pozostał wierny w swych utworach także młodzieńczym przekonaniom. Nie wszyscy jednak wówczas podzielali poglądy Mickiewicza odnośnie *Jagiellonidy*. Antoni Chrzęszczewski w tym samym *Pamiętniku Warszawskim* opublikował *Odpowiedź na „Uwagi nad Jagiellonidą”* [A. Mickiewicza] umieszczone w numerze pierwszym *Pamiętnika Warszawskiego* roku 1819, w której podzielał poglądy krytykowanego autora¹⁹.

Nieliczne wzmianki o początkach polskiej myśli estetycznej przywołują także studium Pawła Czajkowskiego nad wartościami obrazu Michała Stachowicza (1768-1825) znanego zwłaszcza ze swoich obrazów prezentujących wydarzenia Insurekcji Kościuszkowskiej²⁰. Tekst ten nie zasługiwałby na szerszą wzmiankę, gdyby nie fakt, iż ukie-

¹⁶ D.B. Tomaszewski, *Pisma wierszem i prozą*, t. 1-2, Warszawa 1822.

¹⁷ A.N. Mickiewicz, *Uwagi nad „Jagiellonidą”* *Dziesięć Bończy Tomaszewskiego, drukowaną w Berdyczowie r. 1818*, in: *Pamiętnik Warszawski* 1819, t. 13 (styczeń), s. 70-107.

¹⁸ *Ibidem*, s. 106.

¹⁹ A.C., *Odpowiedź na Uwagi nad Jagiellonidą”* [A. Mickiewicza] umieszczone w numerze pierwszym *Pamiętnika Warszawskiego* roku 1819, in: *Pamiętnik Warszawski* 1819, t. 14 (lipiec), s. 273-293.

²⁰ Zob. np. M. Sobeski, *Filozofia sztuki. Dzieje estetyki. Zagadnienie metody. Twórczość artysty*, Poznań 1924, s. 105.

runkował w znacznej mierze w jakiś sposób polską myśl estetyczną wiążąc ją z problematyką odzyskania niepodległości.

Sztuka romantyczna była bowiem wprzęgnięta w służbę zniewolonej ojczyzny, a zadanie to realizowała zwłaszcza literatura, a w dobie popowstaniowej emigracji wspiera ją także filozofia oraz historia. Bronisław Trentowski (1808-1869) obrazowo zadanie filozofii wyłożył w jednym z listów do Ludwika Królikowskiego, w którym powiedział, iż dopóki służył w wojsku, szpadą walczył o niepodległość ojczyzny, gdy zaś ojczyzna leży w upadku, a szpada z dłoni wydarta została, walczy o tę samą niepodległość za pomocą swojego systematu filozoficznego. Jego wkład w rozwój polskiej myśli estetycznej jest niewątpliwie mniejszy niż Kremera czy Libelta, ale zasługuje na uwagę przez swą oryginalność, nie mającą odpowiednika w myśli europejskiej. W swym *Panteonie wiedzy ludzkiej* (wydanie pośmiertne 1881 r.) Trentowski umiejscawia estetykę w nauce o formie – morfozyce. W jego systemie jest to nauka o formie humanistyki, czyli człowieczeństwa. Dzieli dalej estetykę na artystkę, która ma się zajmować analizą sztuk pięknych celem stworzenia z nich pewnego jednolitego systemu. Kallizofię zaś stanowi analiza rodzajów piękna i jego przejawów (dramatyczność, epiczność), a system dopełnia prototypika czyli nauka o sposobach i typach realizacji zamysłów artystycznych z uwagi na osobowość twórcy. Jednak wpływy heglowskiej estetyki są tu także bardzo wyraźne. W ślad za swym nauczycielem, Heglem, piękno traktuje jako pochodną pierwiastka duchowego zawartego w dziele sztuki. Piękno zatem najpełniej odtwarza absolut, *rzeczywistość tameczną*, transcendentalną.

Zamknięciem sporów XIX wiecznych na temat zadań sztuki i celu uprawiania rozważań estetycznych był szkic Stefan Żeromskiego *Literatura a życie polskie* opublikowany w 1916 r. Tekst Żeromskiego wzbudził wiele kontrowersji i spotkał się na ogół z krytycznymi polemikami. Żeromski napisał w nim m.in., że: *U nas prawie nie ma utworów, które by miały na oku cel jedynie artystyczny, dla niego samego podjęty - które by miały za dążność swoją podchwytywanie fenomenów ducha ludzkiego, malarstwo cnót i grzechów, namiętności, szaleństwo, okrucieństwo, walk wewnętrznych, upadków i obłędów*²¹. Powszechne zdziwienie wzbudzał zwłaszcza fakt, że to właśnie autor *Wiernej rzeki* obwinia sztukę, a zwłaszcza literaturę polską o nadmierne upolitycznienie i przywiązanie do pełnienia misji społecznej. Żeromski zarzuca polskim artystom, że złożyli sztukę polską na ołtarzu sprawy, a nadmiar polityki i społecznictwa uczynił nią zaściankową i hermetyczną dla innych narodów. Zwłaszcza polska literatura za mało wytworzyła i wytwarza wartości ogólnoludzkich, a zmienia się taki stan rzeczy dopiero wtedy, gdy rodzima literatura wyzwoli się ze *społecznej pańszczyzny* i przesta-

²¹ S. Żeromski, *Literatura a życie polskie*, in: S. Żeromski, *Snobizm i postępek oraz inne wybrane utwory publicystyczne*, oprac. A. Lubaszewska, Kraków 2003.

nie poczuwać się do spełniania zadania duchowego przewodnika dla narodu. Można temu zaradzić jeśliby *piśmiennictwo polskie weszło w swoje własne kolisko, na właściwą mu arenę, jak tyle innych na świecie, i znalazło tam swobodę ruchu, prawo wyboru zagadnień i metod swej pracy*. Tym samym Żeromski staje się orędownikiem sztuki czystej, która ma do spełnienia jedynie cele artystyczne. Taką możliwość dostrzega zwłaszcza w uprawianiu powieści z głębią psychologiczną, bo dotąd w *Polsce nie zostało poruszone ani jedno z tych głębokich zagadnień, które dręczą duszę współczesnego człowieka*²². Żeromski zarzuca więc polskiej literaturze podporządkowanie się swego rodzaju cenzurą narodową, która ma charakter narzucony i dość dokładnie określony, a literaci dobrowolnie się jej podporządkowują. Zauważa jednak, że jeszcze w XIX wieku: *Kilkakrotnie sztuka polska usiłowała wylamać się z klauzuli obowiązków, które na nią wkładała świadomość niedoli powszechnej. Chciała zbliżyć się do sztuki europejskiej, stanąć z nią w jednym szeregu, stać się twórczością czystą, wolną od jakiegokolwiek ubocznego bodźca i zabarwienia. Sam przeciw romantyzm w pierwiastkowej istocie swojej i naczelnej intencji był obcym przybyszem, niczym nie związanym z ogółem i gorzkie za to od współczesnych krytyków otrzymywał nagany. Wkrótce jednak, zętknąwszy się z ziemią, tak dalece nasiąkł od cierpienia, od mocy i niemocy, od rozpacz i nadziei narodu, iż stał się sam na dziesiątki lat i na liczne pokolenia czynnikiem moralnego, politycznego i społecznego dydaktyzmu, skarbnicą i rozsądnikiem pewnych konkretnych idei. Za to znowu otrzymuje od współczesnych krytyków surowe nagany*²³.

Żeromski pisząc te słowa był jednak tylko jednym z wielu polskich myślicieli, którzy stanęli przed dylematem – czy nauka i sztuka mogą być narodowe? Ogólnie rzecz biorąc wybór odpowiedzi wiązał się z określoną otwartością na świat idei i aprobaty istniejących uwarunkowań geopolitycznych. Trudno się zgodzić z tezą wielkiego pisarza, że pierwiastek narodowy zubożył polską myśl estetyczną bądź myśl polityczną. Niewątpliwie jednak sytuacja, w jakiej znalazła się Polska rozbiorowa nie sprzyjała otwarciu się ideowym na nowinki płynące wprost z państw zaborców. Specyficznie odbiło się to na recepcji myśli filozoficznej a tym samym i estetycznej. Pruski Kant został prawie zupełnie pominięty w zaborze rosyjskim, a w jego miejsce weszły bez problemu idee głoszone w innych państwach ościennych, które nie miały z zaborami nic lub prawie nic wspólnego. Fascynacja francuską myślą społeczną jest także szukaniem drogi dla uratowania i połączenia pierwiastka narodowego z uniwersalnym przesłaniem sztuki.

Żeromski pisze dalej: *W ciągu ostatniego ćwierćwiecza ubiegłego stulecia i na początku bieżącego trzykrotnie usiłowano wydobyć sztukę polską i literaturę piękną ze społecznej pańszczyzny oraz proklamować jej europejskie prawo do swobody. Było to*

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

usiłowanie Stanisława Witkiewicza, który w tym celu założył pismo „Wędrowiec”, później – Stanisława Przybyszewskiego, który w tym celu założył pismo *Życie*, wreszcie – Zenona Przesmyckiego, który w tymże celu założył pismo *Chimerę*. Każde z tych literackich powstań wywołało wpływ jak najbawienniejszy na twórczość i krytykę rodzimą, rozszerzyło widnokręgi, przysporzyło sztuce nowych wartości przez ich europejską uprawę - lecz każde, jak wszelkie powstania w Polsce, skończyło się porażką²⁴. Analogia pomiędzy historią a myślą estetyczną przybrała tym razem wymiar tragifarsy. Jest to zupełne odwrócenie mesjanistycznej historiozofii i przekonania o nadzwyczajnym narodowym posłannictwie sztuki. A zatem czyżby miał rację Żeromski definitywnie rozliczając się z polską tradycją romantyczną, którą obwiniał o lokalizację rodzimej sztuki i myśli naukowej? Przecież ani Kremer ani Libelt nie potrafili się wyrzec wątków mesjanistycznych we swej filozofii w efekcie czego następna epoka, już pragmatyczna, prawie o nich zapomniała.

Można dziś dyskutować na ten temat bez końca jednak niewątpliwie to pierwiastek narodowy w sztuce polskiej podtrzymał ducha narodowego, dzięki czemu przejście świata artystycznego z okresu niewoli do niepodległości odbyło się prawie bezkolizyjnie, a sztuka mogła kontynuować swe zadanie nad scaleniem ziem dawnych zaborów posługując się nadal tymi samymi środkami wyrazu.

Summary

The article presents the problem of shaping the polish in XIX century. The aesthetics thought was born on romanticism period and it's connected with aspiring of Polish people to independence. We can observe there the fight of two opposite ideas native and supranational (universal). The pioneers of polish romanticism joined to this discourse and ideas fight with past epoch- the classicism. Those universal argument took a place in all Europe, and the polish romantics aspirations wasn't nothing special.

The author has noticed tat the problem of internal engaging the polish art in national affairs is a phenomenon, which hasn't got many analogies on the world. Polish aesthetics had to include both native and universal affects, represented especially by a German and French aesthetics.

The romantic irony allowed to arise the constructive imagination to the infinity. That way hadn't been used only by artists, this unusual understanding has been accepted by philosophers also, they took the *constructive imagination* as the supreme human genius. In spite of fact that the artist creates consciously, his achievement passed the border of material limits. He's creating the reality, not contrary. That's why the most of polish philosophers, who has taken up of art and beauty, has been created on the spur of

²⁴ Ibidem.

Hegel's aesthetics. Both Kremer and Libelt gave the aesthetics character to their handbooks similar to Hegel's aesthetics. Kremer's *The letters from Cracow* (1843) and Libelt's *Aesthetics beauty* (1849) has been written almost at the same time. Both of them have the same opinion about the beauty (that everybody can see the beauty, because it's foisting on). So they shared their position with their master. It can't be the work of the fortune because its conditioned by a history moments and environment conditions. Real beauty has taken the spiritual character, as more spirit elements we will find in the object than the object is more beautiful. Today the work of art is the same beauty expression, and the art is the work of spirit which changes the matter according to the beauty criterions.

The disputation about art tasks and the aim of practicing the aesthetics has been closed by Żeromski work called: *The literature and the polish life* published in 1916. He accused to polish artists the instrumental art character and instrumentally using it for aims, which aren't able to achieve. It was the reason of marginalized the polish art and her science reflection. Finally Żeromski thought that polish aesthetics weren't marginalized and thanks that they could still continue the searching after retake the independence but also had inspired the global art and philosophy

Miroslaw A. Michalski

Karola Libelta mesjanistyczna wizja filozofii narodowej

Karol Libelt's Messianic Vision of National Philosophy

Karol Libelt podjął próbę stworzenia filozofii narodowej. Nie miała to być jednak ani filozofia oparta o całkowicie nowe założenia ani o któryś z istniejących już systemów filozoficznych, lecz system eklektyczny, scalający w jedność dziewiętnastowieczne nurty filozoficzne. Za najważniejsze z tych nurtów uznał Libelt niemiecki heglizm oraz polski mesjanizm¹. Nie zdołał jednak wykonać pierwotnego zamierzenia i kompletnego systemu filozoficznego nie stworzył, a większość jego pism filozoficznych jest poświęcona zagadnieniom estetyki². Nie mesjanizm zatem i nie filozofia narodowa, lecz raczej narodowa estetyka stanowi główne osiągnięcie Libelta³.

Libelt był wprawdzie zwolennikiem filozofii Hegla (którego wykładów słuchał w młodości, pod jego kierunkiem napisał też doktorat⁴), nie akceptował jednak bezkrytycznie wszystkich jej twierdzeń i założeń. Jego podstawowy zarzut wobec heglizmu sprowadzał się do twierdzenia, iż system ten oparty jest wyłącznie na rozumie, który okazuje się niezdolny do rozstrzygnięcia tak kluczowych kwestii, jak nieśmiertelność duszy czy istnienie Boga. Ze względu na ów intelektualizm filozofia ta była bezsilna także jako narzędzie rozwiązywania spraw praktycznych. Często jednak w rozumowa-

¹ S. Dziamski, *Życie i działalność Karola Libelta (1807-1875)*, Warszawa 1977.

² Ściśle rzecz biorąc, filozofia Libelta miała się składać z trzech części: filozofii rozumu, filozofii wyobraźni i filozofii woli. Libelt uznał jednak, że funkcję filozofii rozumu spełnia wystarczająco logika wyłożona przez Trentowskiego w *Myślinach*, zajął się zatem opracowaniem części drugiej i trzeciej (której jednak nie zdołał dokończyć). Główne dzieło Libelta, *Filozofia i krytyka*, składa się z sześciu tomów: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej* (I), *System umnictwo, czyli filozofii umysłowej* (II i III), *Estetyka, czyli umnictwo piękne. Koalicja kapitału i pracy* (IV, V, VI).

³ Nad swą główną pracą poświęconą problemom estetyki pracował on od 1842K. Libelt, *Estetyka, czyli umnictwo piękne*, Poznań 1849. W pracy niniejszej korzystam z wydania drugiego, poprawionego (Petersburg 1954).

⁴ Por. Adam Galos, *Karol Libelt*, in: *Wielkopolski Słownik Biograficzny*, Poznań 1981.

niach posługiwał się heglowską triadą, np. tezę była w jego filozofii myśl Boga, antytezą – myśl ludzka, synteza – filozofia⁵. Tezą jest też dla Libelta piękno, antytezą – sztuka, a synteza – dobro. Również sztukę dzieli Libelt na triady, wyodrębniając ponadto w każdym z członów tego podziału dalsze *podtriady*. Ponadto duch absolutny Hegla został przez Libelta utożsamiony z osobowym Bogiem, a dzieje człowieka w świecie – z realizacją Bożego planu stworzenia. Filozof nie kwestionuje zatem ani osobowości boskiej, ani ludzkiej.

Opierając się na filozofii Trentowskiego, Libelt stwierdza, iż wyobraźnia dostarcza formy myśli. *Umnictwo* jest zatem umiejętnością odnajdywania w świecie idei, którym *dialektyczna wyobraźnia* nadała określone formy. Idee wyrażane są w religii, filozofii, wreszcie w sztuce. Ideę zaś określa Libelt jako *prototyp* tego, co następnie zostało przez Boga stworzone. Idea jest *rzutem boskich planów, nieśmiertelnych w sobie i doskonałych*, bo nie skażonych materialną formą. Ściśle rzecz biorąc, wyobraźnia jest władza właściwą jedynie człowiekowi, gdyż na określenie wyobraźni Boga (jako siły nadającej formę ideom w akcie stworzenia) Libelt używa terminu *obraźnia (potęga bezwzględna)*. Człowiek posiada zdolność *łączenia się* z boskim duchem poprzez rozum, wyobraźnię i uczucie. Ta bezpośrednia łączność, dzięki której człowiek odkrywa religię, filozofię i sztukę, Libelt nazywał objawieniem. Poprzez ciało człowiek związany jest ze światem ziemskim, a poprzez duszę, ze światem idei.

Nie wszystkie jednostki mają równą zdolność nawiązywania tej bezpośredniej więzi z Bogiem. Niektórzy ludzie są w tym względzie obdarzeni szczególnymi zdolnościami, które jednak zdołają się objawić jedynie dzięki ich własnemu wysiłkowi. *Geniusz* – pisze Libelt – *jak każdy duch jednostkowy i ciałem uwarunkowany jest tylko potencją, możliwością tego, czem się stać może; aby się stał geniuszem rzeczywistym, przeszedł z możliwości do istoty, trzeba mu na to nieustającej pracy i niezłomnej woli*⁶. Za jednego z największych geniuszy w dziejach sztuki Libelt uznał Mickiewicza.

Filozofia nie może obywać się bez religii, nie może także ograniczyć poznania do samego rozumu. Wyobraźnia i intuicja – oto podstawowe narzędzia poznania świata. Libelt wprowadził do swej filozofii pojęcie *um*, czyli pojęcie jednostki czucia. Sam wyraz *um* wywiódł on, jak sam objaśniał, z *umieć* i *umysł*, a swoją filozofię nazywał *filozofią umicką*. Człowiek poznaje zatem byt nie poprzez rozum, lecz poprzez *czucie*. To poznanie jest z kolei możliwe dlatego, iż *um* nie jest własnością wyłącznie ludzką, lecz stanowi osnowę wszelkiego bytu, a poszczególne byty są formami *umu*. W obecnej

⁵ K. Libelt, *Charakterystyka filozofii słowiańskiej*, in: *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej opublikowany*, pod red. S. Pieroga, Warszawa 1999, s. 118.

⁶ K. Libelt, *Estetyka*, op. cit., t. VI, s. 455.

epoce, uważa Libelt, mamy do czynienia z bardzo wyraźnym przejawianiem się i działaniem *umu*, dlatego potrzebna jest nowa filozofia, zdolna do jego zrozumienia.

Świat nie jest dziełem przypadku, gdyż został stworzony przez Boga, a więc każdy jego element służy określonej celowi. *Wszystko w naturze ma cel swój* – pisze Libelt – *i nic się nie dzieje bez celu*. Nie oznacza to jednak, że świat służy celowi znajdującemu się poza światem. *Świat nie służy żadnemu celowi (...), jak Bóg żadnemu celowi nie służy*. Powołując się na Biblię, Libelt oświadcza, iż Bóg stworzył świat dla własnej chwały.

Ponieważ świat został stworzony przez Boga, zatem wszystko, co poznajemy, jest równocześnie poznaniem Stwórcy. *Kładąc za zasadę to określenie filozofii* – stwierdza Libelt – *że jej przedmiotem jest poznanie Boga we wszystkich objawieniach mądrości i myśli Jego, będziemy tam wszędzie mogli filozofie rozwijać, gdzie się myśl boska sama rozwinęła i rozwija, czyli gdzie się objawiła i objawia*⁷. Libelt wskazuje następnie główne obszary przejawiania się myśli Bożej. Obszarami tymi są przyroda, religia, historia narodów oraz oświata. Wszystkie one mają odpowiadające im działy filozofii.

Libelt zdaje sobie sprawę z istnienia poważnych rozbieżności pomiędzy swoją filozofią a wiarą chrześcijańską, podejmuje więc polemikę z prawdami tej wiary. Jedynie w teorii, stwierdza, chrześcijaństwo jest apolityczne, a chrześcijanin widzi brata w każdym człowieku bez względu na narodowość. W rzeczywistości kościół nie jest *światłem samego ducha* i nie może istnieć w oderwaniu od *rzeczywistych stosunków*, a każde objawienie wymaga *materialnego podścieliska*. Dlatego kościół powszechny istnieje tylko pod postacią kościołów narodowych. Chrześcijaństwo okazuje się dla Libelta ideą, a narody i wyrosłe na ich gruncie narodowe kościoły – formą tej idei. *Narody więc powołane są do przeprowadzenia objawów ducha, tak w dziejach świata, jak w dziejach kościoła*⁸.

Te różnice pomiędzy narodami przejawiają się m. in. w organizacji państwa oraz życiu religijnym. Każdy naród stanowi swoje prawa zgodnie z własną tożsamością i zgodnie z tą tożsamością określa swój stosunek do Boga. Religii i państwa nie można traktować rozdzielnie, gdyż są stanowią one podstawę bytu każdego narodu. *Kościół, jak państwo, jest żywotem obecności narodu*. Państwo i kościół, stwierdza metaforycznie Libelt, są dla narodu tym, czym system nerwowy i system krwionośny dla organizmu. Oznacza to, że w każdym państwie, pomimo tolerancji religijnej, powinna istnieć jedna religia dominująca. Naród posiada swą istotę, swa niepowtarzalną naturę, której wyrazem jest w równym stopniu państwo jak i religia. W tej jedności państwa i kościoła naród dochodzi do *swej najwyższej idei*.

⁷ K. Libelt, *Estetyka*, op. cit., s. 9.

