

L U M E N
POLONIAE
Nr 2/2007

L U M E N
POLONIAE
Nr 2/2007

Warszawa 2007

Lumen Poloniae nr 2/2007

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,
Miroslaw 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

Ryszard Palacz.....	7
Jan Legowicz jako historyk filozofii	
Jan Legowicz (1909-1992) as a historian and scholar of philosophy	
Wojciech Słomski.....	31
Jan Legowicz – filozof i nauczyciel	
Jan Legowicz – Philosopher and Teacher	
Piotr Iwański.....	49
Profesor Jan Legowicz – filozof czy teolog?	
Professor Jan Legowicz – Philosopher or Theologian?	
Mariusz Ciszek.....	55
Jana Legowicza koncepcja filozofii wychowania	
Jan Legowicz’s concept of educational philosophy	
Stanisław R. Bryl, Ewa Szymańska.....	63
Jana Legowicza filozoficzny paradygmat <i>humano-istoty nauczyciela</i>	
Jan Legowicz’ philosophical paradigm of the humanistic nature of the teacher	
Stefan Konstańczak.....	79
Wątki aksjologiczne w filozofii Jana Legowicza	
Axiology threads in Jan Legowicz in philosophy	
Antonina Sebesta.....	87
Wokół rozważań Jana Legowicza na temat <u>honoru</u> i dumy	
Jan Legowicz's Deliberations on the Notions of Honour and Pride	
Ireneusz Światała.....	93
O dialogu w filozofii Jana Legowicza	
On the dialogue in the philosophy of Jan Legowicz	
Wiesław Sztumski.....	101
Od człowieka racjo-irracjonalnego do irracjo-racjonalnego	
From the ratio-irrational to the irratio-rational man	
Ignacy S. Fiut.....	115
Człowiek ponowoczesny	
The Postmodern Man	

Ryszard Palacz

Jan Legowicz jako historyk filozofii

Jan Legowicz (1909-1992) as a historian and scholar of philosophy

Biografia naukowa

Uzasadniony jest pogląd, że Jan Legowicz działał na wielu polach, jako nauczyciel akademicki, historyk filozofii, organizator, teoretyk pedagogiki oraz redaktor – wydawca czasopism naukowych. Już samo wyliczenie tych dziedzin musi budzić szacunek.

Dorobkowi Jana Legowicza poświęcono specjalne wydania czasopism naukowych¹. Jedyne kilka artykułów poświęcono Janowi Legowiczowi, jako historykowi filozofii. Przypomnę tylko, że Czesław Głombik wskazywał na jego realizm historyczny *przeciwny interpretacjom metafizycznym*². W tym ezopowym wyrażeniu, kryje się zapewne stwierdzenie, że uczonego nie był zwolennikiem tomistycznej metafizyki, a być może metafizyki w ogóle. Inni autorzy, jak Dionizy Tanalski, Jan Szmyd, Andrzej Nowicki, podkreślali wkład Legowicza do antropologii filozoficznej, pedagogiki i wskazywali na teoretyczne osiągnięcia w zakresie tzw. pedeutologii. W zakresie tych rozważań podkreślano także potrzebę tzw. współuczestnictwa pedagogicznego, co przełożone na język bardziej klarowny znaczy tyle, że nie tylko nauczyciel ma uczyć, ale i sam ma się uczyć. Stanisław Bijok jest autorem rozprawy doktorskiej, przedstawionej w 1999 r. na Uniwersytecie Śląskim, pt. Człowiek w twórczości filozoficznej Jana Legowicza. Pisana na kolanach, bo w stylu świeckiej hagiografii, zawiera pracowicie wykonaną rekonstrukcję poglądów Legowicza na ten temat, bez próby pogłębionej analizy i odnotowania chociażby słowa krytycznego w stosunku do referowanych koncepcji³.

¹ *Studia Filozoficzne* 4/1979; *Studia Filozoficzne* 7-8/1989, *Życie Szkoły Wyższej* 7/1989; *Przegląd Humanistyczny* 3/1988.

² C. Głombik, *Neoscholastyka polska w perspektywie „realitas historica”*, in: *Studia Filozoficzne* 10/1979, s. 1-196.

³ A przecież już wtedy istniały możliwości warsztatowe i źródłowe pozwalające na głębszą analizę tzw. antropologicznych poglądów Jana Legowicza. Istniały bowiem środki techniczne umożliwiające uzyskanie potrzebnych informacji z Archiwum Uniwersytetu we Fryburgu.

Zacznijmy od faktów typu biograficzno - bibliograficznego. Są one większości znane, ale ich przypomnienie hic et nunc pozwoli nam uświadomić sobie kontekst polityczny i społeczny lat, w których Jan Legowicz działał. A nauczał w latach burzliwych. Profesor Legowicz urodził się w 1909 r. zmarł natomiast w 1992 r. Po ukończeniu szkół we Lwowie podjął studia, jako zakonnik franciszkański we Fryburgu szwajcarskim na tamtejszym katolickim uniwersytecie, na którym obronił doktorat poświęcony poglądom społecznym Bonawentury pt. *Essai sur la philosophie sociale du Docteur Séraphique*. Tytuł pracy nawiązywał do starej tradycji zapoczątkowanej przez Franciszka Bacona i podjętej przez Francuzów. Znaczył tyle co Próba, i w tym zakresie miał Legowicz znakomite wzory stylu i zwięzłości. Praca ta nie straciła na swojej wartości, cytowana była chętnie przez badaczy ruchu franciszkańskiego, także przez Etienne Gilsona, który Bonawenturze poświęcił jedną ze swoich monografii. Uniwersytet we Fryburgu szwajcarskim był uczelnią pod kilkoma względami wyjątkową, także w tym znaczeniu, że chętnie studiowali w niej Polacy. Studiowali na niej m.in. abp, generał zakonu Marianów Jerzy Matulewicz (1871-1927), który w 1902 r. uzyskał doktorat z teologii dogmatycznej, kard. Franciszek Macharski, i bp K. Majdański, nieco wcześniej natomiast J. Woroniecki, OP, a także późniejszy generał jezuitów Włodzimierz Ledóchowski, SJ (1866-1942), którego historycy zakonni stawiają w rzędzie najwybitniejszych generałów tego zakonu obok Francisco Borgii i Claudiusa Aquavivy. Do tego grona trzeba zaliczyć także Piotra Chojnackiego (1897-1969). Dodajmy, że w latach powojennych rektorem tej uczelni był polski logik o. I. M. Bocheński, OP.J. Legowicz w czasie studiów i po nich utrzymywał

Pewne kontakty z nuncjatura w Monachium, którą kierował Eugenio Pacelli, przyszły papież Pius XII.

Jest zrozumiałe, że największy wpływ na to, co skrótkowo zwiemy obecnie poglądami filozoficznymi Legowicza, wywarli jego tamtejsi nauczyciele, a także organizacja i metody nauczania. Wpływ taki jest tym znaczniejszy, jeśli student pracuje i studiuje pod zorganizowaną opieką profesorów w konwiktzie zakonnym, gdzie praca jest usystematyzowana, a więc narzucona przez zwierzchność, a jej wyniki podlegają kontroli. W konwiktzie zakonnym przeznaczają się stałe godziny na pracę i modlitwę, zaś spis lektur obowiązkowych jest wyraźnie określony. Taka organizacja życia i pracy istniała w każdym zgromadzeniu zakonnym. Można sądzić, że wpływ profesorów tej uczelni fryburskiej na kształtowanie się postaw naukowych studentów zakonnych, ich światopoglądu, wyrabianie właściwych metod pracy, stosunku do świeckich, musiał być znaczny. O swojej nauce na Uniwersytecie Fryburskim Legowicz pisał: *Czytałem, więc i zarazem podpatrywałem moich profesorów. Słuchając ich wykładów, starałem się również śledzić ich układ rzeczowy i metodyczny, ich sposoby odwoływania się do źró-*

deł, ich sposoby wyrażania się i formy przekazu, ich zachowanie się w czasie mówienia. Podobnie starałem się postępować w czasie moich lektur. Każdą książkę i każdy artykuł czytałem... z uwagą, jak problemowo i tematycznie zostały napisane, w jakiej koncepcji i konwencji ujęte oraz co wraz z treścią też w formie wnoszą. Każda przeczytana książka, wzbogacając moją wiedzę, nie pozostawała obojętną i dla mojego warsztatu⁴. Ważne to wyznaczenie i cenna wskazówka dla wielu. Zapamiętajmy także, że studiował głównie historię filozofii i nauki pomocnicze historii, w tym także paleografię i dyscypliny pokrewne. Specjalizacja ta stanęła się podstawą jego działalności w strukturze Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, w którym organizował Zakład Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce. Zakładem tym kierował od 1956 do 1979 r., kiedy to w wyniku likwidacji tzw. dwuetatowości, Legowicz wybrał, jako tzw. pierwszy etat, etat profesorski na Uniwersytecie Warszawskim. I dodajmy, że w świetle uzyskanych w Szwajcarii specjalizacji, nie było przypadkiem, że właśnie Jan Legowicz został powołany przez władze zwierzchnie PAN w 1955 r. do realizacji tego zadania. Możemy jednak stwierdzić, że tym samym Jan Legowicz należał po 1947 r., po definitywnym opuszczeniu zakonu, do nielicznych świeckich nauczycieli akademickich w Polsce, którzy się w tej tematyce orientowali. Jest niewątpliwe, że Jan Legowicz wiedział doskonale, jaka sytuacja i władza w kraju się ukształtuje, czego można się po niej spodziewać. Nie pozostał jednak, jak to wielu uczyniło, za granicą. A przecież po doktoracie, obronionym *summa cum laude*, proponowano mu pracę w Instytucie Pedagogiki im. J. J. Rousseau w Genewie, ale – jak powiadał – nie zamierzał pracować z dala od kraju, postanowił doń powrócić. Wybuchła wojna i ona także wpłynęła na jego dalsze losy. Po krótkim okresie nauczycielskiej działalności w Chrzanowie, przeniósł się do Łodzi i podjął działalność na powstającym uniwersytecie wykładając historię filozofii. W 1953 r. przeniósł się do Warszawy, współdziałając w organizacji Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, któremu był wierny do ostatnich swoich dni. Droga, jaką przebył Legowicz od ukończenia studiów jest godna uznania także z tego powodu, że nie pozostał na emigracji i podjął pracę we własnym kraju, z własnymi studentami i ta decyzja musi budzić szacunek.