⁸ K. Libelt, *Rozprawy o odwadze cywilnej, miłości ojczyzny, wychowaniu ludów*, Kraków 1869, s. 130.

Także narody pozostają w bezpośrednim związku z Bogiem, który *wie się w człowieku, w narodach, w ludzkości, a wie się przez proces ducha, wypełniającego coraz doskonalszą wiedzę swoją. (...) Plemion ludzkich różnice są narzędziami ducha w kolejnych wiekach rozwijającego się*⁹. Libelt uważa zatem, za Heglem, iż poprzez narody i ich historyczny rozwój Bóg poznaje sam siebie, dochodzi do własnej samowiedzy. Narody powstały z woli Boga i stanowią narzędzie realizacji jego zamiarów wobec świata. Dlatego brak niepodległości sprawia, że wszyscy członkowie danego narodu stają się żołnierzami, męczennikami i Chrystusami gotowymi umrzeć za wolność¹⁰.

Naród nie może istnieć bez państwa, ani tym bardziej zrealizować posłannictwa wyznaczonego mu przez Boga, dlatego warunkiem przetrwania Polaków jako narodu jest odzyskanie niepodległości. Jednak także państwo musi odpowiadać Bożym zamysłom, powinno być zatem oparte na prawdzie, wolności i postępie. Według Libelta, tylko demokracja wspiera się na tych zasadach, pod warunkiem jednak, że towarzyszy jej cnota, bez której staje się ona *złudzeniem o obłudę*. Osobiste szczęście jednostki zależy od pomyślności ojczyzny i przeciwnie, upadek ojczyzny stanowi dla jej mieszkańców największe nieszczęście. Jednostka tylko przynależąc do wolnego narodu *jest wszystkim, inaczej jest niczem*¹¹.

Libelt unikał spekulacji historiozoficznych, aczkolwiek nie odrzucał idei słowianofilskich. Z sympatią i uznaniem odnosił się m. in. do Słowackiego i Krasieńskiego, a nawet do Mickiewicza, mimo iż nigdy nie podzielał jego skłonności do mistycyzmu. Obca mu była także skłonność do przedstawiania Polski, w tym także jej przeszłości, w sposób bezkrytyczny.

Każdy naród ma do spełnienia pewną misję: *Naród więc każdy ma pewne powołanie, pewne posłannictwo, które od Boga odebrał, i które spełnić jest celem jego żywota*¹². Tego powołania żaden naród nie pojmuje, gdyż daje się ona zrozumieć dopiero z perspektywy całości jego historii. Posłannictwo to Libelt określa jako pewną myśl Bożą, do której urzeczywistnienia Bóg wyłonił naród z chaosu ludzkości; wokół tej jednej myśli obracają się też dzieje narodu. Zła moralne nieodłącznie związane z historią każdego narodu wyjaśnia Libelt jako pierwiastek obcy, nie pochodzący od Boga i skazany na wieczne potępienie.

Na różnym etapie dziejów świata różne narody odgrywają rolę wiodącą, *dzierżą berło historii*. Wzorem Cieszkowskiego¹³, Libelt uznał, że w obecnej, przemijającej już

⁹ K. Libelt, *Charakterystyka*, op. cit., s. 119.

¹⁰ K. Libelt, *Rozprawy*, op. cit., s. 13.

¹¹ Ibidem, s. 129.

¹² Ibidem, s. 140.

¹³ Z. Sprys, *Historiozofia ery romantyzmu w Polsce w świetle poglądów filozoficznych Karola Libelta i Augusta Cieszkowskiego*, in: *Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza XII/1977*, s. 61 nn.

epoce tą wiodącą rolę odrywają ludy germańskie, a okres następny będzie epoką ludów słowiańskich. Obecna epoka zdominowana jest przez racjonalizm i empirię, podczas gdy epoka następna odznaczać się będzie przewagą *umu*, uczucia, intuicji i świadomości religijnej, dzięki której z całkowitą pewnością zostanie udowodnione istnienie Boga. Ponieważ to właśnie Polacy jako pierwsi poznają tą nową filozofię, zatem Polsce przypadnie w tej epoce rola nauczyciela innych narodów. Warunkiem, jakie filozofia słowiańska powinna spełniać, Libelt przedstawił w postaci *Dekalogu*. Stwierdzał w nim, że filozofia ta powinna być nie tylko spirytualistyczna, lecz także monistyczna, bowiem świat materialny i duchowy stanowią jedność. Wola Boża spełnia się poprzez narody, które jednak są zdolne do jej spełnienia jedynie wówczas, gdy posiadają własną władzę polityczną. Domagał się także reformy i odnowienia katolicyzmu, który uważał (w przyszłej jego postaci) za religię słowiańską.

Ta nowa, ludowa filozofia nie może jedna zrywać z tradycją filozoficzną. Powinna ona włączyć do swego systemu przede wszystkim filozofię Hegla, który rozwinął *filozofię rozumu* tak, że nie może ona już stać się niczym innym¹⁴. Heglizm, według Libelta, stanowi filozofię absolutną, jest zwieńczeniem filozoficznej tradycji i zarazem ostatnim, wieńczącym systemem, kończącym rozwój historii filozofii¹⁵.

Uważał, że każda filozofia jest narodowa, innej bowiem być nie może¹⁶. Zarzucał jednak filozofii *intelektualnej*, iż dąży ona do zatarcia różnic między narodami. Ponieważ zaś narody istnieją z woli Boga, zatem także próba zniwelowania ich odrębności okazuje się sprzeczna z tą wolą: *Narodowości więc są kreacji Bożej i kto się na nie targa, na Boga się targa i bunt przeciwko wiekuistemu duchowi podnosi*¹⁷. Prawdziwej filozofii należy poszukiwać tam, gdzie nie sięgają wpływy filozofii *intelektualnej*, tzn. wśród ludu, który od wieków pojmuje, iż świat niewidzialny oddziałuje na świat widzialny. Libelt starał się stworzyć filozofię dostosowaną do szczególnego charakteru polskiego ludu, który, jak sądził, będzie w stanie tą filozofię przyjąć i rozwinąć

Prawdziwą filozofię pojmuje szczególnie jasno lud słowiański, a zwłaszcza polski. Polacy są dla poznańskiego filozofa narodem szczególnym pod wieloma względami, m.in. z uwagi na intensywność uczuć patriotycznych. *Zdaje się nawet – pisał Libelt – że miłość ojczyzny w żadnym może innym narodzie nie stała się tak górującym uczuciem, które wszystko ogarnia, jak właśnie u nas. My Polacy słynnymi jesteśmy pomiędzy narodami, z tego, żeśmy kraj nasz pokochali nad wszystko*¹⁸. Ów gorący patriotyzm nie

¹⁴ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Warszawa 1967, s. 210.

¹⁵ N. M. Jakubowski, *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu*, Bydgoszcz 1991.

¹⁶ K. Libelt, *Charakterystyka filozofii słowiańskiej*, op. cit., s. 119.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, Lwów 1889.

tylko czyni nas narodem wyjątkowym, lecz sprawia także, że i inne narody tę polską wyjątkowość dostrzegają i uznają.

Miłość ojczyzny jest dla Polaka bóstwem na ziemi, i ona całą duszę jego przenika; po Bogu kocha ojczyznę najbardziej. Co więcej, miłość ojczyzny jest uczuciem powszechnym, właściwym wszystkim warstwom społecznym, także chłopom. Libelt porównuje ją do uczucia łączącego dwoje zakochanych, którzy na próżno szukają racjonalnych uzasadnień dla władającego nimi przywiązania. Miłość ta przejawia się ponadto w wszystkich sferach ludzkiej egzystencji, poczynając od sfery materialnej (*między ziemią a człowiekiem, tę ziemię zamieszkującym, jest bezpośredni związek i cielesne niejako powinowactwo*), ekonomicznej (bo w biedzie nawet najgorętsza miłość przeraża się z czasem w zubożenie), narodowym (*kocham nie tylko ziemię, ale i naród na tej ziemi mieszkający*), wreszcie państwowym (*kocham ziemię moje i lud mój, ale kocham oraz ustawy, bo w nich objawia się duch mego narodu*).

Powinnością rodziców pragnących zapewnić dzieciom wszechstronne wykształcenie jest przekazanie wiedzy o własnym kraju. *Poznanie kraju ojczystego jest więc uczuciową, religijną stroną miłości ojczyzny.* Podobnie jak Cieszkowski, także Libelt doszukuje się w historii Polski dowodów narodowej wielkości i dowody te oczywiście znajduje. Znajduje je zresztą także w Polsce sobie współczesnej. O wielkich *zasobach* miłości ojczyzny, *spoczywających w piersiach polskiego narodu* świadczą, jego zdaniem, m.in. różnego rodzaju instytucje naukowe i charytatywne, tworzone nieraz z wielkim poświęceniem i wbrew osobistemu interesowi.

Trudno rozsądzić, na ile szczerzy był Libelt w swoich zapewnieniach, że Polacy, niezależnie od pozycji społecznej, są żarliwymi patriotami. Wypadki m.in. powstania krakowskiego, kiedy to chłopci rozbijali oddziały powstańców, widząc w walce z austriackim zaborcą jedynie chęć utrzymania szlacheckich przywilejów, wydają się świadczyć o tym, iż dzieło Libelta służyło budowaniu narodowej mitologii. Z drugiej strony tychże chłopów uważał Libelt za podstawową i najliczniejszą warstwę każdego narodu¹⁹, która należało oświecić i uświadomić mu istnienie własnych potrzeb²⁰.

Podobnie jak Trentowski, Libelt uważał, że odzyskanie narodowej wolności nie jest możliwe bez oświaty, ta zaś powinna być oparta na lekturze dzieł pisarzy polskich²¹. *A ci co obojętni są na język ojczysty – pisał – są jak poganie obojętni na światło ewan-*

¹⁹ K. Libelt, *Rozprawy*, op. cit., s. 200.

²⁰ Por. S. Dziamski, *Filozofia społeczna Karola Libelta*, in: *Studia Socjologiczne* 4/1975, s. 29-77.

²¹ O pedagogice K. Libelta por.: A. Wojtkowski, *Karol Libelt jako wychowawca*, Poznań 1927; J. Hellwig, S. Michalski, *Mysł pedagogiczna Karola Libelta*, in: *Karol Libelt*, pod red. Z. Grota, Poznań 1976; J. Hellwig, *Karol Libelt (1807-1875) pionier nowoczesnej edukacji narodu*, in: *Pamiętnik Słowiański* 27/1977; *Pedagogika tożsamości narodowej na Śląsku i w Wielkopolsce w pierwszej połowie XIX wieku*, in: *Sprawozdania* 24/1993, s. 7 nn

*geliczne; ci zaś co pogardzają i poniewierają nim, a nawet zatracają go w dzieciach swoich, są jak okrutni prześladowcy pierwszych wieków*²².

Tylko w czasach Jagiellonów Polska oświata mogła być wzorem do naśladowania dla innych narodów i tylko wówczas była w stanie podnosić inne narody na wyższy poziom intelektualny. Teraz jednak *wstydem rumienią się oblicza nasze*, gdyż inne narody od dawna już Polskę prześcignęły. O Rzeczypospolitej szlacheckiej pisze Libelt: *Był materialny, dobre mienie, choćby nędzą ludu uciśnionego okupione, najzupełniejszy egoizm, bo dobro kraju wyłączający, to hasło ogólne, pod które każdy pojedynczy, młody czy stary, rzucając w kątk nauki, oświatę, dobro publiczne i poświęcenie dąży do mety, nie pytając, jakie drogi do tego obiera*²³. Libelt sądzi ponadto, iż sytuacja nie zmieniła się od tego czasu na lepsze, wzywa zatem *lud polski*, by z pobudek patriotycznych i dla podniesienia ogólnego poziomu moralnego *z całą usilnością rzucił się do oświaty*. Oświata jest w każdym narodzie pierwiastkiem najszlachetniejszym, boskim. Bez oświaty, bez mądrości prędzej czy później *zagaśnie światło*, które świeci nad ojczyzną. Pełne oświecenie narodu nastąpi jednak dopiero w chwili odzyskania niepodległości, gdyż ciemność, barbarzyństwo i despotyzm są ze sobą nierozłączne. *Pierwszym krokiem do oświaty, jest rozbicie kajdan niewoli ludu*.

Libelt, jak wszyscy mesjaniści, sądził zatem, że historia nie jest jeszcze skończona, jej finał nie jest nawet bliski, choć można go przybliżyć poprzez działanie. Jedną z metod tego działania, dostępną i nie wymagającą poświęceń, powinna być edukacja.

Summary

Karol Libelt undertook the task of creating the national philosophy. This was not meant to be, though, neither the philosophy based on completely new foundations, nor based on any already existing philosophical systems, but an eclectic system, integrating all 19th century's philosophical trends. Libelt claimed that German Heglism and Polish Messianism were the most important of those trends. He did not manage, though, to execute the primary intention, and had not created the complete philosophical system, and the majority of his philosophical papers is devoted to the problems of aesthetics. So, it is not Messianic, nor the national philosophy, but rather the national aesthetics is Libelt's major achievement.

Libelt was aware that there were serious divergencies between his philosophy and Christian faith, so he started polemics with the truths of this faith. Only in theory, he claimed, Christianity is non-political, and the Christian sees a brother in every man, with no regard to their nationality. In reality, the church is not *the light of the Spirit*

²² J. Trentowski, *Rozprawy*, op. cit., s. 105.

²³ K. Libelt. *Rozprawy*, op. cit., s. 110.

itself and cannot exist with no connections with *real relationships*, and each enlightenment requests a *material basics*. That is why the universal church exists only in the form of national churches. For Libelt, the Christianity appears to be an ideal, and the nations and national churches that had grown on their background – this ideal's forms. So, the nations are called to carry on the symptoms of the spirit, as well in the history of the world, as in the history of the church.

These differences between nations can be seen, among others, in the organization of the state and in religious life. Each nation establishes its laws conformable to its identity and conformable to this identity it describes its relation to God. One cannot treat religion and state separately, for they constitute the basis of every nation's being. *The church, as well as the state, is the life of nation's presence*. The state and the church, claims Libelt metaphorically, mean the same for the nation, what blood and nervous system mean for the organism. This means that in every state, in spite of religious tolerance, there should exist one dominant religion. The nation has its substance, its unrepeatable nature, which expresses itself in equal measure as the state, and as religion. In this unity of state and church, the nation reaches *its highest ideal*. Each nation has a certain mission to fulfill. No nation can understand this calling, for it can be understood only in the view of its whole history. Libelt describes this mission as a certain God's thought, to the realisation of which, God emerged the nation from the chaos of humankind; also the nation's history is spinning around this one thought. The moral evils, which are inseparably bound with the history of each nation, are explained by Libelt as an alien element, not coming from God, and sentenced for eternal condemnation. Various nations are playing the leading role on various stages of history of the world.

The times, which Libelt was writing about, is a period of entering the new philosophy, and because these are Poles who are the first to know this new philosophy, Poland in this epoch will be given the role of the teacher of the nations. The conditions which Slavonic philosophy should fulfill, were presented by Libelt in a *Decalogue*. He claimed in it that this philosophy should not only be spiritualistic, but also monist, for the material and spiritual worlds are one unity. God's Will is fulfilled by the nations, which are able to fulfill it only when they have their own political powers. He was also appealing for the reform and renewal of Catholicism, which he claimed to be (in its future form) the Slavonic religion.

Though, this new, popular philosophy, cannot detach from the philosophical tradition. First of all, it should include Hegel's philosophy to its system, who developed „the philosophy of mind” in the way, that it cannot become anything else anymore. Heglism, as understood by Libelta, is an absolute philosophy, a coronation of philosophical tradi-

tion and, in the same time, the last, crowning system, that ends the development of the history of philosophy.

Libelt, as all Messianists, thought that the history is not completed yet, that its finale is not even close, though it can be brought nearer by the action. One of this action's methods, accessible and not requiring sacrifices, should be the education.

Leszek Kopciuch

Dobra, których nie trzeba wybierać (uwagi do artykułu Wł. Tatarkiewicza)

The goods which do not need to be chosen (Notes on Wł. Tatarkiewicz's paper)

Sytuacja człowieka w świecie jest ze swej istoty powiązana z wybieraniem. Wręcz truizmem byłoby stwierdzenie, że każde życiowe położenie jest jakoś powiązane z wyborem: albo się z niego wywodzi, albo – co z pierwszym nie stoi w sprzeczności – do niego przymusza. Jest tak nawet wtedy, gdy w tych sytuacjach są zawarte elementy, których sami nie chcieliśmy i sami nie zaplanowaliśmy. Można wtedy odwołać się np. do skrajnych wyjaśnień Sartre'a: sens sytuacji, w jakiej nawet nie z własnej bezpośredniej woli tkwimy, jest już wytwarzany przez nas wybór – pierwotny lub aktualny. Można również, abstrahując od takiego wyjaśnienia, powiedzieć, że żadna ludzka sytuacja nie jest nigdy w całości pozbawiona komponentów od nas niezależnych. Można także przyjąć, że fakt, iż istniejemy w świecie (fenomen *wrzućcia w świat*, o zgodę na to, nikt nas nie pyta) załamuje się zawsze w pryzmacie naszego afirmującego przyzwolenia i akceptacji. J. Ortega y Gasset podkreślał, że człowiek nie żyje *siłą rozędu*, żyje dlatego, bo chce i uznaje, że żyć warto¹. Nadzwyczaj trafnie ujmował to Max Scheler, pisząc, że człowiek to *Neinsagenkönnner*, istota, która zawsze może powiedzieć *nie*².

W prezentowanych rozważaniach chcemy podjąć wątki, jakie Władysław Tatarkiewicz sformułował w pochodzącej z 1938 roku rozprawce, zatytułowanej *Dobra, których nie trzeba wybierać*³. Chcemy to uczynić w dwojaki sposób. Po pierwsze idzie nam o rekonstrukcję głównych tez wysuniętych przez Tatarkiewicza. Po drugie, naszym

¹ J.O. y Gasset, *Rozmyślenia o technice*, in: Tenże, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, wyb. S. Cichowicz, Warszawa 1982, s. 252.

² M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, in: Tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 103.

³ Wł. Tatarkiewicz, *Dobra, których nie trzeba wybierać*, in: Tenże, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Pisma zebrane, t. 1, Warszawa 1971.

zamiarem jest skonfrontowanie ich z ujęciami takich autorów, jak M. Scheler, N. Hartmann oraz D. von Hildebrand. Rozstrzygnięcia przez nich formułowane poruszają się bowiem wyraźnie w tym samym klimacie teoretycznym, który można zauważyć także w rozważaniach Tatarkiewicza.

Tytuł rozprawki Tatarkiewicza nie powinien mylić. Chodzi w niej bowiem o określenie, które obiekty (przedmioty, własności, stany rzeczy) mają charakter wartościowy, są więc pewnymi dobrami, a równocześnie nie trzeba ich wybierać. Nie chodzi więc w gruncie rzeczy o dobra, których nie należy wybierać w tym sensie, że wybierać ich się nie powinno. Chodzi raczej o takie dobra, które w ogóle nie mogą być przedmiotem wybierania i dążenia. Różnica zachodząca między *trzeba* a *powinno się* jest tu zasadnicza i nie można jej przeoczyć. Gdyby mówić o dobrach, których wybierać się nie powinno, byłoby to dobra, które są mniej cenne niż inne, niższe, przez to zaś mniej godne wyboru. Gdy zaś mówi się o dobrach, których nie trzeba wybierać, ale nie w takim sensie, że się nie powinno, wtedy sytuacja jest inna. Wyższy lub niższy charakter danego dobra jest wtedy pozbawiony znaczenia. Są zatem takie dobra, które mamy dane niezależnie od tego, czy do nich dążymy czy nie. Końcowa konkluzja Tatarkiewicza jest następująca: *Pozostaje tedy w mocy: są istotnie dobra, których wybierać nie można i o które nie trzeba zabiegać; ale są inne, między którymi trzeba i należy wybierać*⁴. Na interesuje pierwsza część tej konkluzji. Jak Tatarkiewicz do niej dochodzi i jak ją uzasadnia? Bezpośrednio powołuje się na dwa rodzaje dóbr, wobec których ciężar i niepewność związane z wyborami znikają. Po pierwsze, są to takie dobra, które nie są z konieczności w antynomicznym konflikcie z innymi dobrami. Tych nie musimy wybierać, gdyż możemy do nich dążyć, dążąc równocześnie do innych, nie stojących z pierwszymi w sprzeczności: *Nie ma stałego antagonizmu* – powiada Tatarkiewicz – *między zdobywaniem wiedzy a zadowoleniem; tym bardziej zaś między pięknem a zadowoleniem*⁵. Po drugie, są takie dobra, których nie trzeba wybierać dlatego, że w ogóle nie można dążyć do nich świadomie i intencjonalnie. Takie dobra nie mogą być w ogóle przedmiotem wyboru. W ich zakres wchodzi jednak, zdaniem Tatarkiewicza, dwie ich odmiany. Z jednej strony są to takie dobra, które w ogóle nie mogą być przedmiotem dążenia. Należą do nich takie dobra, jak np. uroda lub posiadanie zdolności twórczych – albo się je ma, albo się ich nie ma, nic na to poradzić nie można. Z drugiej zaś strony są to takie dobra, które są wprawdzie osiągalne na drodze działania, ale nie działania, które by zmierzało do nich w sposób intencjonalnie na nie nakierowany: *Dobra te w normalnych warunkach życia ludzkiego nie są i nie powinny być celem i przedmiotem działania. Są wprawdzie wynikiem działania, ale właśnie działania skierowanego ku innym*

⁴ Ibidem, s. 320.