Wspomnę tu tylko o dwóch nauczycielach Legowicza: Pierwszy to Gallus Maria Manser, dominikanin, urodzony w 1866 r. i zmarły w 1950 r., profesor ontologii i historii filozofii na licznych uczelniach katolickich, w tym także na Uniwersytecie we Fryburgu w Szwajcarii wtedy właśnie, gdy studiował tam Jan Legowicz. We Fryburgu Manser obok profesury zajmował stanowisko vice prefekta Konwiktu Canisianum, w którym mieszkał Legowicz. Najbardziej znaną rozprawą tego historyka i metafizyka

⁴ Podaję za: D. Debińską-Siury, J. Legowicz, *Osoba i dzieło: Profesor Jan Legowicz - filozof i nauczyciel*, Materiały pokonferencyjne przygotowane pod red. Cz. Głombika, Katowice 2001, s. 18.

jest praca pt. *Das Wesen des Thomismus* (1932, 1949) oraz monografia pt. *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung* (1944). Dodać trzeba, że Manser był uczniem Diltheya i w badaniach historycznych, jako historyk filozofii, preferował jego metodologię historii filozofii, a taki przedmiot wykładał w czasie studiów Legowicza. Ten przedstawiciel historycznego nurtu filozofii życia uważał, że człowiek winien być ujmowany jako samodzielny byt formowany przez samo życie, ale także, jako twórca historii i kultury, staje się samodzielnym przedmiotem badań. Człowiek jest tedy istotą historyczną, która realizuje się przede wszystkim w kulturze i społeczeństwie. Osiągnięciem Diltheya było, jak wiadomo, uwypuklenie roli i znaczenia hermeneutyki.

Nie będzie, więc przesadą, jeśli powiem, że Profesor G.M. Manser, OP, historyk filozofii i prefekt Konwiktu, diltheyista, wywarł na Legowiczu – studencie uniwersytetu – wpływ głęboki, tym bardziej, że Legowicz często wspominał dorobek i imię G.M. Mansera. Tutaj trzeba dodać, jako komentarz, że Uniwersytet Fryburski nie cieszył się w tym czasie opinią uczelni awangardowej, a więc otwartej na nowe prądy, wśród licznych wówczas europejskich uczelni katolickich. Taką opinię miał, jak wiadomo, ośrodek Louvański, gdzie studiowali późniejsi profesorowie Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie. Uczelnia fryburska miała charakter konserwatywny, a jej nauczyciele traktowali dziedzictwo filozofii tomistycznej, jako spadek niezmienny, niepoddający się destrukcyjnym wpływom czasu. Innymi słowy, nauczyciele tego środowiska byli niechętnie nastawieni w stosunku do wszelkich nowości także na terenie tomizmu. Oczywiście jest, że występowali z krytyką innych ośrodków znajdujących się w Louvain czy Mediolanie (Università Sacre Coure).

Z tych uwag, można wyprowadzić wnioski, że Jan Legowicz, jako historyk filozofii otrzymał wykształcenie tradycyjne, konserwatywne i zachowawcze, natomiast w zakresie metodologii historii filozofii uzyskał dobrą orientację w dziedzictwie Diltheyowskim.

Drugim profesorem i nauczycielem Legowicza był genewski uczonec, przyjaciel Piageta, specjalizujący się w teorii nauczania i psychologii nauczania Edouard Claparède (1873-1940). Założył on wraz z P. Bovetem Instytut Nauk Pedagogicznych na Uniwersytecie w Genewie, był współtwórcą tzw. psychologii wychowawczej i eksperymentalnej pedagogiki, a także pedagogii. Na poglądy tego genewskiego i fryburskiego profesora wywarł wpływ pragmatyzm. Dążył do oparcia nauki o wychowaniu na podstawach psychologii eksperymentalnej, nawiązując zaś do Rousseau i Helwecjusza, głosił, że wychowanie należy oprzeć na wrodzonych potrzebach, uzdolnieniach i zainteresowaniach ucznia. Odnotujmy, że także Legowicz wysoko cenił pisma tych francuskich filozofów, bowiem przekłady ich pism, wraz z erudycyjnymi komentarzami i wstępami, wydał w Bibliotece Klasyków Filozofii wydawanej przez ówczesny PWN. Pisma Cla-

pèrede były tłumaczone w latach międzywojennych zeszłego stulecia na język polski i to także we Lwowie! Jest prawdopodobne, że Legowicz wyjeżdżając ze Lwowa znał już prace tego psychologa i dydaktyka. Jedną z ważniejszych prac tego genewskiego badacza pt. *Wychowanie funkcjonalne*, ukazała się drukiem we Lwowie w 1933 r. Bliższa Legowiczowi musiała być idea główna Claparède'a, który pisał, że *nauka o wychowaniu jest nauką o wyrabianiu charakteru*, a rozumiał przez to także i to, że obowiązkiem nauczyciela jest pobudzanie i umożliwianie *realizowania się* ucznia. Warto poświęcić nieco więcej uwagi temu uczoneму i jego osiągnięciom teoretycznym, gdyż wywarły one poważny wpływ na polską pedagogikę. Analiza porównawcza koncepcji Claparède'a i jego epigonów prowadzić może do interesujących poznawczo wniosków. Nie jest to jednak obecnie moim zadaniem. Pisano o tym już nie jeden raz, m.in. L. Chmaj i S. Wołoszyn. Ubolewać należy, że wątki powyższe nie zostały dostrzeżone w rocznicowych pracach naukowych poświęconych Legowiczowi⁵. Wydaje się jednak, że Legowicz odszedł od praktycznych wniosków Claparède'a dość daleko, gdyż jego własne rozprawy poświęcone teorii wychowania są faktycznie dość abstrakcyjne, są to, bowiem rozważania nie na ludzką miarę przykrojone, gdyż wyznaczały pewne kryteria nauczycielskie jednostkom wybitnym. Zgodzimy się zapewne z tym, że ta część rozważań teoretycznych Legowicza miała i ma niewielki wpływ na postawy ludzkie i na to, co nazwałbym praktyczną stroną działalności nauczyciela.

Chciałbym jednak wskazać na inny aspekt działalności Legowicza, który – moim zdaniem – wart jest odnotowania i przypomnienia. Każda z grona osób, które znały i współpracowały z Janem Legowiczem, wie doskonale, że własny warsztat naukowy miał znakomicie zorganizowany, podobnym rygorom podlegał dzień pracy, spotkania, egzaminy itd. Osoby te zapewne doskonale pamiętają, w jaki sposób Legowicz prowadził notatki w swoich czarnych zeszytach, rokrocznie zmienianych, w których zapisywane były podstawowe informacje, wyniki zebrań naukowych, ustalenia, a także wyniki egzaminów. Każdy mógł, nawet po latach, znaleźć w nich możliwość rekonstrukcji własnych osiągnięć. Jeśli wskazują na te fakty, to głównie z powodu praktycznego: wydajna praca naukowa jest niemożliwa bez naukowo zorganizowanego warsztatu naukowego i sprawnej samokontroli. Dodajmy, że wielostronnej. Warsztat ten nie miał charakteru tajemnego, wprost przeciwnie, jego współpracownicy i studenci, mogli ten warsztat, jego osobliwości, nie tylko poznać, ale także dostosować do własnych potrzeb i stosować we własnej pracy naukowej.

Podkreślam rolę spraw warsztatowych, gdyż wiem z własnej praktyki naukowej, jak dalece są one ważne. Jeśli dzisiaj o nich wspominam i wskazuje na postawę Jana Lego-

⁵ O osiągnięciach naukowych tego teoretyka pedagogiki w tym czasie świadczą wzmianki, jakie można znaleźć w *Encyklopedii Psychologii*, pod red. Włodzimierza Szewczuka, Warszawa 1998.

wicza, to dlatego także, że uważam jego postawę w tym zakresie za wzorową. Jest to zapewne dla wielu z jego studentów, uczniów i współpracowników sprawa oczywista, ale chyba nie dla wszystkich. Po latach pracy uważam, bowiem, że właściwa metoda pracy warsztatowej, jej organizacja i wyposażenie w podstawowe źródła i środki techniczne jest bardzo ważna w przyszłej pracy badawczej historyka filozofii. Fakty można znaleźć w tym lub w tamtym opracowaniu, historii, edycji źródeł itd., ale aby je znaleźć trzeba wiedzieć, jak szukać szybko i efektywnie. Trzeba wiedzieć, jak się samemu uczyć, bo przecież nasze wykształcenie nie skończyło się na dyplomie. Ten proces trwa nadal. U niektórych przynajmniej. A wszystko zależy od tej metody pracy własnej, jaką sobie sami narzuciliśmy w młodości. Oczywiście nie jest ona ta sama, co wtedy, ale niewątpliwie wspólne dla nas były jej początki: wskazówki, rady i pomoc Jana Legowicza. Należy do tego także doskonała znajomość języków antycznych i obcych, co jak wiemy, pozostaje pobożnym dla wielu badaczy życzeniem do dnia dzisiejszego. Gdy patrzę na tę część działań dydaktycznych Legowicza, to uświadamiam sobie, że podobny wpływ w początkowej fazie naszego wykształcenia, na wielu z nas, miał inny znakomity dydaktyk, erudyta w swojej dziedzinie, Andrzej Nowicki, który mnie także fascynował wielostronnym warsztatem naukowym.

Historia filozofii

Pierwszą poważniejszą pracę historyczną opublikował w 1961 r. pt. *Filozofia cesarstwa rzymskiego*. Jej miejsce w historii, charakter, znaczenie. Następna to *Zarys historii filozofii*, którego pierwsze wydanie ukazało się w 1964 r. Potem trzeba wymienić dwie pozycje wydane w PWN: *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973 oraz *Historia filozofii średniowiecznej Europy Zachodniej*, Warszawa 1980.