⁵ Ibidem, s. 314.

celom i przedmiotom. Nie są przedmiotem wyboru, choć są wynikiem wyboru. [...] Są to mianowicie dobra dwóch rodzajów: moralne i hedoniczne⁶. Taka zależność dotyczy jednak zdaniem Tatarkiewicza tylko takich naszych działań i wyborów, w których idzie o dobra nas dotyczące, ewentualnie przez nas samych posiadane. Nie obowiązuje już ona natomiast wtedy, gdy idzie o nasze wybory działań, których celem jest przysporzenie pewnych dóbr innym ludziom. Wtedy – twierdzi Tatarkiewicz – możemy już wybierać dobro moralne, może więc ono być przedmiotem naszego dążenia: [...] *dobra moralne i hedoniczne są dobrami wynikowymi, ale tylko własne dobra moralne i hedoniczne. [...] Wprawdzie nikt nie może zapewnić innemu człowiekowi ani doskonałości, ani szczęścia; może mu je jednak ułatwić*⁷. Istotne jest następnie postulowane przez Tatarkiewicza odróżnienie wyborów i działań, które bezpośrednio realizują jakieś dobro, oraz takich, które czynią je tylko pośrednio. Gdy ktoś popiera rozwój zdolności jakiegoś człowieka, ten czyni dobro w sposób bezpośredni, gdy ktoś pisze książkę, ten tylko wytwarza – jak to nazywa Tatarkiewicz – pewien *zbiornik dóbr*, który przez inne osoby jako dobro może być zaktualizowany⁸.

Rozróżnienie dóbr na takie, które można wybierać i takie, których wybierać już nie można, miało swoje wcześniejsze formy w podziałach dokonywanych przez M. Schelera oraz N. Hartmanna. Pierwszy z nich traktował wartości moralne, jako realizujące się na *barkach aktów*, które same nie są dążeniem do wartości moralnych. Dążenie od wartości moralnych, gdyby je uczynić jego intencjonalnym przedmiotem, przekształcałoby to działanie w faryzeizm, odbierając mu tym samym charakter moralny. Pogląd ten formułował Scheler w *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*⁹. Następnie problem ten podjął w swojej *Ethik* Hartmann¹⁰, a później, po wojnie, w swojej *Ethik* – sformułował go ponownie także D. von Hildebrand¹¹. Hartmann jednakże traktował ten pogląd bardzo krytycznie i w gruncie rzeczy pozostawił z niego w swojej koncepcji tylko pewien fragment. O tym jeszcze powiemy później, teraz zauważmy tylko, że cyrkulacja tego poglądu, jego żywa obecność w etyce dwudziestowiecznej jest faktem. To, że Scheler, Hartmann i Hildebrand będą raczej mówili o wartościach, a nie – jak Tatarkiewicz – o dobrach, jest w tym kontekście sprawą drugorzędną, zwłaszcza że również Tatarkiewicz odnosi swoje rozważania nie tylko do dóbr, lecz mówi także

⁶ Ibidem, s. 315.

⁷ Ibidem, s. 319.

⁸ Ibidem, s. 319-320.

⁹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern 1954, s. 49; J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, T. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, Kraków 1997, s. 103-105.

¹⁰ N. Hartmann, *Ethik*, 4. Berlin 1962, s. 256-268.

¹¹ D. von Hildebrand, *Ethik*, 2. Stuttgart 1973, s. 271-274.

o wybieraniu wartości¹². Powinniśmy natomiast zwrócić uwagę na to, że Tatariewicz mówi o *wybijeraniu* dóbr lub też o *niemożliwości ich wybierania*. Niekiedy mówi też – jakby zamiennie – o dobrach, do których można *dążyć*, oraz dobrach, do których *dążyć nie można*. Zróżnicowanie między dążeniem i wybieraniem nie jest już, jak sądzę, sprawą drugoplanową. Pokazuje się to wyraźnie, gdy uwzględnic dystynkcje dokonywane zwłaszcza przez Hartmanna i Hildebranda.

Koncepcja Hartmanna jest tu ważna ze względu na zawartą w niej krytykę poglądu Schelera, że wartość moralna nie może być przedmiotem dążenia. Ogólnie biorąc, powiada Hartmann, Scheler ma rację. Gdyby jednak przemyśleć tę tezę w całej jej ścisłości i odnieść ją do wszystkich możliwych ludzkich działań, wtedy okazywałoby się, że nie jest możliwe oddziaływanie wychowawcze, zmierzające do wytworzenia cennej moralnie osobowości. W tym więc wypadku mamy zdaniem Hartmanna ograniczenie tezy Schelera. Oznaczałoby to także ograniczenie tezy sformułowanej przez Tatariewicza. Istotniejszy jest jednakże inny argument Hartmanna. Mianowicie można jego zdaniem pomyśleć, że wybieramy wartość, ale do niej nie dążymy, gdyż jest już zrealizowana. Taki przypadek zachodzi wtedy, gdy ktoś wybiera i afirmuje wartość prawdopodobności, ale do niej nie dąży, gdyż nie jest kłamcą. Zgodnie z tym przykładem, musimy ściśle i ostrożnie odróżniać między terminami, których używamy do opisu. Ten analizowany przez Hartmanna wariant zyska jeszcze na jasności, gdy uwzględnimy dystynkcje czynione przez Hildebranda, który analizując strukturę ludzkiego działania wyróżnia w nim między innymi moment woli (chcenia) oraz moment postanowienia¹³. Rozłączność tych dwóch momentów, z której można wnioskować o ich zasadniczej nietożsamości, jest bowiem dana np. w takiej sytuacji, gdy mówią, że chcą by mnie ktoś kochał, lub gdy mówię, że chcę by było tak jak właśnie jest. Hildebrandowskie postanowienie, stanowiące moment inicjujący działanie, nie wchodzi tu w ogóle w rachubę, gdyż chciany stan rzeczy nie może być pomyślany jako wytwór mojego działania. Gdy od takiego odróżnienia wrócić do kwestii analizowanych przez Tatariewicza, okazuje się, że w obrębie jego propozycji należałoby wprowadzić kolejne odróżnienia i powiedzieć że są takie dobra, które można wybierać, ale nie można do nich dążyć, podobnie jak są takie, do których można dążyć, nie wybierając ich – co zdaje się zachodzi wtedy, gdy działamy pod przymusem. Sytuacja przymusu – dodajmy – mogłaby też wskazywać na przypadek, gdy wprawdzie dobro wybieramy, ale nie dążymy, bo istnieje zewnętrzna, okolicznościowa bariera, która takiego dążenie uniemożliwia. Właśnie sytuacja z przymusem byłaby tu dobrym przykładem. To nie to samo co niemożliwość dążenia zacho-

¹² Wł. Tatariewicz, *Dobra, których nie trzeba wybierać*, op. cit., s. 316.

¹³ D.von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, in: D.von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung. Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Darmstadt 1969, s. 34-38; R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 107-108.

dząca wtedy, gdy odnośne dobro nie może w ogóle – w sposób zasadniczy pojawić się jako jego zamierzony wytwór. Tutaj bowiem bariera może zniknąć i to, co wybraliśmy, będzie mogło być obiektem dążenia.

Podział Tatarkiewicza wymaga więc uzupełnienia i uszczegółowienia. Tatarkiewicz mówi bowiem ogólnie o wybieraniu dóbr, nie wchodząc w szczegóły tych przeżyć, które mogłyby tu wchodzić w rachubę. Wskazywaliśmy już na nadzwyczaj ważne odróżnienie chcenia i postanowienia, sformułowane przez Hildebranda. Ktoś mógłby powiedzieć, że chcenie to nie wybór, i na odwrót wybór to nie chcenie. Można przecież pomyśleć, że ktoś wybiera jakiś rodzaj działania (we wspomnianej sytuacji przymusu lub choćby w stanie gdy jest pod działaniem środków odurzających), mimo że tak naprawdę takiego działania – bez przymusu i bez środka odurzającego – nie chce. Taki przypadek jest faktycznie możliwy. Chcenie i wybieranie to nie jedno i to samo. Można by podawać jeszcze inne przykłady. Jeżeli ktoś się w kimś zakocha lub będzie zauroczony, wtedy chce tej osoby, chce jej towarzystwa, chce z nią przebywać, ale przecież mało w tym chceniu z wyboru. Raczej bardzo niewiele. Jednak jest pewne, że są takie rodzaje chcenia, które budują się na wyborze i niejako go w sobie zawierają. Właśnie takie chcenie, taka wola, jest pierwszoplanowa w działaniu moralnym.

Uszczegółowienie podziału Tatarkiewicza jest też konieczne od innej strony. Aby to pokazać odwołamy się jeszcze raz do Hartmannowskiej krytyki poglądu Schelera, mówiącego, że wartość moralna nie może być przedmiotem dążenia. Gdyby ten pogląd przetransponować na ten sposób mówienia, jakim w analizowanej rozprawce posługuje się Tatarkiewicz, brzmiałby on następująco: dobra moralne nie mogą być przedmiotem wyboru, gdyż mają one charakter – jak mówi Tatarkiewicz *wynikowy*, tj. nie są dobrami-celami, lecz dobrami-wynikami. Co prawda Tatarkiewicz formułuje odnośnie do nich dwie prawidłowości: (1) dobra takie (zarówno moralne, jak i hedoniczne) powstają także wtedy, gdy nie są celem działania; (2) powstają jednakże trudniej, gdy stają się celem działania¹⁴. Tatarkiewicz nie tłumaczy jednak, na czym polega owa *większa trudność* w powstawaniu dóbr moralnych, gdy stały się one celem działania. Taka prawidłowość – trudność zwiększa się – oznacza bowiem, że jest jednakże możliwe powstanie dobra moralnego w działaniu, które był nań nakierowane. Precyzyjne określenie, na czym polega pojawiająca się tu większa trudność, byłoby nadzwyczaj ważne dla określenia faktycznego stosunku pomiędzy celem działania a dobrami moralnymi. Rozumiemy argumentację Tatarkiewicza, gdy mówi on, że szczęście, gdy się na nie w swojej intencji nakierowujemy, osiągnąć jest trudniej, ale co to oznacza w wypadku wartości moralnych?

¹⁴ Wł. Tatarkiewicz, *Dobra, których nie trzeba wybierać*, op. cit., s. 318.

Sądzę, że te niejasności można by przynajmniej częściowo rozjaśnić wykorzystując dystynkcje Hartmanna, który krytykując tezę Schelera twierdził, że rozwiązanie tego problemu wypada różnie, zależnie od tego, czy będziemy pytali o wartość w ogóle, czy o jej powinność, a następnie, czy będzie nam szło o świadome i intencjonalne dążenie do wartości, czy też o jej realizowanie. Gdy więc wcześniej mówiliśmy, że wybieranie i dążenie to nie to samo, to teraz możemy stwierdzić – za chwilę bardziej dokładnie – że również dążenie do wartości i jej realizowanie to nie coś tożsamego.

Pierwsze z tych odróżnień jest u Hartmanna ufundowane w wyróżnieniu trzech typów powinności: idealnej – przysługującej wartości niezależnie od tego, czy jest ona zrealizowana, czy nie, aktualnej – przysługującej wartości, gdy jest ona niezrealizowana) oraz realnej powinności czynienia – przysługującej wartości wtedy, gdy jest ona niezrealizowana i istnieje w realnym świecie ktoś, kto może do niej dążyć. Do których więc wartości nie trzeba dążyć? Do tych, którym nie przysługuje powinność aktualna oraz do tych, którym nie można przypisać powinności realnej czynienia.

Drugi podział – dążenie i realizowanie – jest u Hartmanna powiązany z recepcją motywu Schelerowskiego: w dążeniu do niższej wartości realizuje się wartość wyższa, w naszym wypadku – wartość moralna. Jak mówi Hartmann, ten fenomen, nie dowodzi jednak tego, co chciał w nim widzieć Scheler, gdyż nie dowodzi, że w ogóle nie można dążyć do wartości moralnych, lecz jedynie że wartość intencji oraz wartość intendowana są różne¹⁵. Takie odróżnienie dałoby się jednak wskazać zarówno u samego Schelera, jak i u Tatariewiczza. Oryginalne dla ujęcia Hartmanna jest natomiast ogólne stwierdzenie, że pomiędzy dążeniem do wartości a ich realizacją nie zachodzi żaden koniecznościowy związek. Wartości moralne mogą się realizować niezależnie od dążenia do nich, również wtedy, gdy np. wola i jej intencja są moralnie negatywne¹⁶. Dziedzina tego, co się realizuje w działaniu nie pokrywa się więc z dziedziną tego, co jest przedmiotem dążenia. Przypadek wskazywany przez Schelera, i Tatariewiczza – wartość moralna realizuje się w akcie, który do niej nie zmierza – jest tylko jednym w wielu innych. Hartmann mówi jeszcze o innych, następujących możliwościach. Po pierwsze, są takie obiekty, do których nie można dążyć, gdyż się je utraciło, gdy zaś jeszcze je mieliśmy, również nie mogliśmy do nich dążyć, właśnie dlatego, że je mieliśmy oraz że czasami, jeżeli je mamy, to nie wskutek naszego świadomego i intencjonalnego dążenia. Hartmann posługiwał się tu przykładem wartości niewinności. Wartość ta, raz utraczona, odzyskana już być nie może. Możemy jej pragnąć, możemy żałować, że już jej nie mamy, ale dążyć do niej – to niemożliwość. Ale nie tylko nie możemy do niej dążyć, nie możemy też jej w ogóle w żaden inny sposób zrealizować. W tym konkretnym

¹⁵ N. Hartmann, *Ethik*, op. cit., s. 264.

¹⁶ *Ibidem*, s. 265.

przypadku granica możliwości dążenia nie porywa się z granicą możliwości realizacji. Realizujemy je, mimo że do nich nie dążymy. Co prawda sam Hartmann tego nie stwierdza, ale moglibyśmy jego wnioski uzupełnić dodając, że jest tak tylko wtedy, gdy takie dobra jeszcze posiadamy. Gdy je już utraciliśmy, sytuacja się zmienia i odtąd granica niemożliwości dążenia do nich pokrywa się z granicą niemożliwości ich realizacji. Podobnie jest z niektórymi innymi rodzajami wartości, takimi np. jak wartość młodości lub bez troski. Wróćmy jednakże do koncepcji samego Hartmanna. Jego zdaniem są również takie przypadki, gdy jeszcze z zupełnie innych powodów pomyślenie że dążymy do wartości (dóbr) nie jest możliwe, mimo że możliwe jest pomyślenie, że je realizujemy. Jest tak z wartością przysługującą niepowtarzalnej osobowości: *Do wartości osobowości nie można dążyć m.in. dlatego, że wprawdzie można je poczuć, ale już nie uchwycić strukturalnie i dążenie nie może w ogóle jednoznacznie się na nie nakierować. Ale do realizacji nie jest ono potrzebne, gdyż nie jest w ogóle potrzebne dążenie*¹⁷.

Już te zaczerpnięte od Hartmanna odróżnienia pokazują konieczność uzupełnienia podziału, o którym mówi Tatarkiewicz. To nie znaczy rzecz jasna, by głos Hartmanna sprawę tego podziału zamykał. Dietrich von Hildebrand wskazywał, że są takie wartości do których nie tylko nie można dążyć, dlatego że się je bezpowrotnie utraciło, ale – i to byłoby tutaj kolejnym uzupełnieniem – są również takie, do których nie można wprawdzie dążyć, ale też nie można ich nigdy i w żaden sposób utracić. Hildebrand nazywał je wartościami ontycznymi. Wartości takie, by się urzeczywistnić, nie wymagają żadnych specjalnych, świadomie przez człowieka podejmowanych starań. Realizują się, gdy istnieje ich nosiciel. Natomiast realizacja wartości moralnych (w odróżnieniu od wartości ontycznych, traktowanych u Hildebranda jako rodzaj wartości jakościowych) zakłada wolne i świadome akty osobowe: *Natomiast wartości moralne stają się realne poprzez wolną postawę osoby, gdy np. jest ona cnotliwa. Wartość moralna przestaje być realna, gdy osoba traci tę cnotę*¹⁸. Wartości jakościowe można posiadać w większym lub mniejszym stopniu w porównaniu z innymi, a ponadto ich urzeczywistnianie zależy od odpowiednio ukierunkowanej woli. Wartości ontyczne realizują się niezależnie od chcenia, nie można ich posiadać w większym lub mniejszym stopniu w porównaniu z innymi. Wartość osoby (dla Hildebranda jest to wartość ontyczna) takiemu ustopniowaniu już nie podlega. O ile wartości jakościowe są urzeczywistniane jako efekt chcenia, o tyle wartości ontyczne są związane z samym istnieniem swoistego dla nich obiektu. Wartości jakościowe można utracić, wartości ontycznych nie można – co najwyżej mogą one zaniknąć ze względu na destrukcję swego nosiciela.

¹⁷ Ibidem, s. 268.

¹⁸ D.von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, op. cit., s. 142.

Od różnych więc stron wyłania się potrzeba doprecyzowania podziału proponowanego przez Tatarkiewicza. Ale z jego koncepcją jest tak jak w ogóle jest z poznawaniem: jest ono ciągle w drodze, i ciągle wymaga korekt.

Summary

The situation of man is necessarily related with the choice. Simply truism would be contacting that every practical human act is some how related with the choice.

In this paper I analyse arguments formulated by Wł. Tatarkiewicz in the work *The Goods which do not need to be chosen*. Tatarkiewicz affirms that some goods do not need to be chosen because they do not come into existence in the conscious and intentional acts. Firstly, I compare this idea with the theory formulated by N. Hartmann and D. von Hildebrand. Secondly, I attempt to demonstrate that the idea of Tatarkiewicz has its source in the ideas of Scheler and Hartmann. Thirdly, I also endeavour to prove that the theory of Tatarkiewicz is too general and it is necessary to supplement it with distinctions made by Hartmann and Hildebrand.

Tatarkiewicz talks about two kinds of goods whose we need not choose. Firstly, some goods we need not choose, because they are not conflictingly with other goods. We need not choose these goods, because we can endeavour to them not running into the conflict with other goods. We can for example endeavour to knowledge and to satisfaction. Secondly, we need not chose some goods, because we never can endeavour to them in the conscious and intentional way. Such goods cannot be never an object of choice. However according to Tatarkiewicz to hem belong two kinds of goods. The goods which we can realize in action, but not in action which pursues them in the intentional way. This are for example the moral goods.

Analogous distinctions formulated earlier Scheler and Hartmann. Scheler said that the moral value could never be an object of the choice and the activity. Whe for example I choose the moral value, my action becomes pharisaical. Hartmann criticized the generalness of such opinion. And in consequence this critique he thought that in some special cases the moral value could be intention of choice and activity. And D. von Hildebrand told about the ontological values. This are such values to which we cannot endeavour. But we can them never and noways lose. Such values (for example value of person or biological youth) realize without no special, consciously made choices and activities. Such value realizes when exists its ontological fundament.

Dariusz Pater

Maciej Kazimierz Sarbiewski – The outline to the portrait of a literary man and a philosopher

Maciej Kazimierz Sarbiewski (Mathias Casimirus Sarbievius) is the greatest Latin poet of the seventeenth century. This prominent theorist of literature lived from 1595 to 1640, was born in Sarbiewo, a village in the central Mazowsze province in Poland. He belonged to the noble clan of Prawdzic. He was the son of Mateusz and Anastasia from the Milewski family .

Sarbiewski graduated from the Jesuit College in Pułtusk and in 1612 entered the novitiate of the Society of Jesus. He continued his activities in this course in 1617 as a lecturer of poetics in Żmudź and rhetoric in Pułtusk. A few years later the poet went to Rome where he was ordained priest in 1623. During a stay in Rome Sarbiewski met Polish King Vladislas IV Vasa and was crowned *poeta laureatus* (poetic laurel) by Pope Urban VIII. Also in 1623 in Cologne, Germany, Sarbiewski published his first work : *Lyricorum libri tres* with the title-page *Lyricorum libri IV. Epodon liber unus alterque epigrammatum* designed by Peter Paul Rubens.

In 1635, Sarbiewski turned over a new leaf in his life: he became a preacher to Polish King Vladislas IV Vasa. However, it turned out to be a very demanding activity because it made him limit his scientific work and poetry work as well as produce a great deal of new sermons. In March 1640, he resigned this post and soon died of cerebral haemorrhage. Sarbiewski was buried and has rested till today in vault of the Church of Holy Mary Merciful in Warsaw¹.

Sarbiewski's life can be divided into 5 basic periods. During the first of them – *Mazovian* – he was a teacher in Pułtusk and created the first poetical juvenilia. In

¹ E. Sarnowska-Temeriusz, *Świat mitów i świat znaczeń: Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*, Wrocław 1969.

Lithuanian period, 1612-1622, he entered novitiate and had his first pedagogical experiences. It was then when the idea of *De acuto et arguto* was born. The most prolific period was Roman one, in which he wrote the majority of songs that were a part of *Lyricorum libri tres*, plenty of epigrams as well as traveling elegy *Iter Romanum*

In 1623 Sarbiewski had a discourse *De acuto et arguto*. The fourth period Vilnius one, he lectured in Płock and then in Vilnius. Moreover, he created such works of arts as: *De perfecta poesi sive Vergilius et Homerus* (About Perfect Poetry, or Vergil and Homer), *Praecepta poetica* (Lectures on Poetics), mythological treatise *Dii gentium* (The Gods of Pagans) and theological treatises *De Deo Uno* (About One God) and *De Angelis* (About Angels). During the last period 'Warsaw one' he was a court preacher.

The poetry of Sarbiewski was a model for both Latin and writing in their own languages poets. It was particularly successful in England.

The studies and pedagogical activity of Maciej Kazimierz Sarbiewski resulted in treatises, to quote just a few: *De perfecta poesi* (About Perfect Poetry) and *Dii gentium* (The Gods of Pagans) and discourses *De acuto et arguto* (About the Punch-Line and Wit), *Characteres lyriaci* (The Lyrical Characters), *De virtutibus et vitiis carminis elegiaci* (About the Vices and Virtues of Elegies). They all constitute *Praecepta poetica* (The Lectures of Poetics).