Do tego zestawu chciałbym dorzucić kilka rozpraw szczegółowych, których wartość badawcza jest, moim zdaniem, dość duża. Na uwadze mam rozprawy: *Zagadnienie rewizji metody w badaniach nad filozofią średniowieczną*, oraz *opracowania syntetyczne*, jak np. *Zagadnienie filozofii w umysłowości średniowiecznej*⁶, Już z tego zestawu publikacji historycznych widać, że pierwsza publikacja z tego zakresu wyszła drukiem, gdy jej Autor miał lat 52, a ostatnia, gdy liczył 71 lat. Można, więc sformułować taki wniosek, że wszystkie te prace, niezależnie od ich wartości naukowej, ukazały się w wieku Autora co najmniej dojrzałym i późnym. Obarczone są z tego powodu pewnymi brakami, nie tylko metodologicznymi, ale także formalnymi. Nie jest bowiem tajemnicą, że język naukowy Legowicza w przeciwieństwie do jego pisarstwa wcześniejszego,

⁶ Zob. *Historia filozofii średniowiecznej*, praca zbiorowa pod red. Jana Legowicza, Warszawa 1979. W pracy tej Legowicz zawarł dwa rozdziały, początkowy: pt. *Zagadnienie filozofii w umysłowości średniowiecznej* (s. 5-67) oraz końcowy pt. *Filozoficzna umysłowość średniowiecza w perspektywie historii* (s.527-537).

w ostatnich latach jego aktywności stawał się coraz bardziej ezoteryczny, bogaty w neologizmy, sztucznie archaizowany, natomiast liczne zdania poboczne, których język polski nie znosi, utrudniały jego recepcję. A właśnie ta strona formalna, niestety, zaważyła na odbiorze kilku ostatnich jego pozycji. Wystarczy przejrzeć ostatnią jego książkę pt. Człowiek istota ludzka, wydaną już po jego zgonie..

Historyk filozofii, podobnie jak każdy inny naukowiec, podlega różnym uwarunkowaniom. Głównym motywem przewodnim tych prac historycznych było poszukiwanie racjonalnej odpowiedzi na pytanie: „dlaczego omawiani autorzy mieli takie, a nie inne poglądy. Historyk próbuje na takie pytanie odpowiedzieć i czyni to poprzez rekonstrukcję epoki, dzieł i głównych idei filozoficznych badanych myślicieli. Znaczenia nabiera w tej sytuacji właściwa metoda hermeneutyczna tekstu i epoki. Oddajmy jednak głos J. Legowiczowi, który pisał: *metodologia materializmu historycznego żąda badań nad społeczno ideowymi, a nie tylko faktograficznymi źródłami poglądów i teorii filozoficznych, domaga się badania przyczyn starć sprzecznych albo przeciwstawnych sobie kierunków czy systemów w skali całokształtu poczynań ludzkich w danej epoce, chce dostrzegać zależność tych starć od materialnych i duchowych warunków ludzkiego życia*⁷. Ale nie jest to łatwe zadanie, widać to chociażby po efektach wysiłków wielu współczesnych cudzoziemskich historyków filozofii, których prace pojawiają się nader licznie w polskich przekładach. Dionizy Tanalski w związku z powyższym trafnie zauważa osobliwość takiej postawy pisząc: *Można, bowiem doskonale opanować pamięciowo czytany tekst lub słuchany wykład – to zależy od indywidualnych zdolności czytelnika i słuchacza, – lecz nie wiele z tego można rozumieć. A rozumieć, to nie tylko znać, lecz i wiedzieć, dlaczego, skąd, z jakiej przyczyny lub w jakim celu autor takie to a takie poglądy właśnie głosił. Oczywiście nigdy nie będziemy mieli całkowitej pewności, że trafiliśmy dobrze w intencje omawianego autora, lecz możemy założyć, że przyjęta przez nas odpowiedź jest jedną z możliwych, a może nawet tą najlepiej trafioną, która jednocześnie umożliwia zrozumieć i objaśnić omawiane poglądy*⁸. Można, więc powiedzieć za Schleglem, że odczytywanie tekstu ze względu na to, co mówi on o ludzkim życiu, jest kluczem do nowego ujęcia roli i zadań historii, która stając się historią konkretnego opiera się na metodzie zalecającej odczytywanie we wszystkim, co pozostawiła w spadku ludzkość, informacji o historycznych zmaganiach ludzkości o własny rozwój. Istota samej interpretacji hermeneutycznej polega, przeto na przenoszeniu, oczywiście eksperymentalnym, naszego życia w inne środowisko historyczne. Proces ten łączy się z przeżyciem pewnych zjawisk historycznych, które pod względem swej intensywności

⁷ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1991, s. 15.

⁸ D. Tanalski, J. Legowicz, *Doksografia, nauka, humanizm. Profesor Jan Legowicz – filozof i nauczyciel*, op. cit., s. 39-40.

może być inne od osoby przeżywającej, którą usiłujemy właśnie zrozumieć, a inne u nas samych. *Nie może być niczego w zewnętrznej manifestacji dowolnej jednostki, co nie istniałoby również w żywej jednostce, postrzegającej ową manifestację. U wszystkich ludzi, bowiem napotykamy te same funkcje i elementy współtworzące, różniące się jedynie między sobą ze względu na doniostłość.*

Dodajmy, że język wczesnych prac Legowicza był ścisły, bogaty i obrazowy, spełniał niewątpliwie swoje zadania dydaktyczne wobec studenta. Oto przykład. W Filozofii Cesarstwa Rzymskiego Autor pisał: *w Rzymie godzono się na uprawianie różnych filozofii, byleby tylko ideowo i politycznie użytecznych dla rzymskiego systemu rządzenia, czego zresztą dopilnowała prawniczo wyszkolona administracja. Oto, dlaczego, jak się zdaje, każdy niemal system i kierunek filozoficzny, jeśli mógł być wygodny, znajdował tam prawie równe uznanie*⁹.

Z faktów wyżej przypominanych, wyprowadzić można kilka wniosków ogólniejszych. Legowicz nie był badaczem historii filozofii sensu stricte, tzn. badaczem, który w oparciu o analityczny warsztat badawczy, wydane czy też znane teksty oryginalne, prowadzi badania i zbiera materiały do historii filozofii. Prace wymienione w pierwszej części, książkowe, porządnie referują pewien stan wiedzy, w przypadku Filozofii okresu cesarstwa rzymskiego, odnoszący się do lat bliskich I wojny światowej, w pozostałych monografiach do stanu wiedzy z połowy XX w. Nie zawsze jest to całkowicie wadą. Jest zrozumiałe, że historyk filozofii korzysta ze znanego i dostępnego zbioru faktów, które znajdują się do jego dyspozycji. Wszak dialogi Platona są znane doskonale, ale ułożenie w nowej mozaice faktów, ich nowe zestawienie, pomimo tego, że są one znane bywa często odkrywcze i twórcze. Na tym m.in. polega praca twórczego historyka filozofii, który tą drogą uzyskuje nową, inspirującą jakość.

Godne uwagi są także rozważania Jana Legowicza z zakresu metodologii normatywnej, które nie utraciły znaczenia. We Wstępie do Zarysu historii filozofii, bowiem analizuje rozróżnienie przedmiotu *danego* od przedmiotu *zadanego*¹⁰. Innymi słowy przedmiotem analizy historyka jest obiektywny przedmiot i także sam przedmiot filozofii i jej działy. Przedmiotem obiektywnym są tedy źródła, tzn. *rozpoznanie i zbadanie dzieła, zawierającego problematykę filozoficzną, dane materiałowe o życiu, działalności ich autorów oraz wszelkiego rodzaju dokumenty, pozwalające na poznanie warunków, w jakich powstawała i rozwijała się myśl filozoficzna*. Przedmiot subiektywny, czyli *zadany* w terminologii Legowicza, ma walory przedmiotu albo ujęcia autorskiego, zależy, bowiem całkowicie od historyka piszącego historię filozofii. Jan Legowicz w zwią-

⁹ J. Legowicz, *Filozofia okresu Cesarstwa rzymskiego. Jej miejsce w historii, charakter i znaczenie*, Warszawa 1962, s. 172.

¹⁰ J. Legowicz, *Problem sensu i metodologicznego autentyczności badań nad filozofią średniowieczną*, in: *Studia Filozoficzne* 1981, s. 63-71.

ku z tym wskazuje, że mając źródła i materiały, nie można przystępować do ich badania bez uprzytomnienia sobie i postawienia czy zadania sobie problematyki, która pragnie się przeanalizować, ustalenie określonego porządku tej analizy, wyboru danych faktycznych i zdecydowania się na stosowanie przyjętej przez siebie metody wtedy dodaje Legowicz należy 1) poznać aparaturę pojęciową danego filozofa, 2) dostrzec właściwą dla niego problematykę, 3) zbudować całościową strukturę, 4) uwzględnić szeroko rozumiany kontekst warunkujący pojawienie się danego poglądu¹¹

W swoich rozprawach wypowiadał się także na temat badań nad filozofią wieków średnich, wskazywał, że dawna historiografia niezbyt ochoczo podejmowała badania nad filozofią myślicieli, którzy należeli do innych nurtów niż chrześcijańskie. Na uwadze miał prądy heterodoksalne, których znajomość była warunkiem pełnej oceny filozofii tych stuleci. Nie wyrażał zgody na redukcję filozofii tych wieków do filozofii chrześcijańskiej, chociaż doceniał jej osiągnięcia, bo przecież uprawiano wtedy, w tych wiekach, także filozofię żydowską i filozofię arabską, które trudno uznać za koncepcje chrześcijańskie. Innymi słowy, odrzucał pogląd E. Gilsona i Ph. Boehnera, a także ich popularyzatorów polskich, którzy w filozofii chrześcijańskiej widzieli istotę osiągnięć tych licznych stuleci. Postawy heterodoksalne rozwijały się, bowiem nie tylko obok uprawianej filozofii chrześcijańskiej, ale także w jej obrębie. Wilhelm Ockham był niewątpliwie wiernym chrześcijaninem, ale pod opuszczeniu Oksfordu i Awinionu w 1326 r. zwalczał nieustannie *kościół awinioński* za jego odejście od prawdy Ewangelii zaś swoimi pismami filozoficznymi zadał filozofii scholastycznej XIII w. najsilniejszy cios, przygotowując i przyspieszając swoją krytyką jej rozkład, a tym samym nadejście czasów nowożytnych.

Ale w realizacji tych postulatów jawią się także pewne zagrożenia. Wiemy, bowiem, że wraz z postępem badań naukowych, z nowymi seriami wydań krytycznych tekstów filozoficznych zarówno antycznych, jak i pochodzących z wieków średnich, jakie ukazały się drukiem w ostatnich trzydziestu latach, liczne Historie filozofii muszą być poddane rewizji. Po odkryciach papirusów w Dervenii zawierających nowe materiały odnoszące się do pitagoreizmu musi ulec ocena tej szkoły i jej epigonów, podobnie jak przed laty odkrycia Wincentego Lutosławskiego zmieniły całkowicie poglądy na chronologię dialogów Platona, co jak wiadomo, ma istotne znaczenie dla rekonstrukcji filozofii tego wielkiego myśliciela. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku wielu postaci średniowiecza europejskiego. Kilkanaście pism, dawniej uznawanych za autentyczne dzisiaj uznawane jest za dzieło innych autorów. Istnieją poważne wątpliwości, co do autentyczności pism teologicznych Boecjusza, które pod jego nazwiskiem pojawiły się

¹¹ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, dz. cyt. s. 10.

w scriptoriach klasztornych cztery wieki po jego kaźni. Trudno zawarte w nich nauki pogodzić ze stoickim *De Consolatione*. Podobna sytuacja jest w przypadku twórczości Wilhelma Ockhama, Dunsza Szkota, Henryka z Gandawy, a także arabskiego Awerroesa, niektóre ich dzieła zostały przypisane obecnie innym autorom. Kosztowne, bo niskonakładowe, wydania krytyczne tych tekstów wnoszą wiele nowego materiału do dziejów filozofii wieków średnich i jest zrozumiałe, że opracowania tej epoki muszą ulec zmianie. Podobny argument można skierować przeciwko wielokrotnie wydawanej w ostatnich latach Historii filozofii Władysława Tatarkiewicza, która jest – w warstwie analityczno-informacyjnej – dziełem już przestarzałym. Trzytomowa Historia filozofii jest wydawana tak, jakby od jej pierwszego wydania, które miało miejsce w 1931 r., nic się nie zmieniło w stanie wiedzy historycznej filozofii. Po prostu wydawnictwo PWN, dawniej państwowe, teraz prywatne i akcyjne, widocznie uznało, że w innych dyscyplinach wiedzy istnieje postęp i zmiana, ale nie ma takiego zjawiska w badaniach prowadzonych w zakresie historii filozofii europejskiej. Łatwo można odczytać intencje takiej polityki wydawniczej, są one łatwo czytelne, chodzi przecież tylko o zysk, wydając dzieło Władysława Tatarkiewicza, świetne pod względem stylistycznym, PWN, jako instytucja prywatna obecnie, nie jest zapewne zobowiązana do wypłacania honorarium.

Argument ten wydaje się być zrozumiały, bo takie druki dają najlepszy dochód. A dla wydawnictwa dochód jest przecież najważniejszy. Podręcznik historii filozofii żyje jednak najwyżej jedno pokolenie, po 20-25 latach nie ma już racjonalnych przesłanek na jego ponowne wydanie, z uwagi chociażby na olbrzymie postępy, jakie w tym okresie poczyniono w badaniach nad dziejami filozofii europejskiej. Ponowne wydanie byłoby możliwe, gdyby autor podobnej pozycji wprowadził odpowiednie uzupełnienia, ale z pewnych powodów dotyczy to tylko autorów jeszcze żyjących. Ale nie o to tu chodzi. Prace, o których piszemy, już wtedy, gdy były wydawane drukiem, były obarczone wadami niedoinformowania i braku bardziej dogłębnej znajomości wyników powojennych. Inna sprawa, to pytanie czy taka historia może być współcześnie dziełem jednego badacza. Nasi zachodni sąsiedzi przystąpili do nowego wydania Friedricha Ueberwega, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, które w reedycji z 1958 r. ukazało się w pięciu tomach. Obecnie realizowane liczyć ma piętnaście tomów, a filozofii Platona poświęcono dwa grube tomy! Ma to być dzieło poważnej grupy uczonych. Na tym tle wysiłek Jana Legowicza jest godny uznania, jako owoc niezwyklej pracowitości.

Zgodzić się trzeba jednak z wnioskiem, że wspomniane pozycje podręcznikowe nie uwzględniały zbyt wielu nowych badań z powodów *obiektywnych*, brak było, bowiem podstawowych publikacji nawet w zakresie syntezy poszczególnych okresów. Zresztą taki zarzut można zastosować w stosunku do Historii Filozofii Tatarkiewicza, wielo-

krotnie wydawanej, która referuje stan wiedzy z lat dwudziestych zeszłego stulecia. Znanie są trudności po ostatniej wojnie w dostępie do nowszej literatury, biblioteki naukowej mogły przyjmować jedynie zweryfikowane przez cenzurę dary książkowe, a pozycje, co należy przypomnieć, krytyczne wobec marksizmu, były likwidowane przez myszy na Mysiej. Innymi słowy: liczne obowiązki Jana Legowicza praktycznie uniemożliwiały wykorzystanie szerszych źródeł i częściowo dostępnych w jego latach informacji naukowych. Braki formalne tych prac, trzeba oceniać uwzględniając uwarunkowania społeczne i ideologiczne tych lat, a także uwarunkowania osobowościowe ich Autora. Spełniły one jednak swoje zadania, jako podręczniki akademickie dając w miarę uporządkowane streszczenie stanu wiedzy sprzed II wojny światowej, i w ujęciu metodologicznym, które bliżej omówimy w następnej części tego artykułu. Wszystkie drukowane prace historyczne wraz z Zarysem autorstwa Jana Legowicza, zawierają, od strony doksograficznej zestaw poprawnych informacji zgodnych z ówczesnymi możliwościami dostępu do źródeł i wyników badań. Opracowania podręcznikowe dawały wyobrażenie dziejów filozofii, które, niestety, zostały utopione w sosie ówczesnej panującej metodologii nie tyle marksistowskiej, ale marksizującej, Legowicz po prostu marksizmu i jego metodologii nie znał. A przecież drukował w latach przedwojennych artykuły na temat tej ideologii i filozofii w pismach wydawanych przez zakon franciszkański, ale pisał je w tym czasie w nieco innym duchu i celu. Na pewno nie znał Ideologii Niemieckiej Karola Marksa, w której znajduje się wiele rozważań metodologicznych. Stąd wiele niepotrzebnych uproszczeń w stosowaniu tej metodologii. Brakiem istotnym tych prac było także, że nie informowały czytelnika i studenta o nowych prądach filozoficznych i metodologicznych w XX w., a jeśli temat taki podejmowały, to informacje były zdawkowe i niepełne. Z lektury końcowych rozdziałów Zarysu, czytelnik dowiadywał się, że istnieje tylko jedna filozofia rzeczywiście naukowa i dialektyczna zarazem, podobna do Filozofii wieczystej ks. Kwiatkowskiego, ale zajmująca w stosunku do niej stanowisko antytetyczne. Wszak rozdział jej poświęcony wieńczył całe dzieło.

Jan Legowicz, jako metodolog był diltheyista. Marksizm, na który się niekiedy powoływał, nie odgrywał w tym ujęciu żadnej racjonalnej roli, gdyż, powtórzmy, faktycznie Legowicz marksizmu nie znał. Przyjął, że historia filozofii jest dyscypliną światopoglądową, której celem jest badanie poglądów na świat rzeczy, ale rozumiany szeroko jako świat łączący człowieka, jego działanie, kulturę i cywilizację. Była to koncepcja Diltheyowska, który już wcześniej odmawiał metafizyce wszelkiej wartości. Diltheyowskie rozumienie dążyło do stworzenia całościowego obrazu świata i taki program badawczy Legowicz niewątpliwie podzielał. Aby nie być gołosłownym warto przypomnieć jej główne myśli. Dilthey uważał, że życie jawi się nam, jako ciągły wysiłek

poznawczy, którego celem byłoby pełne rozumienie nigdy jednak nieosiągalne, zaś rejestrowane w historii filozofii różnorodne systemy filozoficzne są jedynie dowodem tych nieukończonych wysiłków.