Dii gentium is a unique work of a theoretical and literary nature. Sarbiewski presented it for the first time in 1627. It is dedicated to ancient, Pagan mythology and is of a compilation nature. It manifests itself in the possibility to use the work for didactic purposes, in oratory, poetry or preaching. However, it is the theological *alegoreza* [first you get the literal meaning and then you look for a hidden, main meaning] of the ancient myth that is the most significant in the text of Sarbiewski. In Sarbiewski's words mythology is a story about the real God, the theology of the Ancients. He claims that the Antiquity had a vague perception of God's truth. In his interpretation not only did he want to search the *Christian intuition* of Pagan but also he desired to explain the biblical truths by means of the ancient myth. Sarbiewski is convicted that all the myths had a common beginning, and therefore, *Dii gentium* can constitute the key to interpretation of some poetical works².

In the seventeenth century scholars enthusiastically were searching for the common features of Pagan mythology and Christian theology. Yet, later on, this connection was considered as not proper. Hence, this treatise is still rediscovered from scratch nowadays³.

² A. Li Vigni, *Poeta quasi creator : estetica e poesia in Mathias Casimir Sarbiewski*, Palermo 2005.

³ A. Borowski, *Powrót Europy*, Kraków 1999.

De perfecta poesi sive Vergilius et Homerus- About the Perfect Poetry, that is Vergil and Homer is a treatise dedicated to the epic poetry, since it is this kind of poetry that is said to be the perfect one. The theories of Julius Caesar Scalinger were mainly used in this lecture, the purpose of which is to present the activities of poets as a resemblance of God's creation. The author employed the allegory of a painter, who created the picture of the world, to make the understanding of it easier. Firstly, the artist paints the landscape, and only at the end the reflection of himself – a man. We can find the definition of poetry in this piece. In Sarbiewski's words poetry is the art that emulates the existences – not what they are but what they should be. Hence, a man is in the center of a literary work and is its major subject and the epic poetry is said to be perfect since it allows a man to play many social roles. Aeneas from Aeneid is the subject of the part of these lectures because Vergil's work presents human activities in connection with the God's actions. Although Vergil and Homer are included in the subtitle of the work, one can notice easily the primacy of the Roman over the Greek, which is connected with the Renaissance practice and the liking of Sarbiewski himself. The author is impressed with perfection and universality of the work of Publius Vergilius Maro. He can notice, among other things, the use of knowledge from all kinds of liberal arts as well as law. Sarbiewski opted for the Pagan text as a model, although in the very same treatise he agrees that *only a Christian can be a poet*. Yet, Sarbiewski wants to present the participation of God in the described events.

In the final part of the work, the author deals with other genres and these lectures constitute somehow separate mini-treatises in which the poet writes about tragedy, comedy, satire, *sylwa* (Lat. *silva rerum* – a forest of things) and other poetical genres differentiated thematically, connected with rhetorical tradition and generally written for special occasions⁴.

De acuto ac arguto sive Seneca et Martialis- About the Punch-Line and Wit that is Seneca and Martialis is the most mature and best-prepared treatise of Sarbiewski. It was preached for the first time in 1619 at the Jesuits College in Płock, and then in Rome in 1623. In this discourse, the Polish Jesuit formed a classical definition of a concept: A punch-line (*acutum*) is a speech where something consistent and inconsistent meet, or is concordant discordance or discordant concordance (*concors discordia vel discors concordia*). The idea was to express the dilemmas of the reality of a Baroque man by means of literature that matched these dilemmas⁵.

The object of the treatise is a construction of a punch-line as a *blade* of a wit or idea. For a poet, a punch-line is a *soul* of epigram and this very genre is discussed there in

⁴ Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 1980.

⁵ K. Stawecka, *Maciej Kazimierz Sarbiewski - prozaik i poeta*, Lublin 1989.

more details by Sarbiewski. However, it is a preface to present other possibilities of a punch-line, for example: rhetoric, drama, lyric, fairy tales and even a colloquial speech. The gist of a punch-line is aforementioned rule of *concordant discordance* or *discordant concordance*. The author emphasizes that it is not his intention to match discordant things but to pay attention to pleasure resulting from a surprise when we notice at the beginning that something does not match but later on we say with pleasure that it matches in a somehow bizarre way. Sarbiewski writes: *The joining of a surprise with pleasure in this way results only from joining discordance with concordance*.

In this way, the construction of a punch-line can be drawn around a triangle: at the bottom there is a topic, on the left there is something discordant and on the right there is something discordant. The vertex of a triangle is where the punch-line of concordance and discordance cross constituting unity. The lyricist illustrates his lecture with the works of Martialis, Bernard Bauhusius and Seneca. For Sarbiewski, his rule was the basic rule of functioning in the world, which he mentioned in *Dii gentium: Zither which is carried by Apollo on the ancient monuments signifies harmony, by means of which, according to the ancient poet, he keeps the world and discordant concordance*⁶. It means that God is the vertex of the world and unites in concordance all its apparently discordant elements.

Characteres lyrici seu Horatius et Pindarus – Lyrical characters, or Horace and Pindar is a discourse on lyrical poetry. Sarbiewski presented it for the first time in College in Płock in 1626 and one year later at the Vilnius Academy. The reading of this treatise helps in understanding the poetry of Sarbiewski since it highlights his conviction about the relations of lyrical work with rhetorical genres.

The treatise that was to supplement Scalinger's poetic was not completely finished and touched up. Making references to the poetry of, apart from Horace and Pindar, Jan Kochanowski is a huge value of this discourse. Sarbiewski praises the gift of *Jan z Czarnolasu* (John of Blackwood), appreciates his extraordinary invention, his skillful creation of lyrical monologue, honesty and directness. Respect and admiration made our Jesuit prefer the poetry of Kochanowski not only to European poets writing in native languages but also to the works of Horace⁷.

De virtutibus et vitiis carminis elegiaci seu Ovidius- About Vices and Virtues of Elegy or Ovid is a treatise dedicated to the elegiac poetry. The first reading took place in College in Płock in 1619. This treatise is, to all intents and purposes, metrical advice how a hexameter and a pentameter should be built, what middle syllables [*średniówka*

⁶ M.K. Sarbiewski, *Dii gentium*, Wrocław 1972.

⁷ F.A. Woelke, *De Sarbieviana poesi : in consessu academico ad memoriam Polonorum doctrinarum laude celeberrimorum instituto die XVta julii MDCCCXXV*, Varsaviae 1825.

from Polish, the middle of a poem, the last syllable that divides the poem into almost two same parts] could be (it is a common knowledge that Latin elegy had a wide array of topics but only one crucial formal characteristic. It had to be a longer unity composed of elegiac distiches, that is, poem pairs where a pentameter is followed by a hexameter). There are also very concrete stylistic issues such as the choice and juxtaposition of words, the selection of epithets, the sonority of letters and sounds. Sarbiewski focuses in this lecture on issues related to tonal style of work: alliteration, properties of each vowels and consonants, rhythmical harmony. Today the arguments related to mutual dependencies between sound and sense are found interesting. In this spirit Sarbiewski analyses one by one vowels and then some consonants. It is worth paying attention to the fact that the author not always considers possible tonal effects normatively, according to meticulous rules, but also in the aspect of euphony, emotions. The works of Ovid was to be a prime example but the author more frequently cited Vergil who actually did not write any elegy. He also gives a few examples from his own work – *Iter Romanum* – considered as a *traveling elegy* – the only one so abundant a piece written in an elegiac distich used in plenty of epigrams⁸.

De figuris sententiarum - *About the Figures of Thought* - is rhetorical lectures where Sarbiewski voices his conviction about a great advantage from knowing all those figures which – in his opinion – *give the content all meaning, what is more, they create the very soul of speech and beauty which, when put into the style, inculcates a life there*. This discourse was based on the oratory of Cicero, anonymous *Rhetorica ad Herennium*, *The Education of an Orator* by Quintilian, and also the rhetoric of Cyprian Soarez. Sarbiewski divides the figures of thoughts into three series, which is based on traditional purposes of rhetoric: *docere, delectare, movere* (*teach, make pleasure, move*). Dictum, digression, conciseness, similarity (that is today's comparison), interpretation (types of metaphors, personifications), to quote just a few, are among figures supposed to teach. Also, Sarbiewski employed the following figures to make pleasure: irony (in the first place), a sophisticated joke, description, suspense, concealment, epic (the vivid description of appearances or character of a person). Finally, a question (and occasionally an answer), correction, exclamation, aversion (an expression to any present or absent person), *prozopeja* (the introduction as a speaker an absent, dead or fictitious person) are used to move. The reading of this discourse for a contemporary reader may be sometimes surprising because Sarbiewski very often defines some figures in other way than ancient oratory writings and at the same time differently than it is done by

⁸ Z. Grochal, *Chrześcijański Horacy - Maciej Kazimierz Sarbiewski TJ i jego estetyka*, Niepokalanów 1994.

contemporary writers. Like in all theoretical and literary treatises of Sarbiewski, the richness of examples is an enormous value⁹.

The poetry of Sarbiewski was considered as a model by both Latin and Polish writers and it was commented in Europe – not only uncritically. The first praises are related to the edition in Antwerp of *Lyricorum* in 1632 which contains the so called *Epicitharisma*, that is an anthology of poems praising Sarbiewski. The opinion of Hugo Grotius was widely cited that our Jesuit not only equaled to Horace but even surpassed him¹⁰.

The works of Sarbiewski were translated into a few languages, especially English, French, German. In the nineteenth century, Władysław Syrokomla translated the songs of our Christian Horace transforming them after the fashion of the Romantics. The translation of Tadeusz Karyłowski, made before World War II, the only one Polish *set* of this lyric so far, reveals – after a closer look – a number of shortcomings, especially stylistic. It results from a radical change of preferences of temporary readers. Therefore, it is no surprise, that this poetry cannot defend its place among the obligatory required reading, even for higher education students, not to mention high school ones. In Lithuania, where the Neo-Latin traditions of Lithuanian literature are cultivated and in Vilnius in 1995 a voluminous, bilingual collection *Lyrice seleca* was published, it is the opposite. However, the philological research over the works of Christian Horace is still made. More and more actual books exclusively dedicated to the works of Sarbiewski are written as well as works, the legacy of which is abundant. The articles are published, which proves that this poetry is still an inexhaustible treasury for philologists and still this field promises new discoveries and readings. The new schools of reading of *Lyricorum*: either as an intertextual *game of antique* or, in broader terms, as a dialogue with different texts and other cultural signs. Also, sociological contexts can be noticed: a contemporary development of *European* fields of study in humane disciplines coincides with a look on *European consciousness* of Sarbiewski. Its context is set by Latinity of literary culture, the bond with the institution of school and education as well as a sense of duty to have an educational influence by means of poetry, a sense of identity and at the same time appreciated specificity, national consciousness with all the respect for the poetic legacy of Jan Kochanowski¹¹.

⁹ A.W. Mikołajczak, *Studia Sarbiewiana*, Gniezno 1998.

¹⁰ J. Starnawski, *Le Baroque littéraire dans la littérature polonaise ; Quelques remarques concernant Mathias Casimirus Sarbiewski*, Wrocław 1990.

¹¹ A.W. Mikołajczak, *Antyk w poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Poznań 1992.

Also, Sarbiewski can be read from the angle of theology, aesthetics, philosophy. There are still people who constantly find something interesting for themselves in this *poetry of thoughts, poetry of longing* showing a wander through a kingdom of Fortune of a religious man trying to overcome a rift between nature and grace.

Remigiusz Król

Istota świadomości osobowej w ujęciu Karola Wojtyły

The essence of personal consciousness as presented by Karol Wojtyła

Osoba ludzka będąca przedmiotem doświadczenia nie stanowi jedynie treści świadomości; jest nie tylko czymś pomyślanym, ale konkretną rzeczywistością¹. Karol Wojtyła uważał, że nie wchodzi tu żadną miarą w grę oderwanie przeżyciowego *ja* od jego ontologicznych podstaw, a analiza świadomościowa służy gruntowniejszemu osadzeniu owego *ja* we własnych podstawach ontycznych. *Każdy człowiek, również i ten, który jest mną, dany jest w całościowym, czyli prostym doświadczeniu jako jednostkowy byt realny, jako podmiot istnienia i działania (czyli jako „suppositum”)*². *Odcięcie się Kardynała Wojtyły od wszelkiego rodzaju stanowisk: idealistycznego, fenomenalistycznego, aktualistycznego i zaznaczenie swej orientacji filozoficznej jest więc tutaj wyraźne, jednoznaczne i nie wymaga bliższych wyjaśnień*³. Rozważania o osobie ludzkiej Autor *Osoby i czynu* umieszczał w perspektywie własnego bytu ludzkiego, a bezpośrednie dane traktował nie jako funkcje świadomości, ale jako byty realnie istniejące. Pozostawał na gruncie filozofii bytu, a z filozofii świadomości zachował to, czego dostarcza ona w poznaniu człowieka od strony świadomości; punktem więc wyjścia byłyby dane świadomości, a ściślej: świadomość działania, czynu⁴. *Człowiek bowiem nie tylko działa świadomie, ale także jest świadom swego działania oraz tego, kto działa – jest więc świadom czynu i osoby w ich dynamicznej korelacji. Świadomość ta występuje równocześnie z działaniem świadomym, towarzyszy mu niejako. Występuje także przed nim i po nim. Ma swoją ciągłość i swą tożsamość, odrębną od konstytucji i tożsamości każdego z osobna czynu. Czyn każdy niejako zastaje już świadomość, kształtuje się i prze-*

¹ Por. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, in: *Analecta Cracoviensia V-VI/1973-1974*, s. 94.

² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 94.

³ M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, op. cit., s. 94.

⁴ *Ibidem*, s. 95.

mija wobec niej, zostawiając za sobą jakby ślad swej obecności⁵. Czyn, jako *actus humanus*, w tradycyjnej interpretacji uwzględniał to znaczenie świadomości, które zawiera się w określeniu czynu jako *działania świadomego*, przy czym w tym znaczeniu *świadomość* wtapia się całkowicie w *voluntarium* czyli w dynamizm ludzkiej woli; aspekt świadomości nie zostaje zatem w takiej interpretacji wyodrębniony i rozwinięty⁶. Tymczasem świadomość jako taka pozwala się wyodrębnić w działaniu świadomym, gdyż głęboko przenika relację *osoba–czyn* i stanowi jej ważny aspekt. *Jest to aspekt, w którym bytowanie osoby oraz jej działanie nie tylko się odzwierciedla, ale także kształtuje w swoisty sposób*⁷. Wydobyć i jakby otworzyć tego *sui generis* aspektu świadomościowego, który zawiera w sobie *actus humanus*, a ujmując szerzej: *eksplikacja* aspektów świadomościowych, pozwala ukazać świadomość jako istotny i konstytutywny czynnik całej dynamicznej struktury, którą stanowią: osoba i czyn⁸. Świadomość zawsze towarzyszy czynowi i *odzwierciedla* (ukazuje) go, kiedy powstaje i jest spełniany, a to towarzyszenie świadomości decyduje nie tyle o tym, iż działanie jest świadome, ile raczej o tym, że człowiek jest świadomy swego działania oraz że działa jako osoba i że przeżywa swe działanie jako czyn, *w czym aspekt świadomości odgrywa najwłaściwszą rolę*⁹.

Cechą charakterystyczną modelu świadomości, jaki proponował kardynał Wojtyła, jest domagający się eksplikacji aspekt bytu, który w filozofii tradycyjnej *implikowała* racjonalność (*animal rationale*), a w etyce – wolność czynu¹⁰. Autor *Osoby i czynu* uważał, że świadomość, chociaż ma charakter intelektualny (*funkcję świadomości można w ostatecznej analizie określić jako poznawczą*¹¹), to jednak nie posiada struktury intencjonalnej¹². Do istoty bowiem aktów poznawczych człowieka należy wnikanie w przedmiot i obiektywizowanie go intelektualnie, co prowadzi do *rozumienia*. W tym

⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, s. 79. Autor wyjaśniał w przypisie, że *zagadnienie tożsamości i ciągłości świadomości nieustannie powraca w filozoficznej myśli Zachodu – od Platona, poprzez Kartezjusza i Kanta, aż do Ingardena. (...) Świadomość ze swej strony stanowi o rzeczywistości człowieka jako osoby. Osoba jest ukonstituowana poniekąd także poprzez świadomość (nie w »świadomości«). Ciągłość i tożsamość świadomości odzwierciedlają, ale także i warunkują ciągłość i tożsamość osoby.*

⁶ Ibidem, s. 78. Autor uważał, że istnieje przekonanie, iż w tradycyjnej koncepcji *actus humanus* zawierał się *implicite* czy też był po prostu ukryty aspekt świadomości, który jednak należy *odkryć i odsłonić*. Jednocześnie daje się zauważyć jeszcze głębsze przekonanie o zasadniczej ciągłości i jednorodności całej filozofii człowieka, bez względu na to, czy jest ona uprawiana z pozycji filozofii bytu, czy filozofii świadomości (ibidem).

⁷ Ibidem, s. 78.

⁸ Ibidem, s. 79; por. W. Starnawski, *Próba syntezy. Książka George'a H. Williama o myśli Karola Wojtyły*, in: *Znak* 38/1986, nr 1(374), s. 133-144.

⁹ Ibidem, s. 80; por. A. B. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”*, in: *Analecta Cracoviensia* 5-6/1973-1974, s. 153-157.

¹⁰ S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, in: *Analecta Cracoviensia* V-VI/1973-1974, s. 147.

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 80.

¹² S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu*, op. cit., s. 147.

właśnie znaczeniu akty poznawcze mają charakter intencjonalny, gdyż są zwrócone ku przedmiotowi poznawanemu, w którym znajdują swoją rację bytu jako akty zrozumienia czy wiedzy. Takiej właściwości nie ma świadomość, ponieważ poznawcza racja bytu świadomości oraz właściwych jej aktów nie polega na wnikaniu w przedmiot i na obiektywizacji przynoszącej zrozumienie¹³. *Dlatego też intencjonalność znamienita dla aktów poznawczych, dzięki którym zdobywamy zrozumienie przedmiotowej rzeczywistości w jakimkolwiek jej wymiarze, wydaje się nie przysługiwać aktom świadomości. Akty te nie mają charakteru intencjonalnego, chociaż to, co jest przedmiotem naszego poznania, zrozumienia i wiedzy, jest także przedmiotem świadomości*¹⁴. O ile zrozumienie i wiedza przyczyniają się do ukształtowania przedmiotu w sposób intencjonalny, o tyle świadomość ogranicza się do odzwierciedlenia tego wszystkiego, co już zostało poznane; jest to rozumienie czegoś już zrozumianego¹⁵. Istotny dynamizm poznawczy, sama czynność poznawania – nie należą do świadomości, gdyż to nie świadomość konstrykuje znaczenia przedmiotów poznawanych, chociaż konstrykuują się one, z całą pewnością, także w świadomości¹⁶.

*Takie stwierdzenie wychodzi poza tradycję filozofii fenomenologicznej, w której świadomość wiąże się nierozzerwalnie z intencjonalnością. W filozofii współczesnej, postępującej się fenomenologią, tylko przeżycie siebie zintencjonalizowanego do przedmiotu nie posiada struktury intencjonalnej. Przeżycie przenika każdy intencjonalny akt świadomości, otwierając podmiotowość dla poznania*¹⁷. Kardynał Wojtyła, inaczej niż większość współczesnych myślicieli, twierdził, że nie można przypisać aktom świadomości charakteru intencjonalnego. Jeżeli bowiem przez intencję rozumiemy aktywne skierowanie ku przedmiotowi, to świadomości – w takiej koncepcji – nie przysługuje intencjonalność we właściwym sensie, lecz ma ją ona jedynie w znaczeniu wtórnym, *dzięki intencjonalności aktów wiedzy czy samowiedzy jako realnych potencjalności osoby*¹⁸. Nie pretendując do stworzenia jakiejś rozwiniętej i wykończzonej teorii świadomości, Karol Wojtyła uważał, że trzeba widzieć świadomość nie jako oderwaną rzeczywistość, ale jako podmiotową zawartość tego bytowania i działania, które jest świadome, czyli które jest właściwe człowiekowi. W całokształcie ludzkich dynamizmów świadomość jest konstytutywną właściwością czynu, jest zatem powiązana

¹³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 80.

¹⁴ Ibidem, s. 81; zob. E. Lévinas, *Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyła*, in: *Communio* 4/V/1980.

¹⁵ Ibidem; por. M. Seretti, *Autocoscienza e autoconscienza*, in: R. Bottigilione, *La Filosofia di Karol Wojtyła*, Bologna 1983, s. 45-59.

¹⁶ Ibidem, s. 81; por. T. Styczeń, *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi (Kardynał Karol Wojtyła: filozof-moralista)*, in: *Znak* 3/32/1980, s. 263-274.

¹⁷ S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu*, op. cit., s. 147.