Poszukiwania te nie są bynajmniej ograniczone do samej filozofii, również światopoglądy religijne i poezja tworzą wraz z filozofią jedną całość, bowiem przejawia się w nich to, co wspólne także dla filozofii, a mianowicie pytania, które człowiek formułuje od czasów najdawniejszych aż po dzień dzisiejszy. Między poetyckim i religijnym a filozoficznym obrazem świata, zdaniem Diltheya, istnieje ścisły związek i dlatego klucz do poznania postaw ludzkich nie znajduje się, jego zdaniem, w uprawianiu tradycyjnej filozofii czy historii filozofii, lecz w nowej filozofii, która jest także nauką o duchu. Rozważmy przykład stosunku poezji do filozofii. Dzieje literatury wskazują, na wiele przykładów poetów, którzy swoją prawdę o świecie głosili jakby wbrew oficjalnym systemom filozoficznym. Można powiedzieć, że udziałem była ich własna prawda o życiu *interpretowali, bowiem życie z pomocą życia*. Impulsy wyrażane przez poetów mają jednak i głębsze znaczenie, głoszone na przekór istniejącym systemom, głoszą nowe prawdy będące już zapowiedzią nowej epoki rozwoju myśli. Poeta, więc, dzięki swojej intuicji dokonuje postępu historycznego, rozpoczyna, więc dzieło, które kończy systematyk-filozof. Działa, więc siłą rzeczy na krawędzi epok, między uznanym a tym, co jest nieznanne. Swoją intuicją powołuje do istnienia epokę, która w przeciwieństwie do tej, w jakiej istnieje, jest jego epoką i chociaż jego własna intuicja jest protestem wobec epoki i czasu, w którym działa, to nie może powiedzieć, jakoby był od nich całkowicie wolny. Jednakże filozofia danej epoki wiąże się podobnymi więzami, tak jak z poezją, także ze współczesną literaturą i pojęciami religijnymi, te ostatnie stanowią bowiem uogólnienia własnego doświadczenia religijnego. Między doświadczeniem religijnym a odczuciem związanym z poezją istnieje swoista więź, zachodzą, bowiem w sferze ducha – jest to przecież obcowanie z tym, co niewidzialne, zakorzenione, w ujmowaniu przez człowieka niezależności swojej woli od całej natury fizycznej¹². Podobnie jak poezja, tak i doświadczenie religijne może, zdaniem Diltheya, przygotować drogę nowej epoce, a więc także nowej filozofii. Jednakże doświadczenie religijne ma odrębne aspiracje, które prowadzą je do rozszerzenia własnego wpływu jednostkowego na szerszą akceptację. Dążenie to prowadzi do konfliktu z filozofią, doświadczenie religijne w imieniu źródła życia, filozofia zaś w imieniu logiki i rozumu pretenduje do przemawiania w imieniu ludzkości o rzeczach ważnych. Geneza tych konfliktów między filozofią a doświadczeniem religijnym zdeterminowała całą tradycję. Z tego, że konflikt ten trwał w przeszłości, nie wynika bynajmniej, że musi on nadal trwać w przy-

¹² W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, Gesammelte Schriften, 1900, t.V, s. 331.

szości. Bowiem z chwilą, gdy uświadomimy sobie, że wszelkie doświadczenie religijne jak i każda filozofia, podobnie jak poezja i sztuka, wyrażają jednego ducha ludzkiego, przed nową nauką pojawia się wizja zespolenia tych wszystkich dziedzin w jedną harmonijną naukę zdolną do zrozumienia każdego rodzaju działania ducha w sposób teleologiczny. Należy, więc nie tylko wyjść poza darwinowską koncepcję życia i pozytywistyczny model nauki, ale przede wszystkim połączyć te sposoby patrzenia w jedną całość. Jak widzimy, życie ducha jest życiem społecznym i historycznym, polega, bowiem na wspólnym oddziaływaniu jednostek na siebie we wspólnym i nieustannym procesie rozwoju. Wynika z tego wniosek, że jedynie wtedy można poznać ducha, jeśli rozumiemy go w uwikłaniu danej epoki, którą natomiast rozumiemy tym głębiej, im częściej dostrzegamy w niej pewien moment w tradycji poszukiwania wspólnego celu. Pogląd taki mógł niewątpliwie prowadzić do relatywizmu historycznego, który Dilthey jednak zwalczał. Potępiając relatywizm i przyjmując swoistą postać historyzmu Dilthey jednocześnie pragnął dowieść, że sama ciągłość historycznego wysiłku społeczności ludzkiej, zmierzającej do realizacji samej siebie w poezji, sztuce, filozofii i religii, musi świadczyć o istnieniu jednej prawdy, która przewodzi tym wysiłkom, jako wspólny cel. Istnieje, bowiem, wedle Diltheya, jedna rzeczywistość przyrodnicza, a także jedna natura ludzka, przyroda zaś przez swoją jedność tworzy wspólny kontekst całej historii. Ta prawda, która jest jedynie pewna, nie przebywa w jakimś oderwanym absolucie ani w platońskich ideach. Jest częścią immanentną każdej jednostki w tym sensie, że przejawia się w rozwoju każdej jednostki powiązanej społecznie, w ewolucji historycznej prowadzącej od jednej epoki do następnej. Prawda ta stanowi cel poszukiwań nauki o duchu, ale aby ją znaleźć, musi ona ustalić wpierw – metodą psychologiczną ustalania i wykrywania w konkretnych aktach konkretnych jednostek – to, co jest wspólne wszystkim ludziom, to, co ostatecznie nadaje jedność ich dążeniu do zadowolenia. Osiągnięcia integracji nauk humanistycznych, mimo że to już Dilthey odrzucił możliwość sformułowania jednolitej teorii, stanowiły dla filozofa jeden z istotnych problemów naukowych. Był przekonany, że filozofia dziejów jest niemożliwa, gdyż nie istnieje jedna zasada kształtująca ludzkość i jej dzieje. Negacja historii musiała pociągnąć za sobą odrzucenie również generalizujących wyników socjologii, dziedzinom tym przeciwstawiono humanistyczne nauki szczegółowe, które zajmują się poszczególnymi działaniami ludzkiej działalności w sferze duchowej. *Jedyną możliwą drogą badania historycznego związku jest rozbitcie go – na poszczególne powiązania i badanie ich w konkretnych teoriach o systemach kultury i organizacji społecznej.* Nie uważał jednak, że nauki humanistyczne tworzą zespół nieuporządkowanych dyscyplin, podporządkował je podziałowi w dwóch typach: nauk o systemach kultury i nauk o organizacji społecznej. Pierwsze nauki miały opisywać formy różnorodnie ludzkiej aktywności kulturalnej i jej

ekspresji. Do tego działu zaliczał takie nauki jak gramatykę, retorykę, logikę. Nauki drugiego typu zajmują się badaniem organizacji społecznych, a więc ludzkimi powiązaniem, dzięki którym jednostka żyje i działa w układach społecznych. Rdzeniem tego działu są dyscypliny takie jak: nauka o prawie i państwie, pedagogika, etyka, ekonomia. Zważmy jednak, że wszystkie te dyscypliny powinny, zdaniem Diltheya, badać nie tylko fakty jednostkowe, ale także dążyć do wykrycia określonych prawidłowości, typowych dla poszczególnych dziedzin ludzkiej aktywności. Integracja jednak tych nauk była możliwa na podstawie tzw. psychologii analitycznej, którą Dilthey zwie także antropologią. Jej głównym zadaniem miało być badanie trwałych związków jednostki ze światem i społeczeństwem oraz badanie ich prawidłowości. Gdyby przeprowadzono dogłębną analizę metodologii stosowanej i wykorzystanej przez Jana Legowicza, okazałoby się, że wiele idei łączy go z Diltheyem a jego próby używania terminologii marksistowskiej były trybutem płaconym w epoce panującej ideologii.

Zarys historii filozofii miał być jednotomową historią filozofii zachodnioeuropejskiej. Była to pozycja poważna, wielokrotnie wydawana. Jej wartość była niewątpliwie wzmocniona bibliografią przedmiotu, która jednak została przygotowana w formie wybiórczej. Pod względem metodologicznym Zarys miał być przykładem niejako szkolnym zastosowania metody materializmu historycznego do badań historyczno-filozoficznych. Jak już wspomniałem, Jan Legowicz marksizm znał zapewne wyłącznie z opracowań? Najlepszym z nich w tym czasie były Pogadanki ekonomiczno-filozoficzne i Wstęp do marksizmu Adama Schaffa. Jako badacz wychowany i wykształcony, jak wiadomo, w innym stylu myślenia, w odmiennej nieco technice, co przejawiało się często w słownictwie stosowanym w Zarysie, jego sposoby wykorzystania podstawowych zasad metodologicznych materializmu historycznego można było już wtedy, w 1964 r. uznać za wadliwe. Niektórym czytelnikom zapewne znane jest wystąpienie Andrieja Żdanowa z 1947 r., który w toku dyskusji nad Historią filozofii przygotowaną pod kierunkiem G. F. Aleksandrowa, którą wydano rok wcześniej. L. Kołakowski, którego zdanie jako wybitnego znawcy tego okresu chcemy przytoczyć, pisze: *Jako rozprawa historyczna był to tekst lichey, wiadomości w niej zawarte były na poziomie popularnym i zresztą zaopatrzone we wszystkie wyjaśnienia dotyczące „klasowej treści” omawianych doktryn. Niezadowolone partie wzbudził jednak sam fakt, że wydano osobny wykład filozofii zachodniej (tylko do 1848 r.) gdzie wobec tego nie było miejsca na ukazanie niezmierniej wyższości filozofii rosyjskiej.... Aleksandrow, jak się okazało, objawił w swoim podręczniku brak partyjności; nie pokazał, że marksizm stanowi „jakościowy przełom” w dziejach filozofii*¹³. Na temat historii filozofii i metod jej

¹³ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie - rozwój - rozkład*, Londyn 1988, s 889.

przedstawienia ideolog ten wypowiedział się mniej więcej tak, że historia filozofia powinna być historią walki materializmu z idealizmem, zwycięstwa materializmu i powinna ukazywać marksizm, leninizm i stalinizm, jako najwyższe uogólnienie dziejów filozofii. Była to teza ideologiczna, natomiast zalecenia, jakie wynikały z tej wskazówki, były jednoznacznie odczytane i stosowane w praktyce badawczej przez całe pokolenie badaczy. A więc walka materializmu z idealizmem była przedmiotem wnikliwej analizy przypominającej walkę zbrojną prowadzoną wojskowymi metodami i miała ona ujawniać nie tylko błędy zwalczanych orientacji, ale przede wszystkim przekonywać czytelnika do akceptacji marksizmu, jako całości. Przykładem tego wojskowego stylu stosowanego w analizach są chociażby prace z tego okresu Bronisława Baczki. Aby być ścisłym trzeba dodać, że nie chodziło w tym przypadku o autentyczną filozofię Karola Marksa, ale o koncepcje jego epigonów, głównie jednak J. W. Stalina. Aktywność na tym polu nie była bynajmniej owocem *ukąszenia heglizmem*, pomyłek w wyborach, ale wynikała z jednoznacznego opowiedzenia się za taką wizją filozofii i systemem politycznym.

Tym tropem szli przecież wtedy ówcześni nauczyciele filozofii marksistowskiej, Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Marek Fritzhand, Tadeusz Kroński, Zygmunt Bauman, Andrzej Nowicki i inni. Jan Legowicz był, więc w dobrym towarzystwie. Jestem jednak przekonany, że w 1964 r. teza ta, jaką sformułował w 1947 r. Andriej Żdanow, szczególnie w Polsce, nie miała już wielkiej racji bytu. Innymi słowy, nie było żadnych instytucjonalnych podstaw dla utrzymania wniosków z niej wynikających, *ex cathedra* niejako, w badaniach nad dziejami filozofii. Ale dokonajmy teraz pewnego ćwiczenia umysłowego. Zastanówmy się nad tym, jakie konsekwencje wynikałyby z niej dla warsztatu historyka filozofii? Otóż z tezy tej wynikałby wniosek taki, że tzw. Marksizm- leninizm powinien kończyć dzieje filozofii, czysty logos filozofii winien się personifikować jedynie w marksizmie. Otóż łatwo zauważyć, że taki wzorzec metodologii pseudo-marksistowskiej w praktyce został zrealizowany także przez Jana Legowicza w jego *Zarysie* w postaci ostatniego rozdziału, który nosi tytuł: *Materializm dialektyczny* (s. 527-558, szóstego wydania z 1991 r.). *Zarys* jest bowiem oparty na układzie chronologicznym. A układ taki narzuca pewne postępowanie w omawianiu zagadnień lub okresów, daje okazję dla ujawnienia określonej dialektyki dziejów filozofii. Jest zrozumiałe, że taki układ wewnętrzny podręcznika ma wiele zalet. Warunkiem jego dobrej realizacji jest jednak zachowanie chronologii. Tymczasem chronologia wykładu w *Zarysie* jest zachowana do mniej więcej połowy XIX w. Wszystkie prądy i filozofowie XX-wieczni natomiast pojawiają się przed marksizmem XIX w. i późniejszym. W ten sposób mechaniczne stosowanie wskazówek Żdanowa w tej pracy zaważyło na metodologicznej koncepcji *Zarysu* i jego realizacji. Oczywiście autor zyskał zgodność

swojej rekonstrukcji z wizją ideologiczną, ale nie miała ona żadnego powiązania z faktycznym stanem rzeczy. Zarys był przedmiotem dyskusji w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej PAN. Dyskusja, – w której poruszono także ten defekt metodologiczny – nie dała żadnych pozytywnych wyników. Można jedynie ubolewać, gdyż przy większym wysiłku i, dodajmy także, naukowej odwadze, mogła powstać znakomita Historia filozofii. Zarys, jak widać, ma mankamenty. Dotyczą one nie tylko strony faktograficznej, które można było wyeliminować, czego nie zrobiono zresztą, ale ma także braki metodologiczne. Jest to o tyle dziwne, że wieloletni współpracownik Zakładu, Stefan Świeżawski, opublikował wielki tom pt. Zagadnienie historii filozofii (Warszawa 1966) liczący prawie 900 stron. Trudno znaleźć jednak jakikolwiek dowód, że Jan Legowicz pracę tę czytał. Nie zamierzam tutaj bronić dzieła Świeżawskiego. Broni się ono samo. Jest to najpoważniejsza rozprawa, jaka ukazała się w Polsce po drugiej wojnie światowej z interesującego nas zakresu.

Wedle Legowicza, głównym zadaniem stojącym przed filozofią jest *pogłębienie i wyjaśnienie zagadnień dotyczących powiązań filozofii z naukami historycznymi, a zwłaszcza z tą nauką, która bada dzieje filozofii* (s. 8). Ubolewać możemy, że Legowicz nie podjął dyskusji z tezami Świeżawskiego, a także innych autorów. A przecież o pisaniu historii filozofii pisał Władysław Tatarkiewicz, O przedmiocie historii filozofii drukował Roman Ingarden, a na koniec także cytowany wyżej Stefan Świeżawski. Nie wykorzystanie zawartych w rozprawach tych autorów przemyśleń, nie podjęcie sporu naukowego z ich stanowiskiem metodologicznym jest trudne do wyjaśnienia. W zakresie metodologicznym Zarys nie zadowala..

Nieco inny charakter mają prace szczegółowe, a wśród nich praca pt. Zagadnienie rewizji metody w badaniach nad filozofią średniowieczną¹⁴. Nie straciły one na swojej wartości, a wprost przeciwnie, świadczą o tym, że Legowicz był umysłem twórczym, mimo braku dostępu do nowej literatury, dochodził, bowiem do podobnych wniosków, co szkoła kulturowa we Francji z Le Goffem na czele¹⁵.

¹⁴ Zagadnienie rewizji metody w badaniach nad filozofią średniowieczną, in: *Studia filozoficzne* 3(12)/1959, s. 113 i nn.

¹⁵ Na ten temat warto sięgnąć do pracy S. Świeżawskiego, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, jak się zdaje, przeciwnika szkoły Annales, gdyż w tym olbrzymim dziele nie znalazło się miejsce dla Le Goffa i jego szkoły.

Correctoria Corruptorii

Na koniec kilka uwag o manipulacjach, których przedmiotem jest biografia naukowa Jana Legowicza. O pewnych niedomówieniach związanych z jego działalnością w Komitecie Redakcyjnym Biblioteki Klasyków Filozofii pisał już Bronisław Burlikowski, który wskazał na zafałszowania pojawiające się w tekście wspomnieniowym D. Dembińskiej - Siury¹⁶.

Zmuszony jestem jednak wypowiedzieć się na temat artykułu Ryszarda Sitka pt. Dwie tradycje opublikowanego w Księdze pamiątkowej ofiarowanej prof. Bronisławowi Bulikowskiemu¹⁷. Autor tego artykułu zestawia dwie biografie: Adama Schaffa i Stefana Świeżawskiego. Nie chodzi mi tu o to, że sama koncepcja zestawienia dwóch biografii, wzorująca się na Plutarchu, jak to podkreśla dumnie erudyta Sitek, jest tu naukowo bezpłodna, ale o to, że autor, przemycia informacje fałszywe i niesprawdzone. Chodzi o powstanie Zakładu Historii Filozofii Średniowiecznej w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. W artykule tym czytamy, że Zakład ten był kierowany wspólnie przez Stefana Świeżawskiego i Jana Legowicza. Zawarta jest tam także sugestia, że to Stefan Świeżawski organizował ten Zakład, jako pracownik etatowy Instytutu. Na tej samej stronie (s. 133) czytamy opinię Adama Schaffa, który powołanie tego Zakładu zalicza do jednych z niewielu własnych sukcesów organizacyjnych. Niewątpliwie miał do tego prawo, jego zasługi w powstaniu tego zakładu nie podlegają wątpliwościom. Oczywiście jest, że Adam Schaff nie wspomina, po 1989 r., słowem o roli Jana Legowicza w tworzeniu i organizacji tego Zakładu. Był przecież zainteresowany w uzyskaniu dobrej opinii ze strony środowisk, które po 1989 r. stały się opiniotwórcze. Schaff jako ideolog nie wiedział bowiem, jakie będą rozliczenia polityczne. Stąd zapewne owe zapomnienia dawnego dyrektora Instytutu w stosunku do J. Legowicza, który nawet w formie przywołania nazwiska, okazywał się zgoła niepotrzebny. Był to także początek formowania tzw. nowej polityki historycznej, której istota polega m.in. na przemilczaniu niewygodnych faktów. Zamilczał tedy o rzeczywistej roli Jana Legowicza. Podobna opinia pojawia się w artykule Przemysława Guta wydanym w opracowaniu Polska Filozofia Powojenna, pod redakcją Witolda Mackiewicza¹⁸. Autor biogramu omawiającego twórczość i biografię naukową Świeżawskiego, Przemysław Gut, pisze następująco: *dzięki usilnym staraniom Świeżawskiego, ośrodek ten* [czyli Zakład Badań nad Rękopisami Średniowiecznymi i Historią Filozofii Średniowiecza – przyp. R. P.]

¹⁶ B. Burlikowski, *Filozofia nauczania i wychowania Jana Legowicza*, w: *Profesor Jan Legowicz- filozof i nauczyciel*, op. cit., s. 63-67.

¹⁷ *Zrozumieć świat i człowieka. Księga pamiątkowa ofiarowana prof. Bronisławowi Burlikowskiemu*, Kielce 2002, s. 115-133.

¹⁸ P. Gut, *Stefan Świeżawski*, w: *Polska filozofia powojenna*, t. II, Warszawa 2001, s. 296.

powołano przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, a dalej czytamy: *Od 1957 roku do 1963 Swieżawski – wraz z Janem Legowiczem – kierował pracami tego Zakładu. A więc mamy usilne starania i współkierownictwo. Źródłem jednak tych informacji są – jak się wydaje – wypowiedzi samego zainteresowanego, tzn. Stefana Swieżawskiego, który po śmierci Jana Legowicza i przemianach rozpoczętych w 1989 r., wyraźnie i jednoznacznie począł podkreślać swoją główną rolę, jako organizatora tego Zakładu naukowego, działającego w kierowanym przez prof. Adama Schaffa Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. A jakie są fakty?*

Zakład został powołany w 1955 r. na podstawie decyzji politycznej, która zapadła poza PAN. Opiekę na Instytucie Filozofii i Socjologii PAN sprawował ówczesny wiceminister Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Nachum Alster, który w imieniu M. Bermiana, ówczesnego członka Biura Politycznego PZPR, wyraził zgodę na jego powołanie, zaś prof. Adam Schaff, wtedy i później członek KC PZPR, a także dyrektor Instytutu, decyzję tę wprowadzał w życie. Na tym poziomie decyzyjnym niewątpliwą zasługą Adama Schaffa było, że dostrzegł potrzebę takich badań, decyzję taką uzyskał i zaproponował prof. Janowi Legowiczowi, którego poznał w Łodzi, w czasie, gdy spotkali się na tamtejszym Uniwersytecie, etat w Instytucie w Warszawie.