¹⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, s. 81, przypis 15.

z dynamizmem i ze sprawczością osoby. Taki sposób rozumienia i interpretacji świadomości chroni od uznania jej za jakiś samodzielny podmiot. *Uznanie świadomości za samodzielny podmiot mogłoby stanowić drogę do jej absolutyzowania, a w dalszej konsekwencji do idealizmu, jeśli świadomość – absolut uznałoby się za jedyny podmiot wszystkich treści, które do niej samej się ostatecznie sprowadzają (a w takim razie esse = percipi)*¹⁹. Świadomość, ze względu na osobę i jej sprawczość, charakteryzuje się funkcją odzwierciedlania i prześwietlania, która jest właściwa poszczególnym aktom świadomości oraz całej sumie czy też *wypadkowej* tychże aktów, co zresztą decyduje o aktualnym stanie świadomości. Podmiotem jednakże tego stanu jest nie świadomość, ale człowiek, o którym mówimy, że znajduje się w stanie świadomości (lub poza nim), że dysponuje świadomością pełną itp. Sama natomiast świadomość nie istnieje jako substancjalny podmiot aktów świadomościowych; nie bytuje też ani jako osobne ontyczne podłoże przeżyć, ani jako władza. Świadomość *wyczerpuje się* cała w swoich aktach i w ich specyfice świadomościowej, z którą łączy się odzwierciedlanie jako coś różnego od obiektywizacji poznawczej. Człowiek nie tylko poznawczo *wchodzi* w świat przedmiotów (i nawet odnajduje siebie w tym świecie jako jeden z tychże przedmiotów), ale ponadto *ma cały ten świat w odzwierciedleniu świadomościowym, którym żyje najbardziej wewnątrznie i osobiście. Świadomość bowiem nie tylko odzwierciedla, ale także (...) uwewnętrznia, czyli interioryzuje to, co odzwierciedla, dając temu wszystkiemu miejsce we własnym »ja« osoby*²⁰. Świadomość czynu jest jednym z wielu odzwierciedleń składających się na treściowy całokształt świadomości osoby; odzwierciedlenie to ma samo w sobie charakter świadomościowy i nie polega na czynnej obiektywizacji czynu ani osoby, chociaż obraz czynu i osoby mieści się w nim jak najwierniej²¹. Choć świadomość nie obiektywizuje poznawczo czynów i osoby, która je dokonuje, to jednak akty świadomości pozostają w wyraźnym związku z tym wszystkim, co znajduje się poza nimi, zwłaszcza gdy chodzi o stosunek do czynów spełnianych przez własne osobowe *ja*; ten stosunek nawiązuje się poprzez treść świadomości, na którą składają się znaczenia poszczególnych elementów rzeczywistości oraz ich wzajemnych związków. Ze świadomością współdziała całe ludzkie poznanie: zdolność oraz sprawność czynnego rozumienia; dlatego też świadomość jest uwarunkowana ową zdolnością i sprawnością czyli całą potencjalnością poznawczą, która stanowi, zgodnie z zachodnią tradycją filozoficzną, podstawową właściwość człowieka osoby²².

¹⁹ Ibidem, s. 82; por. H. Piluś, *Problem osoby ludzkiej w ujęciu Karola Wojtyły*, in: *Humanitas* V/1980, s. 131–161.

²⁰ Ibidem, s. 83; por. T. Styczeń, *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kardynała Karola Wojtyły*, in: *ACr.*, 5-6/1973-1974, s. 107-115.

²¹ Ibidem, s. 83; por. T. Styczeń, *Objawić osobę*, in: *RF* 2/27/1979), s. 159-165.

²² Ibidem, s. 84; zob. A. Perzyński, *Il principio personalistico nel pensiero ecclesiologicalo di Karol Wojtyła*, Roma 1990.

Dzięki zdolności i sprawności czynnego rozumienia odkrywa się znaczenie rzeczy i umysłowe ich opanowywanie; zrozumieć bowiem – oznacza uchwycić intelektualnie znaczenie rzeczy lub związków pomiędzy rzeczami. To wszystko jest obce świadomości, ponieważ cały proces czynnego zrozumienia nie dokonuje się przez nią ani też dzięki niej. Świadomość otrzymuje znaczenia rzeczy z *zewnątrz* jako owoc wiedzy, która jest skutkiem czynnego rozumienia przedmiotowej rzeczywistości zdobywanej przez człowieka w różny sposób i na różnych stopniach, które też wyznaczają różny poziom świadomości. Pomiędzy wiedzą a świadomością zachodzi dość gruntowna różnica pod względem intelektualnego i poznawczego ukształtowania, jak też całości kształtu aktów.

Kardynał Wojtyła odróżniał od wszystkich postaci i rodzajów wiedzy, jaką człowiek zdobywa i posiada i jaka kształtuje jego świadomość pod względem treści (czyli od strony znaczeniowej) – samowiedzę, a więc zrozumienie siebie samego, rodzaj poznawczego przeniknięcia tego przedmiotu, którym jest człowiek sam dla siebie, gdzie przedmiot stanowi własne *ja*²³. W tym punkcie samowiedza jest spójna ze świadomością, gdyż jej przedmiotem jest owo własne *ja*, z którym świadomość pozostaje w najściślejszym zespoleniu podmiotowym, ale równocześnie samowiedza oddziela się od świadomości, ponieważ ta ostatnia, przy swoim zespoleniu podmiotowym z tymże *ja*, nie jest ku niemu zorientowana poznawczo jako ku przedmiotowi. Świadomość jest poznawczo obojętna na własne *ja* jako na przedmiot; nie ma aktów intencjonalnych świadomości, które by obiektywizowały to *ja* pod względem istnienia i działania – funkcję tę spełniają akty samowiedzy²⁴. Samowiedza ma zatem miejsce, gdy człowiek, w sposób intencjonalny, intelektualnie skierowuje się w stronę własnego *ja*; różni się natomiast od wiedzy tym, że jej przedmiot nie posiada charakteru ogólności, podczas gdy przedmiot wiedzy go ma. Przedmiotem samowiedzy jest konkretne, jednostkowe *ja*; *samowiedza uprzedmiotowia poznawczo osobę oraz jej czyn, uprzedmiotowia „ja” związane sprawczym stosunkiem ze swoim czynem. Uprzedmiotowia także świadomość ze wszystkim, co ona zawiera, odzwierciedlając i przeżywając*²⁵. Dzięki samowiedzy świadomość odzwierciedla czyny oraz ich relację do własnego *ja*; uwzględnienie tego faktu ma doniosłe znaczenie, gdyż rzutuje na charakter *ja* i przeciwstawia się stanowisku idealistycznemu, które nie bierze dostatecznie pod uwagę tego sposobu istnienia w świadomości wszystkiego, co się w niej znajduje²⁶. Bez samowiedzy *świadomość zostałaby pozbawiona treści znaczeniowych odnoszących się do własnego »ja« człowieka występującego jako przedmiot bezpośredniego poznania; znalazłaby się niejako w próż-*

²³ Ibidem, s. 84, por. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, op. cit., s. 101.

²⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 85.

²⁵ S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu*, op. cit., s. 148.

²⁶ M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, op. cit., s. 101.

ni. Stan taki postulują idealisci, w nim bowiem świadomość może zostać uznana za podmiot wytwarzający swe treści bez względu na jakikolwiek czynnik leżący poza nią samą. Powstaje uzasadnione w idealistycznej linii myślenia pytanie, czy sama świadomość może być uznana za realny podmiot, czy też jest tylko swoim własnym wytworem²⁷. Pogłębiona analiza danych i sposobu ich tkwienia w świadomości, jako punktu wyjścia tak charakterystycznego dla filozofii świadomości, prowadzi do odmiennych niż przedstawione przez kierunki idealistyczne wniosków dotyczących charakteru świadomości ja²⁸. Dzięki samowiedzy, własne ja działającego podmiotu zostaje poznawczo ujęte jako przedmiot i na skutek tego zarówno osoba, jak i czyn z nią związany mają w świadomości znaczenie przedmiotowe. Świadomościowe odzwierciedlenie, które jest czymś podmiotowym i stanowi podstawę upodmiotowienia, nie znosi przedmiotowego znaczenia własnego ja i jego czynów, ponieważ stale je czerpie z samowiedzy. Spójność samowiedzy ze świadomością stanowi podstawowy czynnik równowagi w życiu wewnętrznym osoby: *człowiek jest przedmiotem dla siebie samego jako dla podmiotu, a także w świadomościowym odzwierciedleniu nie traci przedmiotowego znaczenia*²⁹. Autor *Osoby i czynu* uważał, że pod tym względem samowiedza jest wcześniejsza od świadomości, daje bowiem znaczeniową relację do własnego ja oraz do jego czynów³⁰. Samowiedza stanowi ponadto granicę dla świadomości, poza którą to granicę nie może wykroczać proces świadomościowego upodmiotowienia. Przedmiotem samowiedzy staje się również sama świadomość, skoro obiektywizujący zwrot samowiedzy w stronę własnego ja i czynów z nim związanych dotyczy także świadomości. W tym znajdujemy interpretację faktu posiadania przez człowieka *świadomości* swego działania. Jeśli człowiek *wie, że działa* i to *wie, że działa świadomie*; wie, że jest świadomy, i wie, że działa świadomie. *Samowiedza ma za przedmiot nie tylko osobę i czyny, ale również świadomość czynów i świadomość osoby. (...) Człowiek posiada samowiedzę swjej świadomości i w ten sposób jest świadomy świadomości swego bycia i swego działania w czynach*³¹. Dziełem samowiedzy jest to, że może być uświadomione nie tylko własne ja oraz czyny z nim związane, ale nawet sama świadomość tych czynów w ich relacji do własnego ja. Mieć świadomość czynu oznacza, że aktem samowiedzy obiektywizuję mój czyn w relacji do mojej osoby; jest on bowiem prawdziwym działaniem mojej osoby, a nie czymś, co tylko w niej się dzieje; to działanie jest świadome i jako spełnio-

²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 85.

²⁸ M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, op. cit., s. 101.

²⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 85.

³⁰ Ibidem, s. 86. S. Grygiel pisze, że samowiedza, wcześniejsza od świadomości, daje *znaczeniową podstawę dla zawartości świadomości, nie pozwalając jej tym samym oderwać się od bytu* (S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu*, s. 148).

³¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 86; por. S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu*, op. cit., s. 148.

ne w sposób właściwy woli ma ono wartość moralną dodatnią lub ujemną, jest dobre lub złe. Cała zawartość czynu, zobiektywizowana aktem samowiedzy, staje się treścią świadomości; dzięki tej obiektywizacji można mówić o świadomości w znaczeniu przedmiotowym, czyli o stosunku świadomości do świata przedmiotowego, a zwłaszcza do własnego *ja*, jego bytu i funkcji, przy czym zespół znaczeń w tym wypadku świadomość zawdzięcza samowiedzy. Dzięki temu zespołowi znaczeń świadomość zasługuje na określenie *samoświadomość*³²

Samowiedza przeciwstawia się takiemu filozoficznemu ujęciu świadomości, w którym występowałaby ona w charakterze *czystego ja* – podmiotu – oraz nie ma nic wspólnego z poznaniem, w którym chodziłoby o *ja* wyabstrahowane i uogólnione. *W samowiedzy przedmiotem jest »ja« konkretne, »własne«; (...) samowiedza zatrzymuje się przy własnym »ja« i pozostaje w jednostkowej intencji poznawczej – we własnym »ja« bowiem znajduje ciągle nowe zasoby treści. Stare „adagium głosi: individuum est ineffabile”*³³.

Karol Wojtyła uważał, że analiza samowiedzy pozwala lepiej zrozumieć dwie funkcje, jakie spełnia świadomość, obydwie w sposób nieintencjonalny. Pierwsza z nich to funkcja odzwierciedlenia. Świadomość nie ogranicza się tutaj do prostego odbicia tego wszystkiego, co stanowi równocześnie przedmiot zrozumienia i wiedzy, ale swoiście prześwietla to wszystko i w takim prześwietleniu odzwierciedla. W rozwiązaniu problemu: *świadomość–samowiedza* decydującym czynnikiem jest przedmiotowość i równocześnie podmiotowość człowieka. *Świadomość jest tym »terenem«, na którym własne »ja«, występując w całej sobie właściwej przedmiotowości (właśnie jako przedmiot samowiedzy), równocześnie przeżywa w całej swej pełni właściwą sobie podmiotowość*³⁴. W ten sposób ukazuje się druga funkcja świadomości, która dopełnia funkcję prześwietlającego odzwierciedlenia i nadaje świadomości rację bytu w strukturze osoby i czynu: tą funkcją świadomości jest kształtowanie przeżycia, co pozwala człowiekowi w szczególny sposób doświadczyć własnej podmiotowości. Świadomość zatem nie wyczerpuje się w funkcji odzwierciedlenia czynu w jego relacji z własnym *ja* (co zachodzi jakby od zewnątrz), ale wprowadza nas jeszcze bardziej do wnętrza czynów i ich relacji z własnym *ja*; świadomość pozwala nie tylko wewnętrznie oglądać nasze czyny i ich zależność od własnego *ja*, ale pozwala nam przeżywać te czyny jako własne³⁵.

Człowiek zawdzięcza właśnie świadomości upodmiotowienie tego, co przedmiotowe, przy czym upodmiotowienie utożsamia się poniekąd z przeżyciem. Osoba i czyn

³² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 87.

³³ Ibidem, s. 88 n.; por. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, op. cit., s. 101 n.

³⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 89 n.; por. S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu*, op. cit., s. 147.

³⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 91.

zostają dzięki świadomości *upodmiotowione* o tyle, o ile świadomość warunkuje przeżycie czynu spełnianego przez osobę czyli przeżycie osoby w jej dynamiczno-sprawczym odniesieniu do czynu. W taki sam sposób *upodmiotawia* się również to wszystko, co stanowi intencjonalny *świat osoby*, który możemy analizować w jego przedmiotowej zawartości, także na gruncie świadomościowego odzwierciedlenia. Równocześnie ten świat, stając się treścią przeżycia, wchodzi w krąg własnej podmiotowości każdego ludzkiego *ja*³⁶.

Karol Wojtyła dostrzegał w świadomości rys, który określał jako *refleksywny* (czyli *refleksywność* świadomości); polega on na naturalnym umysłowym zwrocie świadomości w stronę podmiotu, któremu zawdzięczamy – wraz z przeżyciem – szczególne uwydatnienie podmiotowości przeżywającego *ja*. Dlatego też tę konstytutywną funkcję świadomości określamy jako *refleksywną*, czyli zwracającą wszystko ku podmiotowi³⁷. Ta funkcja świadomości jest czymś innym niż odzwierciedlenie, w którym (dzięki samowiedzy) człowiek będący podmiotem i stanowiący własne *ja* występuje wciąż jako przedmiot. *Zwrot refleksywny świadomości sprawia, iż przedmiot ten, właśnie dlatego, że ontologicznie jest podmiotem, przeżywając własne »ja«, przeżywa zarazem siebie jako podmiot*³⁸. Refleksywność stanowi specyficzny moment świadomości, dostrzegalny wtedy, gdy widzi się świadomość w ścisłej, organicznej łączności z *bytem*, tzn. z człowiekiem, który działa. Wtedy widać wyraźnie, że czymś innym jest być podmiotem, czymś innym – być poznany jako podmiot i czymś innym wreszcie – przeżywać siebie jako podmiot swych aktów i swych przeżyć, co dokonuje się dzięki funkcji refleksywnej świadomości³⁹.

Człowiek, jako podmiot swego istnienia i działania, w tradycyjnej ontologii jest określanym terminem *suppositum*; wyraz ten służy do przedmiotowego oznaczenia podmiotu, nie uwzględniając aspektu przeżycia tej podmiotowości, w którym ów podmiot dany jest sobie samemu jako własne *ja*. Termin *suppositum* abstrahuje zatem od aspektu świadomości, dzięki której *konkretny człowiek – przedmiot będący podmiotem – przeżywa siebie jako podmiot, przeżywa więc swoją podmiotowość, i to przeżycie daje mu*

³⁶ Ibidem, s. 91; por. T. Styczeń, *O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu” K. Wojtyły oraz „Książeczki o człowieku” R. Ingardena*, in: *RF* 19/2/1973, s. 106-114.

³⁷ Ibidem, s. 92. W tym też znaczeniu świadomość jest *refleksyjna*, a nie tylko *refleksyjna*, co jest właściwe umysłowi ludzkiemu w jego aktach poznawczych. Refleksja zakłada intencjonalność tychże aktów, czyli ich zwrot poznawczy ku przedmiotowi (chodzi tu o pełniejsze ujęcie przedmiotowej zawartości aktu uprzednio dokonanego). Myślenie refleksyjne ma ważne miejsce w procesie wszelkiego zrozumienia i wiedzy, również wiedzy o sobie, czyli samowiedzy. Refleksja wprowadzie idzie w parze ze świadomością i jej służy, ale nie wystarcza do ukonstytuowania się przeżycia. Potrzebny jest zwrot w stronę podmiotu, który dokonuje się dzięki *refleksywnej* funkcji świadomości (zob. ibidem; por. ponadto: M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, op. cit., s. 102.)

³⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 92.

³⁹ Przybliżenie się i zrozumienie całej dynamicznej rzeczywistości osoby i czynu musi uwzględnić również tę podmiotowość, jaka jest nam dana w przeżyciu (zob. ibidem, s. 93).

podstawę do określenia siebie za pomocą zaimka »ja«⁴⁰. Wyrażenie *ja* zawiera w sobie więcej niż wyraz *suppositum*, gdyż łączy moment podmiotowości przeżytej z podmiotowością ontyczną, podczas gdy *suppositum* mówi tylko o podmiotowości ontycznej czyli o bycie jako podmiotowej podstawie istnienia i działania⁴¹. Taka interpretacja terminu *ja* zakłada refleksywny wymiar świadomości i jej stosunek do człowieka jako do realnego podmiotu; oderwanie bowiem od realnego podmiotu (którym jest właśnie *ja*) przeżycia własnej podmiotowości (które daje podstawę do określania siebie jako *ja*), sprawiałoby, iż owo przeżyciowe *ja* przedstawiałoby tylko treść świadomości. Tymczasem refleksywny zwrot świadomości do realnego podmiotu sprawia, że *ja* staje się realnym podmiotem przeżywającym swoją podmiotowość, czyli ukonstytuowanym w wymiarze świadomości⁴².

Każdy człowiek dany jest w całościowym doświadczeniu jako jednostkowy byt realny, jako podmiot istnienia i działania, czyli jako *suppositum*. Jednocześnie każdy dany jest sobie samemu jako konkretne *ja*, zarówno poprzez samoświadomość, jak i samowiedzę, która stwierdza, że byt będący obiektywnie mną stanowi także subiektywnie moje *ja*, skoro przeżywam w nim moją podmiotowość. Na podstawie zatem samowiedzy mam świadomość własnego *ja*, a ponadto, dzięki świadomości refleksywnej, przeżywam to moje *ja*, czyli przeżywam siebie jako konkretny podmiot w samej jego podmiotowości. Świadomość jest nie tylko aspektem, ale też istotnym i realnym wymiarem tego bytu, którym jestem *ja*, skoro konstytuuje jego podmiotowość w znaczeniu przeżyciowym. Jeżeli ów byt odpowiada, w tradycyjnej filozofii, *suppositum*, to bez świadomości *suppositum* nie mogłoby się ukonstytuować jako *ja*; świadomość wchodzi w samą realną konstytucję tego bytu, jakim jest człowiek, uwydatniając jego podmiotowość, dzięki której właśnie każdy konkretny człowiek jest jedynym i niepowtarzalnym *ja*⁴³.

M. Jaworski uważa, że powyższy sposób rozumowania *posuwa nas o duży krok naprzód w stosunku do poprzednich stwierdzeń, gdzie Kardynał Wojtyła kwestionował przede wszystkim stanowisko subiektywizmu czy idealizmu na odcinku podmiotu – świadomości. Mamy bowiem ukazany tutaj związek pomiędzy podmiotowym przeżyciem*

⁴⁰ Ibidem. Zaimek osobowy *ja*, jak wiadomo, zawsze wskazuje na konkretną osobę.

⁴¹ Kardynał Wojtyła wyjaśniał w przypisie (ibidem), że jakkolwiek doświadczenie człowieka (jako doświadczenie zewnętrzne) pozwala nam (w jakiejś mierze) ustalić, że jest on podmiotem istnienia i działania (*suppositum*), to jednak doświadczenie własnego *ja* (jednocześnie doświadczenie wewnętrzne) nadaje temu przekonaniu oczywistość i ustala jego nowy wymiar, którym jest wymiar podmiotowości przeżytej.

⁴² Ibidem, s. 94. M. Jaworski, analizując refleksywny rys świadomości według Karola Wojtyły, mówi, że polega on na umyślowym zwrocie w stronę podmiotu jako takiego i dzięki niemu przedmiot, który jest ontologicznie podmiotem, przeżywa siebie jako podmiot, czyli przeżywa swoje własne *ja*. Mamy tu zatem *podmiotowe przeżycie podmiotu „suppositum”, które w ontologii posiada charakter czysto przedmiotowy, abstrahujący od aspektu przeżycia* (M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, op. cit., s. 102).

⁴³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 95.

podmiotu a ontologicznym „*suppositum*”, dzięki refleksywnemu charakterowi świadomości. To także wskazuje, jak Kardynał Wojtyła pojmuje implikacje ontologiczne zawarte w doświadczeniu. Mamy przeżycie siebie jako bytu będącego podmiotem istnienia i działania⁴⁴.

Świadomość stanowi więc swoisty wymiar tego jednostkowego bytu realnego, jakim jest konkretny człowiek; świadomość nie przesłania tego bytu ani też nie absorbuje go w sobie, jak by to mogło wynikać z podstawowej przesłanki myślenia idealistycznego, według której *esse = percipi* (tzn. że *być* jest tym samym, co *stanowić treść świadomości*, a równocześnie nie przyjmuje się żadnego sposobu bytowania poza świadomością)⁴⁵. Karol Wojtyła ujmował tę problematykę inaczej, twierdząc, iż świadomość, zespolona z bytowaniem i działaniem konkretnego człowieka-osoby, nie tylko nie przesłania tego bytu (jako dynamicznej rzeczywistości) i nie absorbuje go w sobie, ale odsłania go *do wewnątrz* tzn. w jego swoistej odrębności i najbardziej niepowtarzalnej konkretności (na tym polega funkcja refleksywna świadomości). Dzięki takiej funkcji świadomości człowiek bytuje *do wewnątrz* (i w pełnym wymiarze swej umysłowej, rozumnej istoty), co idzie w parze z przeżyciem i z nim się utożsamia. Ale przeżycie, w takim ujęciu, nie stanowi jakiegoś refleksu, który pojawia się na powierzchni bytowania i działania człowieka; wręcz przeciwnie, *stanowi ono tę postać właściwą aktualizacji podmiotu ludzkiego, jaką człowiek zawdzięcza właśnie świadomości*⁴⁶. Dzięki zatem świadomości, realne i przedmiotowe energie zawarte w człowieku jako bycie aktualizują się również w sposób realny i przedmiotowy w człowieku jako osobie podmiotowości, znajdując w przeżyciu swe podmiotowe wykończenie⁴⁷.