Podsumujmy: zasługą niewątpliwą Adama Schaffa wtedy było, że uzyskał od władz partyjnych zgodę na organizację takich badań, a od władz PAN odpowiednie fundusze. Dodam, że były to fundusze poważne.

Stefan Świeżawski w tym czasie, tj. w 1955 r., był docentem, gdyż tytuł profesora nadzwyczajnego otrzymał dopiero w grudniu 1956 r. W październiku 1955 r. Schaff, jako dyrektor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN zwrócił się listownie do S. Swieżawskiego z propozycją współpracy w napisaniu rozdziału o polskiej scholastyce w przygotowywanym podręczniku Historii filozofii polskiej¹⁹. Pracował na etacie w Katolickim Uniwersytecie w Lublinie i był autorem jednej ważnej książki pt. *Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, wydanej w Lublinie w 1948 r. i kilkunastu artykułów.

Muszę w tym miejscu wyraźnie stwierdzić, że nie wiedziałem o tym, że Stefan Swieżawski wszczynał jakiegokolwiek *usilne starania* i *współkierował* Zakładem. A dodam, że pracowałem w tym Zakładzie ponad trzydzieści lat. Stefan Swieżawski nie był kierownikiem ani współkierownikiem Zakładu, był jednym z prawie trzydziestu współpracowników opłacanych przez PAN na podstawie tzw. prac zleconych, odnawianych, co pewien okres, zwykle, co miesiąc lub dwa. Jest natomiast prawdą, że krótki okres, pracował na etacie przed majem 1963 r. Orientuję się w tych sprawach nie tylko, dlatego, że

¹⁹ S. Swieżawski, *W nowej rzeczywistości 1945-1965*, Lublin 1991, s.448. W komentarzu do tego listu S. Swieżawski dzieli się wątpliwościami czy podolał zadaniu wskazał jego znajomość filozofii średniowiecznej wtedy była nader skromna.

byłem pracownikiem tego Zakładu, ale także z tego powodu, że w moich rękach leżały sprawy finansowe Zakładu, a więc także wszystkie umowy na tzw. prace zlecone wypłacane grupie współpracowników w Krakowie zatrudnionych na Uniwersytecie Jagiellońskim i w Bibliotece Jagiellońskiej i przygotowującej pod kierunkiem prof. Jerzego Zathę'a kierownika działu Rękopisów BJ opisy rękopisów zachowanych w tej księżnicy. Na tej samej zasadzie był opłacany z funduszy PAN także Stefan Świeżawski. Inicjatywa zatrudnienia Stefana Świeżawskiego na tzw. pracach zleconych wyszła od byłych uczniów Świeżawskiego, którzy pod jego opieką naukową uzyskali magisterium na uczelni w Lublinie, a znaleźli zatrudnienie w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie. Doskonale orientowali się i znali mizериę materialną swego nauczyciela i dlatego proponowali taką formę zatrudnienia, która od strony finansowej musiała być bardziej zadowalająca. Stefan Świeżawski raz w miesiącu prowadził w Krakowie lub w Warszawie seminarium, na którym referował kolejne fragmenty swojej wielotomowej monografii pt. *Dzieje filozofii europejskiej XV w.* wydawanej w latach 1974-87. Uważny czytelnik sam znajdzie odpowiednie jego informacje na ten temat w przedmowie autora do pierwszego tomu tego dzieła.

W bajki tedy trzeba włożyć opowieść, że docent, pracownik KUL-u, bez efektywnego zaplecza politycznego mógł wtedy, tj. w 1955 r. i wcześniej, wywrzeć w jakiegokolwiek formie nacisk na powstanie takiego Zakładu, współtworzyć lub go organizować. Praca Zakładu byłaby niemożliwa bez pomocy, i to wielorakiej, począwszy od zabezpieczenia finansowego, a skończywszy na uzyskiwaniu paszportów, prof. Adama Schaffa, wtedy członka KC PZPR, członka Akademii Nauk i dyrektora Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie. To była wtedy realna i rzeczywista władza. W wspomnianym już artykule P. Guta, pojawia się na s. 296 cytowanego tomu, jako przypis redakcji, a więc Witolda Mackiewicza, następująca uwaga: *Zastęę utworzenia Pracowni, a potem Zakładu Historii filozofii starożytnej i średniowiecznej przypisuje sobie Adam Schaff.* No cóż, nie pierwsze to i nie ostatnie niedopowiedzenie w tym opracowaniu. Jeśli ktokolwiek jednak twierdzi, że głównym organizatorem Zakładu był ówczesny docent dr Stefan Świeżawski, to daje tym samym fałszywe świadectwo. A to jest przecież karalne nawet w moralności chrześcijańskiej. Zadanie organizacji Zakładu mógł wykonać w tym czasie, powtarzam w 1955 r., jedynie członek partii i człowiek zaufany. Tym człowiekiem, znającym się na materii (studia na uczelni fryburskiej z zakresu historii filozofii), był wtedy niewątpliwie Jan Legowicz. Jego kulturze naukowej i osobistej, a także umiejętnościom współpracy zawdzięczać należy, że Zakład ten przez wiele lat sprawnie pracował, nawiązał bogate kontakty zagraniczne i zmienił stan wiedzy o polskiej filozofii średniowiecznej. Nie jest także przypadkiem, że Jan Legowicz był współorganizatorem i vice przewodniczącym Société Internationale pour l'Etude de

la Philosophie Médièvale w Louvain. Nie było wtedy mowy o Stefanie Świeżawskim, co uczoney ten boleśnie odczuwał²⁰. Zagraniczne ośrodki naukowe rozmawiały i wysoko oceniały osiągnięcia Zakładu istniejącego już w strukturze PAN i kierowanego przez Jana Legowicza i o tym świadczą owe zaszczyty. Na początku organizacji Zakładu wiadomo było, że teksty filozoficzne przechowywane w polskich zbiorach bibliotecznych wymagają rejestracji i zbadania. Zaczęto, więc od ich rejestracji. W pracach tych, finansowanych przez ówczesne państwo, brali udział na zasadzie prac zleconych pracownicy Biblioteki Jagiellońskiej oraz osoby znające łacinę i paleografię, mające także potrzebne przygotowanie warsztatowe z innych środowisk, w tym także z KUL-u. Wśród nich znaleźli się także absolwenci KUL-u, wspomniani magistranci Stefana Świeżawskiego z tej uczelni, którzy podjęli początkowo pracę w Zakładzie Bibliografii (Jerzy B. Korolec i Władysław Seńko), kierowanym przez docent dr Alicję Kadler. Z chwilą powołania Zakładu, którego głównym celem miała być w tej fazie aktywności rejestracja i opis źródeł odnoszących się do dziejów filozofii polskiej wieków średnich, wymienieni pracownicy Zakładu Bibliografii podjęli pracę w nowo powołanym Zakładzie. Za ich wstawiennictwem Jan Legowicz, po uzyskaniu odpowiednich akceptacji zwierzchności, włączył w latach 1962-1965 r. do współpracy absolwentkę KUL-u Zofię Włodek i byłego seminarzystę Mieczysława Markowskiego mieszkającego tym czasie w Krakowie. Dodam, że początkowo w Zakładzie pracowali: Zdzisław Kuksewicz, który wcześniej był pracownikiem PWN oraz Ryszard Palacz, absolwent wydziału Filozofii UW. Po kilku latach zatrudniony został Juliusz Domański, który wcześniej rozstał się z prof. Kazimierzem Kumanieckim i pracował w firmie wydawniczej PAX. O tych wszystkich sprawach pisałem w artykule pt. Mediewistyka filozoficzna w XXX-lecie PRL wydanym w *Studiach Mediewistycznych* (t.16, 1975 r.). Pisałem wtedy, a więc przed 27 laty, a nie po 1989 r., że organizatorem Zakładu od strony organizacyjnej i naukowej był Jan Legowicz. Treść tego artykułu nie wywołała wtedy żadnych protestów ze strony redaktorów *Studiów Mediewistycznych* tj. Jana Legowicza i Stefana Świeżawskiego.

Informacje dotyczące roli Stefana Świeżawskiego w pracach tego Zakładu zapewne są praktycznym dowodem owej sławionej obecnie nowej polityki historycznej, która całkowicie stara się przekreślić osiągnięcia, w tym także humanistyki polskiej, sprzed 1989 r. Odmawianie jednak wybitnym uczonym rzeczywistych zasług po ich odejściu i zniekształcanie ich biografii jest, moim zdaniem, rzeczą haniebną. Resztę pozostawiam bez komentarza.

²⁰ S. Świeżawski, *W nowej rzeczywistości 1945-1965*, Lublin 1961, s. 133.

Summary

This paper commemorates Jan Legowicz (1909-1992), professor of Philosophy at the University of Warsaw. It presents, first, the professor's professional biography, and then critically approaches his work in history of philosophy; it concludes with presentation of Legowicz's organizational activities. Jan Legowicz was active in many areas and roles: as a teacher, as a historian of philosophy, as an organizer, as a pedagogical theorist as well as an editor and publisher of academic periodicals. After his studies in Lvov, Professor Legowicz studied at the catholic University at Freiburg. The subject of his Ph. D. dissertation there was Bonaventura's social doctrine: *Essai sur la philosophie sociale du Docteur Séraphique*. This work, which was enthusiastically cited by researchers of the Franciscan movement and praised by Etienne Gilson (who authored a monograph on Bonaventura), withstood well the test of time.

The philosophical ideas of Legowicz were greatly influenced by his instructors at Freiburg; their organization and teaching methods made an impact, too. Legowicz studied primarily the history of philosophy and its auxiliary disciplines, including paleography. This background became the basis for his later activities in the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, where he organized the Department of History of Medieval Philosophy. He headed this department from 1956 to 1979, before devoting himself to fulltime teaching at the Warsaw University. Legowicz left the Franciscan order in 1947, and went on to become one of the few secular university teachers in Poland specializing in medieval philosophy. Recognizing the likely political future of postwar Poland, Legowicz knew what to expect, should he choose to return to his home country. However, after obtaining his doctorate *summa cum laude* and despite being offered the opportunity to work at the J.J. Rousseau Pedagogical Institute in Geneva, Legowicz decided to return to Poland, opting to work with and among Polish students. In 1953 he had moved to Warsaw, and became active in establishing the Philosophy Department at the University of Warsaw - a department to which he remained attached to his last days.