Karol Wojtyła analizował następnie w tym kontekście problem świadomości czynu i jego przeżycie w wymiarze wartości moralnych. Człowiek przeżywa (a przeżycie to

⁴⁴ M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, op. cit., s.102.

⁴⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 95; zob. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, op. cit., s. 102.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 95. S. Grygiel, analizując ten punkt widzenia Kardynała, mówi, iż trzeba zatem rozróżniać trzy rodzaje aktów: akt wiedzy, samowiedzy oraz akty świadomości. Dwa pierwsze mają intencjonalną strukturę poznawczą, trzeci natomiast takiej struktury nie posiada. Poznawcza funkcja aktów świadomości sprowadza się do nieintencjonalnego odzwierciedlenia oraz do refleksywnego przeżywania wiążącego ontologiczne *suppositum* ze świadomościowym *ja* podmiotu, przy czym jest to sposób bytowania *do wewnątrz*, sposób urzeczywistniania swojego bytu. S. Grygiel pyta w związku z tym o stosunek samowiedzy i wiedzy do świadomości, która pozostaje w stosunku do ontologicznego *ja* (do *suppositum* oraz do jego działania) za pośrednictwem tego, co na temat tego *ja* mówi samowiedza. W tej sytuacji musiało już wcześniej, względem świadomości, nastąpić zrozumienie *ja* w jego sprawczym związku z danym czynem i podobnie z danymi wiedzy. Odzwierciedlenie zatem świadomości sprowadzałoby się jedynie do *magazynowania* treści samowiedzy i wiedzy, a wtedy, w odpowiednim momencie, intelekt dokonywałby na nich operacji spekulatywnych już bez bezpośredniego odnoszenia się do odpowiednich, konkretnych przedmiotów. To mogłoby być powrotem do tzw. teorii rozumu biernego z jego *species impressa* oraz *expressa* (por. S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu*, op. cit., s. 149).

⁴⁷ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 95–96; por. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, op. cit., s. 102-103.

zawdzięcza funkcji refleksywnej świadomości) swoje czyny w obrębie własnego podmiotu; przeżywa swój czyn jako działanie, którego jest podmiotowym sprawcą i które stanowi wyraz i ujawnienie tego, czym jego własne *ja* po prostu jest.

Człowiek odróżnia swoje działanie od tego wszystkiego, co w jego *ja* tylko *się dzieje*; to rozróżnienie pomiędzy *actio* i *passio* jest dziełem samowiedzy. Stanowi ono funkcję świadomości: odzwierciedlenia, ale także i przeżycia, dzięki czemu człowiek przeżywa swoje działanie jako coś innego od tego, co w nim się dokonuje. W związku z działaniem-czynem człowiek przeżywa też wartości moralne: *dobro* i *zło*; jest nie tylko świadomy moralności swoich czynów, ale przeżywa ją, niejednokrotnie bardzo głęboko.

Czyn i wartości moralne – twierdził Kardynał – przedmiotowo należą do realnego podmiotu, którym jest człowiek jako ich sprawca; równocześnie jednak *funkcjonują* one podmiotowo w przeżyciu, które świadomość nie tylko odzwierciedla, ale i warunkuje poprzez funkcję refleksywną. Obie te funkcje świadomości uczestniczą w *szczególnej dramacie ludzkiego wnętrza, jakim jest ów dramat dobra i zła, który rozgrywa się w czynach, a poprzez czyny w osobie*⁴⁸. Funkcje świadomości sprawiają, że zarówno czyn, jak i wartości moralne: dobro lub zło, stają się *pełną podmiotową rzeczywistością* w człowieku i wtedy właśnie człowiek przeżywa dobro lub zło w swoim własnym *ja*. Co więcej, przeżywa siebie jako tego, który jest dobry lub zły; w tym też *jest pełny wymiar moralności jako rzeczywistości podmiotowej i osobowej*⁴⁹.

W kształtowaniu się czynów ludzkich ma wielkie znaczenie całe życie emocjonalne człowieka; chodzi tu o szczególny zakres żywotności człowieka pochodzącej z emotywnego pierwiastka jego psychiki. Autor *Osoby i czynu* istotną dla czynów aktywność woli określał jako *voluntarium*, które oznacza udział wolnej woli w działaniu, będącym równocześnie działaniem świadomym. Wpływ pierwiastka emotywnego na świadomość działania (co ma swoje znaczenie dla całego dynamizmu osoby, dla działania świadomego czyli czynu) został nazwany emocjonalizacją świadomości⁵⁰. Emocje, fakty emotywnie – zachodzące w człowieku jako podmiocie – mają swoje odbicie w świadomości i wpływają (w sobie jedynie właściwy sposób) na świadomościowe odzwierciedlenie różnych przedmiotów, poczynając od własnego *ja* oraz czynów. Różnego rodzaju uczucia emocjonalizują świadomość czyli włączają się w jej funkcje odzwierciedlającą i refleksywną, modyfikując nieco ich charakter, widoczny najpierw w odbiciu świadomościowym, które traci dystans względem emocji i przedmiotów nią objętych. Ten

⁴⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 98.

⁴⁹ Ibidem; por. K. Tarnowski, *Metafizyka osoby i wartości. Sesja naukowa poświęcona myśli Jana Pawła II. Kraków 16-17 listopada 1984*, in: *Znak* 1(374)38/1986, s. 117-132.

⁵⁰ Ibidem, s. 101; por. A. Póltawski, *Czyn a świadomość*, in: K. Klószak (red.), „*Logos i ethos*”, Kraków 1971, s. 83-113.

dystans świadomość zawdzięcza samowiedzy, która ma zdolność obiektywizowania także emocji i czuć; dzięki temu świadomość posiada znaczenie faktów emotywnych, które zachodzą w podmiocie. Człowiek jest ich świadomy (emocje *dzieją się* w nim) i przez świadomość panuje nad nimi, co jest istotne dla integracji wewnętrznej. *Świadomościowe* panowanie nad emocją dokonuje się z udziałem woli i dlatego może się kształtować wartość moralna. *Świadomościowe panowanie nad spontanicznym dynamizmem emotywnym, które warunkuje „voluntarium” – działanie właściwe woli – jest równocześnie uwarunkowane wolą*⁵¹. W sytuacji, gdy zaczyna się emocjonalizacja świadomości (zanika znaczenie faktów emotywnych i przedmiotów, a czucia wyrastają ponad ich aktualne zrozumienie), całą sprawnościową stronę świadomości przejmuje samowiedza, która nie powinna dopuścić do emocjonalizacji świadomości, aby świadomość nie została pozbawiona obiektywizującego stosunku względem całokształtu faktów emotywnych i nie zagubiła strony znaczeniowej tychże faktów⁵².

Karol Wojtyła w kontekście analizowanych funkcji świadomości stwierdzał, że dzięki właśnie świadomości człowiek przeżywa siebie jako podmiot i na tym gruncie realizuje się dynamiczna relacja pomiędzy osobą a czynem. Fakt, że człowiek jest podmiotem i przeżywa siebie jako podmiot, pozwala potwierdzić subiektywność⁵³ człowieka-osoby; to dzięki świadomości człowiek przeżywa siebie jako podmiot w sensie doświadczalnym. Człowiek przeżywa swoje czyny jako działanie, którego on, jako osoba, jest sprawcą. Sprawczość ta staje się oczywista dzięki przeżyciu i tak jawi się w aspekcie świadomości. Ważne jest zatem, aby zbliżyć się do przeżycia i do subiektywności człowieka w celu uchwycenia sprawczości jako faktu w pełni doświadczalnego. Możliwie całkowite ujęcie subiektywności człowieka pozwala zobaczyć we właściwej pełni dynamiczną relację między osobą i czynem, której definitywna, podmiotowa postać kształtuje się dzięki świadomości. *Jest to mianowicie postać przeżycia (...) sprawczego stosunku osoby do czynu, przeżycia wartości moralnej, która w tym dynamicznym układzie kiełkuje. To wszystko są fakty obiektywne, które jednak swoją obiektywność oraz realność posiadają tylko i wyłącznie w subiektywności człowieka*⁵⁴.

Świadomość, dopóki jest rozumiana jako aspekt, dopóty służy tylko pełniejszemu zrozumieniu subiektywności człowieka, zwłaszcza w jego wewnętrznej relacji do własnych czynów. Kiedy jednak świadomość przestaje być rozumiana jako aspekt, przesta-

⁵¹ Ibidem, s. 102; por. J. Tischner, *L'aspetto metodologico dell'opera „Persona e Atto”*, in: R. Bottiglione i in., *La Filosofia di Karol Wojtyła*, Bologna 1983, s. 101-106.

⁵² Ibidem, s. 103; por. A. Póltawski, *Człowiek, czyn a świadomość – według Karola Wojtyły*, in: *Więź* nr 2-3(250-251)/22/1979, s. 44-53.

⁵³ Subiektywność, a nie subiektywizm w znaczeniu pewnej postawy myślowej! Dla stwierdzenia subiektywności człowieka aspekt świadomości ma zasadnicze znaczenie (por. ibidem, s. 105).

⁵⁴ Ibidem, s. 106; por. A. Póltawski, *Człowiek a świadomość (W związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, in: *ACr.*, 5-6/1973-1974, s. 159-175.

je tłumaczyć subiektywność, czyli podmiotowość człowieka i jego czynów, a sama staje się namiastką podmiotu. Świadomość jest wtedy podmiotem przeżyć oraz wartości (moralnych), które przy tej postawie myślowej przestają być czymś rzeczywistym; pozostają tylko treścią świadomości: *esse = percipi*. W końcu i sama świadomość musi przestać być czymś rzeczywistym, a staje się pomyślanym podmiotem treści; *droga subiektywizmu kończy się w idealizmie*⁵⁵. Świadomość jest kluczem do subiektywności człowieka przez to, że warunkuje przeżycie, w którym ludzkie *ja* ujawnia się bezpośrednio (doświadczalnie) jako podmiot.

W polu świadomości realizuje się i jest nią do głębi przeniknięty istotny moment dynamicznego wynikania czynu z osoby – sprawczość. Świadomość jest obecna w czynach osoby i odgrywa specyficzną rolę w kształtowaniu subiektywności osoby, z której to subiektywności, mocą sprawczości, wyłania się czyn. Zarówno zatem świadomość, jak i sprawczość, w sposób sobie właściwy stanowią o osobie i czynie.

Summary

A characteristic feature of the model of consciousness proposed by Cardinal Wojtyła is an aspect of existence requiring explication, which in traditional philosophy was *implied* by rationality (animal rationale), and in ethics – by freedom of an action. The author of *The Acting Person* (*Osoba i Czyn*) thought that consciousness, despite its intellectual nature, does not have an intentional structure. While understanding and knowledge contribute to shaping an object in an intentional way, consciousness limits itself to reflecting everything that is already known. Consciousness of an action is one of many reflections making up the material entirety of consciousness of a person; this reflection itself is of a conscious nature and does not consist in active objectivization of an action or a person, although it contains an image of an action and a person as faithfully as possible. Consciousness cooperates with the entire human cognition: a capability and mental fitness of active understanding; therefore, consciousness is conditioned by this capability and mental fitness, that is the entire cognitive potentiality, which constitutes, according to the Western philosophical tradition, the fundamental characteristic of a human person. Consciousness receives meanings of things *from outside* as a fruit of knowledge resulting from active understanding of objective reality, acquired by a human in different ways and at different levels, marking also a different level of consciousness. There is quite a significant difference between knowledge and consciousness in terms of intellectual and cognitive development.

⁵⁵ Ibidem, s. 107; por. W. Póltawska, *Koncepcja samoposiadania – podstawą psychoterapii obiektywizującej (w świetle książki Kardynała Karola Wojtyły "Osoba i czyn")*, in: *ACr.*, V–VI/1973–1974, s. 228.

From all forms and kinds of knowledge acquired and possessed by a human, the Cardinal distinguished self-knowledge, that is to say self-understanding. Self-knowledge occurs when a human, in an intentional way, intellectually directs towards one's *self*; it differs from knowledge in that its object is not in the nature of generality, whereas an object of knowledge is in such nature. Due to self-knowledge, consciousness reflects actions and their relation to one's *self*; taking this fact into consideration is of great importance as it has an effect on the nature of *self* and contradicts an idealistic position, which does not sufficiently consider this way of existence in consciousness of everything it contains.

Karol Wojtyła thought that the analysis of self-knowledge allows to better understand two functions of consciousness, both in an unintentional way. First of them is a function of reflection. Another function of consciousness, completing a function of illuminating reflection and giving consciousness *raison d'être* in a structure of a person and an action, is shaping the experience, which allows a human to experience their subjectivity in a special way. Thus, consciousness constitutes a characteristic dimension of an individual real being, which is a particular human, and it does not veil or absorb it as it could arise from the basic premise of idealistic thinking, stating that *esse = percipi*. Due to consciousness, real and objective energies contained in a human as a being, also actualize in a real and objective way in a human as a person of subjectivity, finding its subjective completion in an experience. A human experiences (and owes this experience to a function of reflexive consciousness) their actions within their own subject; experiences their action as acting of which they are a subjective agent and which constitutes a manifestation and unfolding which their *self* simply is.

Shaping of human actions is hugely influenced by the entire emotional life of a human. The author of *The Acting Person* described the crucial for actions activity of will as *voluntarium*, which means participation of free will in acting, being, at the same time, conscious acting. The influence of an emotive element on consciousness of acting has been called as emotionalization of consciousness. Emotions have their reflection in consciousness and influence conscious reflection of various objects, starting from one's *self* and actions.

In the context of functions of consciousness being analyzed, Wojtyła claimed that due to consciousness, a human experiences oneself as a subject and on this ground the dynamic relation between a person and an action is taking place. The fact of a human being a subject and experiencing oneself as a subject allows to confirm the subjectivity of a human-person; it is due to consciousness that a human experiences oneself as a subject in an empirical way. A human experiences his or her actions as acting, of which he or she, as a person, is an agent. This agency becomes obvious due to experience and

as such it appears in the aspect of consciousness. Thus, it is important to get closer to the experience and subjectivity of a human so as to capture the agency as a fully empirical fact. Encompassing the subjectivity of a human as completely as possible allows to see to the full the dynamic relation between a human and an action, of which the fundamental and subjective form is being shaped due to consciousness. For as long as it is understood as an aspect, it only serves for a more complete understanding of subjectivity of a human, especially in its internal relation to one's own actions. However, when it is no longer understood as an aspect, it no longer explains subjectivity of a human and of their actions, it itself becomes a substitute of a subject. Consciousness is then a subject of experiences as well as moral values, which with that mental attitude are no longer something real; they remain merely the content of consciousness. Finally, consciousness itself is no longer something real and it becomes a thought subject of the content; *a road of subjectivism finds its end in idealism*. Consciousness is a key to subjectivity of a human because of the fact that it conditions an experience in which a human *self* manifests directly (empirically) as a subject. In the field of consciousness a significant moment of dynamic arising of an action from a person, that is agency, is being realized and it is completely permeated by consciousness. Consciousness is present in actions of a person and plays a specific role in shaping subjectivity of a person, from which subjectivity, by the power of agency, an action emerges. Thus, both consciousness and agency, in their own specific ways, determine a person and an action.

Wojciech Słomski

Tadeusz Gadacz, *O umiejętności życia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, 248 s.

Człowiek jest rzeczywistością tak złożoną i wielowymiarową, że w zasadzie każdy tekst filozoficzny jego dotyczący, po spełnieniu podstawowych, warsztatowych wymogów, może z powodzeniem pretendować do rangi filozofii człowieka. Ów podstawowy wymóg został niewątpliwie spełniony przez Tadeusza Gadacza, jak przystało na ucznia ks. J. Tischnera, autor snuje rozważania antropologiczne. Jest to jednak antropologia szczególnie, bowiem T. Gadacz nie poprzestaje na filozoficznych rozważaniach o człowieku, lecz rozważania te traktuje jako podstawę do formułowania sądów dotyczących tego, jakie życie człowieka być powinno. Mamy tu więc do czynienia z rodzajem filozoficznego poradnictwa i antropologicznego instruktażu, dzięki któremu czytelnik zyskuje możliwość nauczenia się, jak odróżniać życie z filozoficznego punktu właściwe, od takiego, jakim, wbrew filozoficznym zaleceniom, ono niekiedy bywa.

Na wstępie autor przestrzega czytelnika, że chodzi mu jedynie o poszukiwanie odpowiedzi i nie zamierza prezentować żadnych skończonych rozwiązań. Podobne asekuuracyjne stwierdzenia spotkać można w bardzo wielu współczesnych publikacjach z dziedziny filozofii człowieka i nie ma w nich niczego nagannego pod warunkiem, że się ich konsekwentnie przestrzega. Tymczasem T. Gadacz informuje najpierw, że w swych *analizach fenomenologicznych* (trudno dociec, co autor rozumie przez to sformułowanie) nie zamierza dawać prostych rozwiązań, *bo ich nie zna*, po czym na niemal dwustu pięćdziesięciu stornach raczy czytelnika poradami w stylu *co człowiekowi trzeba, a czego człowiekowi nie trzeba*. Przykładem mrozącym nieco krew w żyłach są rozważania na temat właściwej pory umierania – autor powołuje się wprawdzie na Nietzschego, ale jego poglądu nie kwestionuje (s. 32.)

Czytając zarówno tę, jak i inne publikacje T. Gadacza, można odnieść wrażenie, że jednym z głównych problemów autora jest obawa przed posądzeniem o brak erudycji. T. Gadacz broni się przed tym posądzeniem różnymi sposobami: zapewnia np., że uprawiana przez niego dyscyplina *wymaga ogromnego wykształcenia, dużej wiedzy, ale jest bardzo interesująca*. Z tej obawy wynika też zapewne wielką ilość cytatów z dzieł *słynnych filozofów*. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że T. Gadacz nie ma odwagi wypowiedzieć żadnej istotnej opinii bez podparcia jej autorytetem jakiegoś znanego autora. Cytatów tych jest w książce zbyt wiele i wcale nie służą one, jak twierdzi sam autor, ilustracji jego własnych przemyśleń. W istocie mamy do czynienia z sytuacją odwrotną

i to raczej T. Gadacz ilustruje wypowiedzi filozofów, poetów i pisarzy własnymi komentarzami.

Być może autor wyszedł tu z pascalowskiego założenia, że skoro sama treść nie jest nowa, to nowy powinien być przynajmniej jej układ. Realizacja zamierzenia opartego na tym założeniu ma jednak sens jedynie wówczas, kiedy ów nowy układ tworzy pewną całość i tej całości jest podporządkowany. Zabieg taki pozwala ukazać zachodzenie pewnych związków pomiędzy różnymi prawdami lub wskazuje na istnienie jakiejś prawdy nadrzędnej i ogólniejszej, być może samemu autorowi nieznaną lub zgoła niewyrażalną, do której zebrane w ową całość stwierdzenia jednakże przybliżają. W książce T. Gadacza z niczym takim nie mamy do czynienia. Praca ta rozpada się na poszczególne rozdziały i podrozdziały, z których większość tworzyć może odrębne całości (książka składa się zresztą w większości z tekstów publikowanych już w różnych czasopiśmiech) i, co gorsza, pozostających w bardzo wątpliwym związku z tytułową *umiejętnością życia*. Oczywiście czytelnik zwiedziony chwytliwym tytułem znajdzie w książce T. Gadacza pewną ilość błyskotliwych, choć w literaturze mocno już wyeksploatowanych spostrzeżeń na temat *conditio humana*. Niestety, jak wspomniałem, żadna z tych błyskotliwości nie pochodzi od autora, który sprawia wrażenie, że we własnej książce pełni funkcję asystenta przyglądającego się filozofowaniu prawdziwych filozofów.

Doradzanie innym, jak należy żyć i postępować, nie jest bynajmniej w literaturze filozoficznej zjawiskiem unikalnym. W przypadku książki T. Gadacza jednak pasja doradzania wydaje się wynikać także z innych przyczyn niż jedynie skłonność do odgrywania w społeczeństwie funkcji oświeconego mędrca i nauczyciela. Czytając *O umiejętności życia* trudno oprzeć się wrażeniu, że autor stara się ze wszystkich sił naśladować swego mistrza, J. Tischnera, i głębią swych filozoficznych wysiłków Tischnerowi dorównać. Jedynym pozytywnym skutkiem tych wysiłków jest niestety uświadomienie czytelnikowi, że pisarstwo Tischnera nie łatwo daje się naśladować. Tam, gdzie u Tischnera spotykamy autentyczne intelektualne zadziwienie człowiekiem, tam u Gadacza mamy filozoficzny żargon, z trudem skrywający brak oryginalnych pomysłów; tam, gdzie Tischner podejmuje ostrożne próby wypowiedziania prawd o człowieku, tam Gadacz zaskakuje urokliwą prostotą swych antropologicznych odkryć itd.

Brakuje także w książce T. Gadacza pewnej intelektualnej wrażliwości, dzięki której czytelnik miałby poczucie, iż zapoznaje się jedynie z pewną filozoficzną propozycją, dopuszczającą zarówno istnienie odmiennych poglądów i perspektyw, jak i własną omyłność. Autor z prawdziwą pasją posługuje się zaimkiem *my*, przy czym trudno zgadnąć, czy przez owo *my* ma on na myśli całą ludzkość, czy też jedynie tych czytelników, o których sądzi, że się z nim zgadzają. W najmniejszym stopniu nie zdradza też

T. Gadacz gotowości do wzięcia na siebie odpowiedzialności za skutki własnych porad, a takiej gotowości należałoby oczekiwać od kogoś, kto pragnie nie tylko filozofować, ale także nauczać. Miejscami książka ta przypomina wręcz zbiór podszeptów (np. gdy autor mówi o śmierci) niż tekst filozoficzny. Dlatego też za zasługę należy poczytać autorowi, że wypowiedzane przez niego *prawdy* o człowieku są na tyle oderwane od rzeczywistych, *życiowych* problemów, iż prawdopodobieństwo zastosowania ich w praktyce jawi się jako znikome.

Jednym z istotnych zaniedbań autora związanych, jak można przypuszczać, z metodą tworzenia *dziela*, jest brak uściśleń i rozróżnień, o które bez wątpienia zapyta czytelnik jako tako zorientowany w filozofii człowieka. W pierwszym rozdziale autor zastanawia się wprawdzie, co należy rozumieć przez *życie*, wydaje się jednak, że rozważania te snuje on niejako z autorskiego obowiązku, tzn. jedynie dlatego, że od *uściśleń terminologicznych* wypada książkę filozoficzną rozpocząć. Jeżeli czytelnik zapyta teraz naiwnie, czy istnieje jakaś różnica pomiędzy *ja* a *ja żyjącym*, czyli pomiędzy podmiotem a istnieniem podmiotu, a zwłaszcza, jak ta różnica wygląda z punktu widzenia praktycznego kierowania własnym życiem, to odpowiedzi w książce T. Gadacza nie znajdzie.

Kolejnym mankamentem książki T. Gadacza jest łatwość i beztroska, z jaką autor porzuca teren filozofii i przenosi się na obszar innych dyscyplin, przede wszystkim psychologii. Nie przytaczając wyników żadnych badań psychologicznych, T. Gadacz snuje swoje hipotezy na temat motywów ludzkiego zachowania, a jedynym autorytetem, na który się powołuje, są, jak łatwo się domyślić, klasyczne teksty filozoficzne. Potrzebne wydaje się zatem przypomnienie autorowi, iż psychologia, owszem, stanowiła subdyscyplinę filozoficzną do końca wieku XIX, następnie jednak rozwinęła się w naukę eksperymentalną i zanegowała znaczną część potocznych, opartych na zdrowym rozsądku obserwacji poczynionych filozofów, także tych najwybitniejszych. Gdyby autor traktował czytelnika oraz swoje własne filozofowanie serio, wówczas zdawałby sobie sprawę, że filozofia od dawna nie ma już monopolu na ukazywanie sensu życia. Warto też zauważyć, że Władysław Tatarkiewicz, na którego również powołuje się T. Gadacz, nie traktował psychologii jako mało istotnego ozdobnika filozofii i w swej pracy *O szczęściu* jeden z rozdziałów poświęcił właśnie psychologii (choć akurat o szczęściu, w dodatku w znaczeniu nadanym temu pojęciu przez Tatarkiewicza, psychologia ma znacznie mniej do powiedzenia, niż np. o nudzie, miłości czy wychowaniu).

T. Gadacz posuwa się nawet dalej i uwagi filozofów, które oni sami traktowali jako odkrywanie prawdy o człowieku, przenosi w dziedzinę filozoficznej poezji, której celem przestaje być dopomaganie człowiekowi w odnajdywaniu sensu i drogi w życiu,

a staje się udowodnienie, iż jakakolwiek głębsza refleksja o życiu jest zadaniem tak trudnym i wymagającym takiej erudycji i talentu, że stać się może udziałem tylko nielicznych jednostek. Poczucie intelektualnej wyższości Gadacza przejawia się zresztą także w stylu pełnym kategoriycznych ocen o słuszności bądź fałszywości określonych poglądów i jednoznacznych rozstrzygnięć kluczowych pytań filozofii człowieka. Dowolną ilość przykładów na poparcie tego stwierdzenia można znaleźć na każdej niemal stronie.

Książka Tadeusza Gadacza jest przykładem filozofii martwej, filozofii, której głównym celem jest zadziwienie słuchacza, olśnienie go i wywołanie złudzenia, iż oto obcuje on z intelektualną głębią, łaskawie ukazywaną mu przez autora – mędrca. T. Gadaczowi brakuje po prostu wiary w to, że filozofia może służyć także do innych celów niż zapełnianie kolejnych stronnic komentarzami do cytatów z dzieł słynnych filozofów.

Stefan Konstańczak

Józef Kwapiszewski, *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*, Wydawnictwo WSP w Słupsku, Słupsk 1998, 227 s.

Zaledwie w rok po śmierci ks. Józefa Tischnera na polskim rynku księgarskim zaczęły pojawiać się pierwsze książek upamiętniające tego wybitnego filozofa. Wspomnijmy tu chociaż niedawno wydaną pracę Wojciecha Bonowicza zatytułowaną po prostu – *Tischner* (W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2001). Można wróżyć tej pracy niemałe powodzenie, gdyż praca ta ukazuje proces dojrzewania młodego człowieka, który ma miejsca naraz w dwóch wymiarach: w pierwszym jako przyszłego duchownego, przewodnika ludzi prowadzącego ich po ścieżkach wiary; drugi wymiar zaś dotyczy kształtowania się uczonego, przewodnika prowadzącego po ścieżkach nauki. Niezwykły splot obu ścieżek ukształtował wyrazistą postać wybitnego uczonego i duszpasterza. Czy jednak czas zaledwie roku okaże się wystarczający, aby z właściwej perspektywy spojrzeć na życie i twórczość ks. Józefa Tischnera? Można w to wątpić, gdyż próba zamknięcia w sztywnych ramach osobowości tak barwnej, pełnej energii życiowej i wręcz wzorcowego przykładu odwagi cywilnej, z góry jest skazana na niepowodzenie. Na niekorzyść tego typu opracowań przemawia też zwykła okazjonalność, co z góry narzuca uroczysty ich charakter. W takiej sytuacji, z racji pozanaukowych, można pominąć świadomie lub nieświadomie wiele istotnych faktów, które ukształtowały omawianą postać. Chwila jest jednak ku temu sposobna, aby przybliżyć czytelnikowi opracowania poświęcone ks. Tischnerowi, którym nie można zarzucić owej okazjonalności. Jedną z takich prac, godną polecenia szerszej publiczności, jest książka Józefa Kwapiszewskiego wydana pod tytułem *Filozofia ks. Józefa Tischnera jako źródło dialogu*.

Przyjęty tytuł recenzowanej książki sugeruje koncentrację autora na prezentacji szczególnego rysu filozofii ks. Tischnera, czyli jej dialogowego charakteru. Cała jego twórczość ma bowiem charakter otwarty, skłania do dyskusji, w której można polemizować z jego tezami, a można też je aprobować, z tym że aprobata nie musi oznaczać bezkrytycznej zgody. Spójrzmy jak wiele mądrości jest w słowach, które jako ksiądz, filozof czy publicysta ks. Tischner kieruje do czytelnika. Mądrość zaś nie zamyka dyskusji; ona wręcz ją kreuje. Autor książki już na wstępie wskazuje na dialogowy charakter prac Księdza Profesora, charakteryzuje także całą jego filozofię. Jak powiada autor *Uważa on, że człowiek pragnie dialogu i dlatego cała jego filozofia ma być odpowiedzią na to zapotrzebowanie. [...] Bez komunikowania żadne życie społeczne nie byłoby moż-*

liwe. Komunikacja właśnie otwiera sensowny horyzont życia społecznego (s. 4). Rzecz jasna koncentracja rozważań na określonej płaszczyźnie nie przeszkadza autorowi w podejmowaniu prób całościowej charakterystyki twórczości J. Tischnera. Taką próbę znajdujemy już na wstępie książki, gdy zostaje podjęta problem zaklasyfikowania całości niezwykle bogatego dorobku Księdza Profesora. Spotykamy tu więc wyróżnienie aż czterech płaszczyzn twórczości pisarskiej. Zdaniem J. Kwapiszewskiego pierwsza z nich związana jest z krytyką tomizmu; druga – z formowaniem własnej koncepcji filozofii człowieka; trzecia zaś – z krytyką marksizmu i socjalizmu a czwarta dotyczy kategorii pracy i możliwości dialogu w ramach jednej formacji (chrześcijańskiej) oraz z przeciwnikami politycznymi i ideologicznymi (np. marksistami). Autor przestrzega jednak przed próbami utożsamiania tych płaszczyzn z okresami twórczości, gdyż wątki te współwystępują ze sobą w różnych pracach pisanych nieraz w odstępie dziesięcioleci.

W książce możemy też spotkać się z niezwykle interesującymi uwagami na temat postrzegania twórczości ks. Tischnera w środowisku ludzi nauki. Jak się okazuje nie brakowało usilnych starań ze strony polemistów *zaszufladkowania* jego poglądów. Niektórzy dzielili jego twórczość na dwie części, przy czym cezurą był rok 1980, kiedy to z fenomenologa miał się przeorientować na polemistę politycznego, zadeklarowanego przeciwnika marksizmu. Inni zaś wskazują rok 1990, kiedy to miał przeorientować się na pozycje liberalne. W świetle lektury książki owe cezury czasowe okazują się chybione, bowiem zasadnicze wątki myśli filozoficznej były nadal kontynuowane. Próby przypięcia nowej etykiety były mimo to co jakiś czas ponawiane.

Niewątpliwą zasługą autora jest ukazanie *rdzenia* filozofii ks. Tischnera, który mimo rozległości toczonych dyskusji i polemik, dało się uchwycić w jego pracach, niezależnie od okresu ich powstania. Możemy tu spotkać też pogląd, który może wywołać kontrowersje u czytelników, iż jako filozof Tischner stał się znany dzięki swym ostrym polemikom z tomistami. Pogląd ten wydaje się być ryzykowny, gdyż takowe polemiki dotyczyło wielu filozofów, a nie wiadomo dlaczego tylko Tischner stał się z tego znany. Autor wskazuje nam jako charakterystyczny rys twórczości Księdza Profesora, iż na drodze dialogu i polemiki z innymi filozofami jego poglądy zyskiwały, rozwijały się o nowe wątki, że nigdy nie uległ pokusie zamknięcia swych koncepcji w sztywnych ramach. Niektóre jednak polemiki wydają się być głęboko nieludzkie, jak choćby ta, prowadzona przez A. Półtawskiego, który zarzucił mu, iż jego filozofia nie wypływa z ducha Ewangelii a wręcz się z nim rozmija (Zob. A. Półtawski, *O metodzie naukowej, pogańskim realizmie i chrześcijańskim idealizmie*, w: *Znak* 7-8 (193-194)/1970, s. 991-999). Tego typu zarzuty zaciążyły zapewne na dalszych losach krakowskiego filozofa,

który chcąc tchnąć nowego ducha w filozofię chrześcijańską spotkał się z totalnym niezrozumieniem.

Dużo więcej satysfakcji naukowej i teologicznej dostarczało Józefowi Tischnerowi rozwijanie własnej koncepcji filozofii człowieka. Autor słusznie poświęca temu wątkowi dużo uwagi. Na ocenie poglądów Księdza Profesora zaciążyły jednak wyraźnie owe *etykietyki* chętnie przyklejane przez oponentów naukowych i ideologicznych. Zatem ta część jego filozofii jest mniej znana. Na kartach książki interesująco zarysowany został proces narodzin i późniejszego rozwoju wizji człowieka. Niejako przy okazji zapoznajemy się z zasadniczymi tezami aksjologii i etyki. To wszystko jest zaprezentowane w bardzo przystępny sposób, co świadczy o doskonałej orientacji autora w zawiłościach tischnerowskiej *solidaryzacji* i procesu kształtowania się *Ja- aksjologicznego*. Jest to zaprezentowane na tle filozofii fenomenologicznej, jako podstawy rozważań krakowskiego filozofa. Kategorie *spotkania* i *dialogu* są czymś oczywistym dla czytelnika, gdyż są logiczną konsekwencją wcześniejszych rozważań. To wielka zaleta omawianej książki, która jest w tym momencie prawdziwym przewodnikiem po zawiłościach tej fenomenologii, filozofii spotkania i dialogu. Okazuje się też, że mimo współczesnych korzeni, które sięgają do Levinasa, Heideggera, Ingardena, Husserla, personalistów czy egzystencjalistów, filozofia ks. Tischnera jest równie mocno osadzona w historii filozofii. Należy przyznać, że te powiązania na kartach książki są niezwykle interesująco zaprezentowane.

Wydawać by się mogło, że na gruncie teologicznym poglądy Księdza Profesora powinny być bardziej jednoznacznie rozumiane. Tymczasem autor nam prezentuje zupełnie odmienny obraz. W książce spotykamy bowiem obok opinii niezwykle krytycznych także bardzo pozytywne opinie o twórczości filozoficznej i teologicznej krakowskiego filozofa. W książce sugeruje się nam jakby między wierszami, że być może jest to wpływ protekcji ze strony ówczesnego metropolity krakowskiego kardynała Karola Wojtyły. Jeśli nawet tak było, to jest to kolejny dowód dalekowzroczności obecnego papieża, który także jest przecież filozofem i chętnie do niej wraca, czego dowodem jest choćby encyklika *Fides et ratio* (Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1998). Wydaje się też, że J. Kwapiszewski ma rację, gdy zauważa, iż J. Tischner formułuje pytania jako filozof a odpowiada jako osoba duchowna. To daje się zauważyć w jego pracach, gdzie niezależnie od temperatury toczonych sporów nigdy nie zapomina o swych kapańskich powinnościach.

Swą książkę autor podzielił wyraźnie na dwie części. W pierwszej koncentruje się na omawianiu całości twórczości ks. J. Tischnera, prezentując nam dość obrazowo proces krystalizowania się zasadniczych zrębów jego filozofii. Tą część kończy wypływającą z inspiracji fenomenologicznych prezentacją podstaw jego filozofii dialogu. Jest

to zarazem jakby wprowadzenie do drugiej części książki, gdzie rozwija zasadniczy problem prezentowany w książce. W tej części książki mamy częściej do czynienia z Tischnerem jako praktykiem społecznym niż z teoretykiem skoncentrowanym na rozwijaniu poszczególnych tez swej filozofii. Z lektury Tischner jawi się nam raz jako znany i podziwiany za swą odwagę ksiądz i niemalże działacz społeczny. Może się czytelnikom nasunąć konstatacja, iż bardzo polemiczny charakter jego twórczości z lat 80-tych jest wynikiem nieakceptowania istniejącej praktyki politycznej i społecznej. Zapewne widział już wówczas miałość podstaw teoretycznych tej praktyki, co starał się wykazać w swych publikacjach. Zatem nie tyle polemizował z poszczególnymi marksistami, co nieudolnością ówczesnych decydentów w rozwiązywaniu najprostszych problemów egzystencjalnych i duchowych społeczeństwa. Problem braku wolności i nihilizmu aksjologicznego, tak ostro podnoszony w publicystyce i pracach naukowych, był więc wołaniem o nową jakość społeczną. Jak nastał rok 1980, gdy powstawała jego *Etyka solidarności*, widział w nowym ruchu społecznym remedium na wszelkie bolączki i niedomagania socjalizmu. Czy można było wtedy nazwać go liberałem? Takiej odpowiedzi na łamach książki nie znajdziemy. Podobnie zresztą i po 1990 r. wbrew przeciwnikom zarzucającym mu poglądy na wskroś liberalne był bardziej zwolennikiem chrześcijańskiej wizji społeczeństwa niż akceptacji społeczeństwa liberalnego. Zapewne w ekonomii był liberałem, ale nigdy nie zapominał o ludziach potrzebujących pomocy, zagubionych w odmętach liberalnej wolności.

A swoją drogą to bardzo ciekawe, jak tak mocno atakowany jako filozof i teolog mógł przez tyle lat bez przeszkód funkcjonować jako kapłan, wychowawca i naukowiec. Wyraża się w tym potęga jego myśli, którą uszanować musieli nawet najbardziej zacietrzewieni przeciwnicy. Nawet polemika z marksistami, która przecież nie zawsze należała do bezpiecznych, była prowadzona jakby wedle reguł jego filozofii dialogu. A książce znajdziemy ciekawą konstatację autora, iż J. Tischner polemizując z marksistami wykazywał im niekonsekwencje akceptowanego przez nich systemu filozoficznego. Jednym z takich problemów był stosunek do rewolucji. J. Kwapiszewski bardzo interesująco zaprezentował ten wątek (s. 158-160). Jego zdaniem Tischner wykazywał, że rewolucja była dla marksistów jedynie narzędziem przejęcia i utrzymania się przy władzy. Tylko dla usprawiedliwienia siebie postulowali przebudowę istniejących stosunków społecznych i świadomości ludzi. Według niego rewolucja socjalistyczna nigdy nie doprowadziła do tego zasadniczego celu, nie zmieniła ówczesnego paradygmatu myślowego. Była zaś usprawiedliwieniem nawet najokrutniejszych metod utrzymania się przy władzy. Drugi zarzut Tischnera, jak nam to uzmysławia autor, dotyczył огоłozenia ideałów socjalizmu ze wszystkiego co było w nich cenne. Zamiast ideału czło-

wieka postulowanego przez komunizm realny socjalizm wyhodował - jak się dosadnie wyraził – *ludzkie pokraki*, czyli sławetnego *homo sovieticus*.

Charakterystyczne jest dla omawianej książki to, że nie atakuje poglądów ani też bezkrytycznie nie zgadza się z twórczością ks. Tischnera. Tak jakby autorowi udzielił się dialogowy charakter prezentowanej w książce filozofii. To bardzo pomaga w lekturze książki prezentującej często nietatwe koncepcje filozoficzne. Cenne jest również uzmysłowienie czytelnikom, iż, jak wskazuje przykład ks. Józefa Tischnera, studiowanie filozofii praktycznie nigdy się nie kończy, każda bowiem nawet najmniejsza dyskusja nad ważkimi sprawami ludzkimi ma swoje filozoficzne implikacje. Liczy się radość z poznawania i odkrywania świata. Autor zaprezentował warsztat badawczy, który pozwolił dokonać rzetelnej oceny twórczości krakowskiego filozofa jeszcze za jego życia. Nie wydaje się, aby pojawiające się obecnie *okazjonalne* prace potrafiły znacząco zmienić obraz filozofii ks. Józefa Tischnera, od tego, który został zaprezentowanej w omawianej książce.

Wiesław Bożejewicz

Kazimierz Szewczyk, *Dobro, zło i medycyna – filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Łódź 2001, 358 s.

Książka autorstwa Kazimierza Szewczyka pt. *Dobro, zło i medycyna - filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, jest podręcznikiem z zakresu filozofii i bioetyki, przeznaczonym dla studentów akademii medycznych i uniwersyteckich fakultetów biologicznych. Zgromadzony przez autora materiał źródłowy z dzieł filozofów, reprezentujących różne kierunki filozoficznej myśli, podnosi dodatkowo walor tego podręcznika. Analiza tychże tekstów sprawia, że myśl autora staje jeszcze bardziej klarowna. Chodzi przede wszystkim o obronę klasycznej wizji kosmosu, świata i człowieka. Wizja ta jest głęboko osadzona na porządku zasad, które rządzą całą rzeczywistością. To fundamentalne odniesienie jest nie tylko związane z kosmosem i naszym ziemskim światem. Zasady w równym stopniu odnoszą się do życia ludzkiego. Zawarte w nim normatywne rozwiązania, pozwalają ustrzec się od *błędu antropologicznego*.

Mówiąc prosto *błąd antropologiczny* – zdaniem autora – sprowadza się do przyjęcia przez filozofie *niemetafizycznego modelu świata* (Kant, Nietzsche, Marks i inni). W nim, rola człowieka jest całkowicie kreatywna. Następstwem tego jest zbiór definicji i kryteriów w zakresie etyki, a zawarta w niej koncepcja: prawdy, dobra, zła.

Otóż współczesna medycyna dysponując *niemetafizycznym modelem świata*, na własny użytek sformułowała proces rozwoju. Kryje on się w pojęciu *medykalizacji*. Ten szczególny *witalizm* medycyny sprawił, że ona sama stała się jedynym *kuratorem* ludzkiego życia. Jej rola stała się we współczesnych społeczeństwach o wiele bardziej szersza, niż na to wskazywałby jej przedmiot materialny. Roztoczyła swój wpływ nie tylko na sferę biologiczną i medyczną życia ludzkiego, ale wywiera bezpośredni wpływ na kształt życia społecznego i duchowego naszego istnienia. W następstwie tego w życie człowieka w majestacie prawa *wkroczyła* aborcja, a później eutanazja. Bramy *filozofii śmierci* otworzyły się przed człowiekiem, który w imię złe pojętej wolności odrzucił porządek zasad.

Ten kształt medycyny jest po części wynikiem zapotrzebowania współczesnego człowieka. Oczekujemy, że medycyna zapewni nam długie życie bez chorób, być może nawet – w niedalekiej przyszłości – umożliwią coś w rodzaju *technologicznej nieśmiertelności*. Poprzez *mass media* twórcy współczesnej medycyny informują społeczeństwa o ustawicznych postępach w realizacji tych oczekiwań. Bodaj jedynym liczącym się

utrudnieniem są pieniądze, a ściślej - ich chroniczny niedostatek. Tylko zła wola *desydentów* pieniędzy podatników stoi na przeszkodzie, aby otwały się wrota *zmedykalizowanego raju*. Tak wyrażana opinia przez liczne *elity*, w tym również przez lekarzy, zasługuje tylko na przypisanie jej etykiety - fałszu i obłudzie.

Niemniej jednak na scenie ludzkiego życia, fakty są przeciw ludzkiemu życiu. Medycyna bowiem sprawuje *formalną władzę* nad człowiekiem, począwszy od momentu poczęcia, aż do śmierci. Lekarze wyparli filozofów i teologów, którzy to przez całe wieki pełnili rolę interpretatorów sensu zjawisk świata oraz nauczycieli zasad moralnie słusznego postępowania. Widząc ten anachronizm i zarysowane niebezpieczeństwo autor postuluje, aby odwołać się do grecko-judaistycznych korzeni kultury Zachodu. Na jej terenie zawierają się *szczegółowe rozwiązania*. Kultura w kręgu myśli greckiej i judaistycznej wypracowała głęboką refleksję nad człowiekiem w relacji do kosmosu i natury. Dysponuje ona określonym zakresem pojęć, własną metodologią, która dogłębnie pozwala ująć otaczającą rzeczywistość bytową wraz z człowiekiem. W *metafizycznym modelu świata* (Platon, Arystoteles) podstawowym pojęciem, które opisuje rzeczywistość jest *arche* – zasada. To *arche* wyznacza każdej rzeczy miejsce w świecie i związane z nim zadania. Kosmos jest określonym porządkiem bytowym i obcy jest jemu chaos. Porządek bytowy ma swój ścisły związek z Dobrem, Prawdą i Pięknem. Według Arystotelesa porządek bytowy można objąć daleko idącą racjonalizacją przez człowieka.

Konsekwencją takiego odczytania rzeczywistości jest przyjęty w ramach kultury Zachodu tzw. monizm etyczny. Już Platon utożsamiał Dobro z Prawdą (i Pięknem). Z owego zjednoczenia wynika, że najwyższym Dobrem jest Prawda. Kto poszukuje Dobra, znajduje także Prawdę (i Piękno). Również ten, kto studiuje Prawdę, poznaje zarazem Dobro.

Dokonane przez Platona połączenie owych trzech wartości miało ogromny wpływ na kulturę Zachodu, w tym również na ukształtowanie się etycznych fundamentów medycyny w tzw. moralną tradycję hipokratesową. Jednym z jej zasadniczych elementów jest tzw. paternalizm obecny w relacji *lekarz – pacjent*. Stanowi on przeniesienie w obszar nauk medycznych Platońskiej identyczności Prawdy i Dobra. Z koncepcji Prawdy i Dobra wynika również konkretny obraz moralności. W tej perspektywie przybiera ona charakter normatywny, mówimy wówczas o etyce normatywnej. Stanowi ona dziedzinę filozofii zajmującą się dobrem i nakazami moralnymi oraz cnotami.

Zdaniem K. Szewczyka *metafizyczny model świata* zarysowuje filozoficzne podstawy etyki medycznej, innymi słowy – etyki troski. Jej fundamentalnym wyznacznikiem jest nie tyle walka z chorobą i śmiercią, ale troska o pacjenta i jego dobro. W niej, ujawnia się podstawowa relacja filozofii spotkania E. Levinas'a, *Ja - Ty*, która przeło-

żona na teren medycyny daje relacje *lekarz - pacjent*. Relacja ta ma podwójny charakter: tradycyjno-legalistyczny i personalistyczno-dialogowy. W pierwszym Bóg jest dawcą Prawa i zarazem objawia się poprzez Nie. Wyznaczając każdej rzeczy świata miejsce i zadania. W drugim jest obecna relacja *lekarz – pacjent*. Relacja ta przeciwstawia się wolności lekarza i pielęgniarki. Fundamentalną zasadą tejże relacji jest nie tyle wolność, lecz dobro chorego. Dobro ma swoje odniesienie również do dobra moralnego i duchowego. Dlatego relacja *lekarz – pacjent* winna opierać się na dwóch elementach: spotkaniu i dialogu. W zakres tego spotkania i dialogu wchodzi cały zespół medycznych problemów, ale również i moralno-religijnych uwarunkowań.

Etyka troski opierając się na poglądach E. Levinasa i Z. Bauman, uwzględnia kategorię *odpowiedzialności*. Przedmiotem tej odpowiedzialności nie jest abstrakcyjne dobro pacjenta, lecz realizm choroby, co oznacza, iż początek procesu umierania winien być obecny zarówno w polu świadomości lekarza, jak i pacjenta. Stąd etyka troski uwzględnia potrzebę zneutralizowania cierpienia i bólu u chorego, ale z drugiej strony powstrzymuje się przed wykreśleniem z ludzkiej świadomości śmierci. Uważa ona, że ***najważniejszym celem medycyny jest zapobieganie wzrostowi cierpień ponad konieczną miarę wynikającą z ludzkiej kondycji.***

Warunkami udanej realizacji powyższego celu jest uznanie przez społeczeństwo i kulturę ludzkich skończoności oraz stałej obecności nieredukowalnego tła chorób i cierpień. Zgoda na śmierć, traktowanie jej jako ważnego etapu życia, wymaga przebudowy dotychczasowej etyki medycznej: z etyki walki na etykę troski o pacjenta, zarazem na etapie jego zdrowia, umierania i śmierci. Wymaga także uzupełnienia i przebudowy hierarchii celów sztuki lekarskiej. Wysokie w niej miejsce powinny zająć między innymi takie zadania, jak: wszechstronna opieka nad tymi, których już nie można wyleczyć, dążenie do spokojnej śmierci i unikanie przedwczesnego jej nadejścia.

W sumie jest to lektura ciekawa, godna polecenia i co jest ważne na dziś, przez zawarte treści, bardzo aktualna. Zawarte w niej poglądy i opinię wielokrotnie wymagają od czytelnika niemałego wysiłku intelektualnego i uważnego przeanalizowania podjętych zagadnień. Dlatego tę książkę można polecić nie tylko czytelnikom, którzy zajmują się *ex professo* problemami medycyny, ale także wszystkim zainteresowanym problematyką zdrowia.

Stefan Konstańczak

Ekologiczny wymiar ludzkiej odpowiedzialności *Ekologia a procesy transformacji. Materiały na V Olsztyńskie Sympozjum Ekologiczne*, pod red. Jana Dębowskiego, WSP Olsztyn 1999, 206 s.

Jest już pewną tradycją, iż naukowcy parający się problematyką ochrony środowiska spotykają się i wymieniają poglądy podczas cyklicznie organizowanych przez prof. Jana Dębowskiego Sympozjów Ekologicznych. Materiały przygotowane na V Sympozjum uczestnicy otrzymali jeszcze przed jego rozpoczęciem. To dobry zwyczaj, który, jak pokazała nam praktyka, może bardzo uatrakcyjnić każde spotkanie środowiska naukowego.

Jan Dębowski, jako organizator Sympozjum i jednocześnie redaktor naukowy materiałów, wykonał ogromną pracę, dzięki której jeszcze raz okazało się, iż często spotykane traktowanie problematyki ekofilozoficznej jako teoretycznych rozważań o nikłej przydatności praktycznej jest, delikatnie mówiąc, nieuzasadnione. Przecież to właśnie zaniepokojeni humaniści uzmysłowili wielość zagrożeń, jakie zgotowali ludzkości niefrasobliwi technolodzy. Nic dziwnego więc, że materiały na Sympozjum zostały podzielone na dwie części, z których pierwsza traktuje właśnie o zmianach, jakie zachodzą w świadomości ludzi w dobie niepowstrzymanej ekspansji naszej cywilizacji. Ostateczny rezultat starań ekofilozofów tutaj właśnie znajdzie swoje odzwierciedlenie. Im bardziej racjonalnie zostanie ukształtowana świadomość zbiorowości ludzkich, tym większy jest sukces humanistów, a sukces ten dość szybko przekłada się na konkretne decyzje gospodarcze i polityczne. Nie jest więc tak, jak chcieliby przynajmniej niektórzy przedstawiciele nauk technicznych, że sukcesy w wymiarze materialnym są ważniejsze dla ludzkości, niż przeobrażenia świadomościowe. To przecież nie humaniści zapędzili swego czasu naszą cywilizację w ślepy zaułek, z którego dziś z trudnością się wydostajemy. Nie wydostajemy się jednak za sprawą technokratów lecz niedocenianych humanistów.

Pierwsza część materiałów na Sympozjum została zatytułowana *Przyrodnicze i humanistyczne aspekty transformacji świadomości ekologicznej*. Wszystkie materiały w niej zaprezentowane można zgrupować wokół dwóch problemów – pierwszy dotyczy zagadnień ukierunkowania edukacji ekologicznej społeczeństw, a drugi – uświadamia kierunki współczesnych zagrożeń dla biosfery. Informacja ks. J. M. Dołęgi na temat zagadnień poruszanych XX Światowym Kongresie Filozofów w Bostonie uzmysławia

czytelnikowi trwałość obecności problematyki ekologicznej w filozofii, gdyż było to jedno z najczęściej podejmowanych zagadnień na Kongresie. Kolejny materiał autorstwa białoruskiego filozofa Siemiona Szasza dotyczy poszukiwań filozofów starających się określić ogólne zasady stosunku człowieka do otaczającego środowiska. Kolejne referaty w tym zagadnieniu podkreślają praktyczny wymiar kształtowania świadomości ekologicznej, aż po wskazanie pewnych trendów w europejskich systemach edukacyjnych, do których powinniśmy także nawiązywać w Polsce, właśnie w związku z ciągle postępującymi przeobrażeniami ustrojowymi i włączaniem się w struktury Unii Europejskiej. Szkoda jednak, iż nikt nie pokusił się o podjęcie problemu specyfiki edukacji ekologicznej prowadzonej w polskich warunkach oraz porównania jej z analogicznymi programami prowadzonymi i propagowanymi na świecie. Być może okazałoby się, że naprawdę nie jest u nas tak źle, jak głoszą czasami malkontenci.

Znacznie więcej wystąpień poświęcono prezentacji współczesnych stref zagrożeń ekologicznych. Sfera ta nieustannie rozszerza się, nie ze względu na powstawanie nowych ognisk, lecz ze względu na ciągle postępujący wzrost świadomości proekologicznej w krajach europejskiego kręgu kulturowego. Mówiąc o degradacji biosfery możemy więc mieć na myśli niekoniecznie zmniejszanie jej różnorodności i bogactwa, lecz także pogorszenie warunków biopsychicznych funkcjonowania człowieka. W niezmiernie interesującym referacie Zdzisławy Piątek pt. *Czy degradacja ekosfery jest nieuchronną konsekwencją rozwoju ludzkości* uważny czytelnik znajdzie wręcz szokujące przykłady prób obrony konsumpcyjnego stylu życia dokonywane zwłaszcza przez naukowców amerykańskich. W mniemaniu tych naukowców, prezentujących styl myślenia jakże odległy od europejskich standardów, konsumpcjonistyczny styl życia i ekspansywny system gospodarczy są dobrodziejstwem, gdyż to one wspierają ekonomicznie kraje zacofane kupując od nich surowce, których te ostatnie nie są w stanie przetwarzać (s. 24). W podobnym duchu wypowiadają się przeciwnicy poglądu o narastającym kryzysie niedostatku surowców. Przytoczony przez autorkę A.J. Coale nie sądzi, iż jest to problem, gdyż w razie ich niedostatku powstaną opłacalne technologie, które umożliwią odzyskiwanie raz użytych surowców, bo np. metale można odzyskiwać prawie w nieskończoność. Wychodząc z założenia, iż ewolucja jest procesem twórczym, a więc pozytywnym, autorka konstatuje, iż na pytanie postawione w tytule powinniśmy odpowiedzieć *nie*, ale czy tak będzie naprawdę zależy od tego, czy potrafimy wykorzystać walory adaptacyjne *rozumu i poczucia odpowiedzialności*, gdyż inaczej ludzkość wypełni swoją misję tak, jak to przytrafiło się to dinozaurom.

Szereg wystąpień wskazuje na ostrzeżenia, jakich w dziedzinie szeroko rozumianej ekologii ludzkości nie szczędzą, ani też nie szczędziły, postaci słusznie uznawane za autorytety moralne i naukowe. Dariusz Barbaszyński wsparł swe wystąpienie na autory-

tecie Stanisława Lema, inni zaś odwoływali się np. do Ericha Fromma lub do autorytetu nauki czy religii. Choć ekologia kojarzy się nam z życiem, jednak jak ukazał nam to tekst Leonarda Pełki, śmierć niesie za sobą także niemałe implikacje dla środowiska naturalnego.

Swego rodzaju podsumowaniem pierwszej części książki jest tekst autorstwa Konrada Wałoszczyka pt. *Środowisko a zdrowie psychiczne człowieka*. Zda się, że całe wystąpienie sprowadza się do próby nowego określenia ekologii człowieka, gdzie czynnik psychiczny gra rolę ważniejszą niż czynnik fizyczny. Tymczasem logika rozwoju cywilizacji jest jakby inna, podporządkowana strategii *mieć*, a więc pomijana jest konieczność harmonijnego współuczestnictwa człowieka w naturze. Natura winna mieć dla człowieka wymiar głównie estetyczny, który w niebagatelnej mierze warunkuje zdrowie psychiczne. Jeśli wyeliminujemy estetyczny wymiar natury zastępując go tworamii sztuki i techniki, a więc nienaturalnymi produktami swej własnej działalności, to zdrowie psychiczne rozumiane jako *maksymalne poczucie urody i sensu życia* (s. 91) będzie dla nas nieosiągalne.

Druga część książki nosi tytuł *Ekologia a społeczne, ekonomiczne i polityczne procesy transformacji*, a wystąpienia w niej zawarte mają głównie praktyczne odniesienia. W zagadnienie wprowadza czytelnika Wiesław Sztumski, który wychodząc od zasady produktywizmu, jako generalnej determinanty rozwoju cywilizacji ludzkiej, wiąże ją z ewolucyjną zasadą przetrwania gatunku. W tym sensie nic nie jest przypadkowe, każdy etap rozwoju społecznego tylko pozornie nie służy ewolucji biologicznej. W takim rozumieniu poszczególne etapy rozwoju ludzkości służą zachowaniu gatunku, a nie jednostek. Zasada produktywizmu wyznacza tempo i zakres zmian technicznego wyposażenia naszego gatunku, zatem co jakiś czas doprowadza cywilizację do stanu granicznego, gdy wyczerpują się naturalne możliwości jego rozwoju. Jak sam autor stwierdza, produktywizm nie kieruje się zasadą progresji, możliwe są więc zawirowania, a *nawet cofnięcia i zahamowania*. Ponieważ jednak produktywizm wiąże ściśle jednostkę ze społeczeństwem, służy utrwalaniu hegemonii i ekspansywnego charakteru człowieka. Czy jest więc nadzieja na zmianę tego stanu rzeczy? Odpowiedzi należy szukać w sferze świadomości ludzkiej, która już kilkakrotnie w dziejach przeszła etap *metanoi*, czyli swego dogłębnego przeobrażenia. Metanoia epoki dzisiejszej winna mieć charakter głębokiej transformacji zgodnej z duchem *filozofii environmentalnej*. Wydaje się jednak, że przy takim założeniu ekofilozofia, jako podstawa nowej metanoi, winna także być traktowana jako narzędzie przetrwania naszego gatunku. Wszak w ewolucji noosfery elementy przypadkowe nie zdarzają się.

Andrzej Papuźiński zajął się natomiast zagadnieniem statusu polityki ekologicznej. Autor wyróżnia dwa rozumienia tego terminu: w pierwszym (węższym) ujęciu polityka

ekologiczna to działania ludzkie wynikające z *uznania przyrody za wspólne dobro* a przez to uznające jej ochronę za leżącą w interesie *całego społeczeństwa*, a *taka polityka ma charakter nakazowo-kontrolny* (s. 120). W szerszym ujęciu *polityka ekologiczna jest platformą uzgadniania sprzecznych interesów partykularnych*, w tym znaczeniu mieszczą się w jej zakresie przedsięwzięcia typowo polityczne, gospodarcze, prawne jak i edukacyjne na rzecz ochrony środowiska. W szerszym ujęciu mieszczą się także wszystkie międzynarodowe przedsięwzięcia ekologiczne. Zakres rozumienia pojęcia polityki ekologicznej nie jest jednak przypadkowy lecz pozostaje w ścisłym związku z ujmowaniem polityki jako kategorii filozoficznej jak też politologicznej. Pozostaje więc ona tylko jednym elementem polityki, choć trudno dziś sobie wyobrazić sfery polityki, w których nie byłyby realizowane przedsięwzięcia w zakresie ekologii. Końcowe konstatacje autora są jednak mało pocieszające, polityka ekologiczna nie przynosi oczekiwanych rezultatów ani w skali międzynarodowej ani lokalnej, pozostając w kręgu słusznych, akceptowanych, ale niechętnie realizowanych postulatów.

Gospodarz i organizator wszystkich dotychczasowych olsztyńskich sympozjów, Jan Dębowski, w swoim referacie pt. *Zasada wolnej konkurencji a kryzys ekologiczny* wykazał, że konsekwencją kryzysu, jaki przeżywa wolnokonkurencyjny system gospodarowania, jest wzrost znaczenia społecznych ruchów proekologicznych. Dzieje się m.in. tak dlatego, iż zasady wolnej konkurencji sprowadzają wszystko do rachunku ekonomicznego, a w ten sposób dodatkowe nakłady na ekologię są dla gospodarki nie dobrodziejstwem, lecz prawdziwym nieszczęściem. W dobrym samopoczuciu liberałów nie przeszkadza nawet brak moralnych podstaw swoich koncepcji. *Albowiem wszędzie tam, gdzie liczy się wyłącznie doraźny zysk, trudno mówić o respektowaniu elementarnych zasad myślenia proekologicznego.* (s. 151)

Stefan Pikus w swoim wystąpieniu na temat możliwości ukształtowania się ekoetosu w zbiorowościach ludzkich, wyraża znaczny pesymizm, gdyż jego zdaniem doraźne interesy polityczne zawsze przeważą nad interesem ogółu. Jednostkowy udział przedstawicieli społecznych organizacji proekologicznych w organach władzy lokalnej i państwowej służy bowiem zazwyczaj jako pozoracja zainteresowania problemem. Autor pesymistycznie wyraża się też o możliwości ukształtowania ekoetosu w warunkach polskich, gdyż ruchy ekologiczne coraz częściej służą tylko za odskocznnię polityczną dla swych *działaczy*. Bez ludzi władzy i biznesu ekoetos będzie bowiem zawsze tylko szlachetnym postulatem.

Swego rodzaju podsumowaniem drugiej części książki jest tekst autorstwa Józefa Jaronia, który sporo miejsca poświęcił prezentacji niepokojącego stanu środowiska naturalnego w Polsce. Autor wychodząc z założeń koncepcji ekorozwoju, która zakłada, iż dobra jakość życia jest nierozzerwalnie związana z dobrym stanem środowiska natural-

nego, zaprezentował niemałe, ale wciąż niezadowalające osiągnięcia w dziedzinie ochrony środowiska, jakie odnotowaliśmy w dobie transformacji ustrojowej w Polsce. Za najważniejsze należy jednak uznać opracowanie i realizowanie dokumentu nazwanego *Polityka ekologiczna państwa*, który zawiera zadania krótko-, średnio- i długoterminowe, z perspektywą czasową sięgającą aż 2020 r. Autor podjął też próbę zaprezentowania wpływu prywatyzacji gospodarki na zakres przedsięwzięć ekologicznych realizowanych w Polsce. Transformacja gospodarki bowiem, jak wynika z zaprezentowanych też, mimo wszystkich niedociągnięć, wydaje się sprzyjać zamierzeniom polityki proekologicznej. Niepokoi jednak suma 40 mld \$, którą Polska winna zainwestować, aby dostosować się w dziedzinie ochrony środowiska do standardów obowiązujących w Unii Europejskiej.

Reasumując należy stwierdzić, iż książka zawiera przegląd większości zagadnień mieszczących się w ramach szeroko rozumianej ochrony środowiska. Pewien niedosyt można jedynie czuć przy zagadnieniach dotyczących edukacji ekologicznej, ale to jest raczej propozycja tematu dla kolejnego VI Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego.

Dear Sir or Madam,

The Department of Philosophy of the University of Finance and Management in Warsaw is going to publish a new philosophical periodical. We would like to ask for your contribution to it in the form of texts and reviews. Our periodical will provide a wide platform for exchanging philosophical thoughts (texts within the range of widely understood Polish philosophy will be covered).

We kindly invite you then to publish in the periodical

LUMEN POLONIAE
Studies of the Polish Philosophy

LUMEN POLONIAE is a scientific publication about the issues of philosophical sciences' published by the University of Finance and Management in Warsaw; it presents both the works of its staff and those sent. All texts sent to the address of the editorial office will yet be reviewed by an independent body – such is a condition before they are published.

LUMEN POLONIAE publishes works in two languages: Polish and English. The editorial officers accept all works not exceeding 40,000 characters (1 standard unit of text length).

LUMEN POLONIAE is published twice a year. Articles and reviews may be sent to the address of the editorial office but please note that the closing dates for the materials to be sent are: April and September, respectively.

Authors of the texts are asked to send them signed together with their full name and the consent to use the material for publishing in the index periodical. The editors do not pay any fee. Also, we do not send back any texts which have not been ordered. We reserve the right to shorten the texts and propose appropriate cuts. The texts are requested to be sent in two typed copies including a floppy disc in DOC and RTF formats.

Any text accepted for printing has a final form and at the author's correction stage is not subject to any factual changes.

The information concerning the current address, the name and address of the employer, an academic degree, position held as well as main responsibilities is necessary and needs to be enclosed in the text.

We would also like to recommend an interlibrary interchange of *LUMEN POLONIAE*.

All the correspondence should be sent to:

Katedra Filozofii WSiFiZ w Warszawie

01-030 Warszawa ul. Pawia 55

Poland