Two of Legowicz's teachers are noteworthy; the first is Gallus Maria Manser, a Dominican and Professor of ontology and history of philosophy at many Catholic universities. Legowicz was a student at the University of Freiburg when Manser taught there. It would not be an exaggeration to state that Prof. Manser, O.P., a historian of philosophy and Diltheyan, made a significant impression on Legowicz. The second teacher was Edouard Claparède (1873-1940), a friend of Piaget's and specialist in the theory and psychology of pedagogy. Claparède was influenced by Pragmatism, and sought to base pedagogy on empirical psychology; in the vein of Rousseau and Helvétius, he main-

tained that education is to be grounded in the inborn needs, talents and interests of the student, as well as his interests. Legowicz kept his interest in those French philosophers alive and much later this resulted in publishing his critical translations of those thinkers as part of the Library of Philosophy Classics series, published in Poland by PWN.

Legowicz published his first important historical work in 1961: it was *Philosophy of the Period of Roman Empire: Its Historical Place, Character and Significance*. This was followed by the *Outline of history of Philosophy* in 1964, then *History of Ancient Greece and Rome* in 1973, and *History of Medieval Philosophy* in 1980. The guiding motif in these works is the search for a rational answer to the question of why a given author has his specific views and ideas, and not others. A historian tries to answer this question by reconstructing the time period, influential academic works and ideas of relevant thinkers. Proper hermeneutical method of approaching the text and its epoch comes to the fore. In Legowicz's own words, *the methodology ... demands insight not only into factographical sources, but also into the societal and doctrinal aspects of philosophical theories ... it demands an analysis of the reasons behind opposed or opposite directions of thought or their systems, taking into account the totality of human endeavors and seeking to find their relationship to the material and spiritual conditions of human life at the time.* (*Outline of the History of Philosophy*, Warsaw 1991, p. 15).

Such a task is not easy, as seen in the efforts of many contemporary historians of philosophy. One could agree with Schlegel that a reading of a text from the perspective of what it says about human life is the key to a new approach to the role and purpose of history. This approach promotes a history of the concrete, and calls for a method involving the whole of human culture and heritage. The core of a hermeneutical interpretation relies on an experimental transposition of our life into another historical environment. This process is linked to the experience of certain historical events, which in terms of their intensity or significance might be received differently by us than by the person experiencing these events originally. Legowicz maintained that *there can be nothing in the external manifestation of one individual which is not accessible to another individual perceiving this manifestation*, and that *in all people we encounter the same functions and co-creative elements, which differ only in their significance*.

In light of the facts mentioned above, several general conclusions can be made. Legowicz was not a researcher of the history of philosophy in the strict sense, i.e. a researcher who, relying on his craft, collects and analyzes sources for inclusion in a history of philosophy. The works of Legowicz present the state of knowledge up to the period before the WW II (in case of the *Philosophy of the Period of Roman Empire*) or up to mid-20th century (in his remaining works). This is not always a fault – it is accepted that a historian uses the sources that are known and available to him at the time.

Even though Plato's Dialogues are well understood, arranging them in a new mosaic of facts relating to Plato's creativity often yields new and illuminating results. This illustrates the work of a creative historian of philosophy, who using known facts strives to produce new and inspiring interpretations and insights. As a methodologist, Jan Legowicz was a Diltheyan.

Legowicz's insights into normative methodology are worth noting, too. He often touched upon the topic of research in medieval history of philosophy, and the prevalent unwillingness to consider approaches of non-Christian thinkers. Legowicz was pointing to the heterodox currents knowledge of which was required in order to fully understand the philosophers of the Middle Ages. Though he admired its achievements, he did not agree with the tendency to reduce the philosophy of the period to Christian philosophy; Jewish and Arab philosophy was also practiced at the time, and clearly they cannot be considered Christian. Consequently, Legowicz was rejecting the views of E. Gilson and Ph. Boehner, who regarded Christian philosophy as the core of all medieval achievements. Legowicz stressed that heterodox approaches developed not only in the surroundings of the Christian philosophy, but also within its own sphere. Legowicz accepted that the goal of philosophy is examining the views on the world - broadly conceived, with inclusion of man, his actions, his culture and civilization. According to Legowicz in his *Outline of History of Philosophy*, the main task for the philosopher is *deepening and explaining the links between philosophy and historical sciences and especially with the research in history of philosophy*.

Legowicz's personality, knowledge, and ability to collaborate contributed to existence and the growth of the research institutions that he helped create in Poland. Legowicz was successful in forming collaborations among researchers from various backgrounds, including Professor Stefan Świeszawski from the Lublin's Catholic University (KUL). The research on medieval philosophy that he animated for many years produced internationally visible and appreciated results. Legowicz was co-founder and vice-president of Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale in Louvain.

Wojciech Słomski

Jan Legowicz – filozof i nauczyciel

Jan Legowicz – Philosopher and Teacher

Jan Legowicz urodził się 9 sierpnia 1909 roku w Mościskach. Dzieciństwo i wczesną młodość spędził we Lwowie. Tam też ukończył IV Gimnazjum Klasyczne imienia Jana Długosza. Aby kontynuować naukę wyjechał do Szwajcarii, we Fryburgu na Uniwersytecie Katolickim studiował filozofię i pedagogikę. Nie ograniczył się do tych kierunków, zajmował się także paleografią, numizmatyką, heraldyką i archeologią. Doskonalił także znajomość języków starożytnych: łaciny, greki i hebrajskiego.

W 1937 roku ukończył studia otrzymując tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie historii filozofii i pedagogiki. Jego rozprawa doktorska: *Essai sur la philosophie sociale du Docteur Seraphique* dotyczyła poglądów socjalnych świętego Bonawentury. We Fryburgu Jan Legowicz przyjął także święcenia kapłańskie w kościele katolickim. Pomimo możliwości kontynuowania pracy naukowej na szwajcarskim uniwersytecie postanowił wrócić do kraju, do Lwowa.

Okupację spędził na Śląsku w Chrzanowie. Czynnie uczestniczył w ruchu oporu: brał udział w tajnym nauczaniu, organizował wysyłanie paczek i lekarstw do obozów, pomagał w przetrucaniu za granicę zbiegów z Oświęcimia. Doświadczenia II wojny światowej sprawiły, że zwątpił w swoje powołanie kapłańskie. W 1945 roku wystąpił do Piusa XII o dyspensę. 17 lutego 1947 roku papież mu jej udzielił.

Po wojnie pracował w Wydziale Kultury przy chrzanowskim starostwie. Szukał i ratował zabytki. Za zadanie miał także zorganizowanie szkolnictwa na terenie starostwa. W 1945 roku został dyrektorem i nauczycielem Państwowego Liceum Pedagogicznego w Chrzanowie. Szybko przeniósł się do Tomaszowa Mazowieckiego, tam także pracował w Liceum Pedagogicznym. W 1948 roku przeniósł się kolejny raz, do Łodzi. Wykładał w studium dla pracowników oświaty. Wkrótce związał się z Uniwersytetem Łódzkim, gdzie zajmował się historią filozofii. W 1953 roku zakończył trwającą od

wybuchu II wojny światowej tułaczkę: przeniósł się do Warszawy. Z Uniwersytetem Warszawskim związał się do końca życia. Oprócz zajęć dydaktycznych i naukowych Jan Legowicz pełnił funkcje oficjalne na Uniwersytecie Warszawskim. Był dziekanem Wydziału Filozofii, dyrektorem Instytutu Filozofii, kierował Katedrą a później Zakładem Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Od 1956 roku organizował Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, gdzie zapoczątkował badania nad średniowieczną tradycją rękopiśmienną, zwłaszcza w zakresie filozofii polskiej. Zakładem kierował do 1968 roku, zrezygnował z tego stanowiska ponieważ czuł się bardziej związany z Uniwersytetem Warszawskim.

Jan Legowicz w 1958 roku współzałożył Societe Internationale pour l'Etude de la Philosophie Medievale (SIEM), był wiceprzewodniczącym tego stowarzyszenia, z ramienia SIEM współorganizował międzynarodowe kongresy mediewistyczne na całym świecie.

Legowicz prowadził ożywioną działalność wydawniczą – pracował w komitecie redakcyjnym serii Biblioteki Klasyków Filozofii. W 1968 roku zastąpił na stanowisku przewodniczącego Tadeusza Kotarbińskiego. Kierował pracami komitetu do końca życia. To z jego inicjatywy wydano dzieła wszystkie Arystotelesa.

W 1979 roku przeszedł na emeryturę, lecz nadal prowadził zajęcia ze studentami i brał udział w spotkaniach naukowych. Był wielokrotnie odznaczony min. Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski, Medalem Komisji Edukacji Narodowej, Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski. Za *Historię filozofii starożytnej Grecji i Rzymu* otrzymał Nagrodę Państwową. Zmarł 27 października 1992 roku. Spuścizna jaką po sobie pozostawił to przede wszystkim 10 ksiąg z zakresu filozofii i historii filozofii, niezliczona ilość artykułów oraz prace redaktorskie (redagował *Przeгляд Humanistyczny*, *Studia Filozoficzne* oraz *Życie Szkoły Wyższej*).

Po śmierci Legowicza odbyły się 3 konferencje naukowe poświęcone jego dorobkowi naukowemu. W 1993 roku sesję zorganizował Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. W 1999 roku dla uczczenia 90 rocznicy urodzin filozofa Polskie Towarzystwo Filozoficzne i Rada Naukowa Wydziału Filozofii i Socjologii zorganizowała konferencję naukową, w tym samym roku podobna sesja odbyła się pod patronatem Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk i Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Świadczy to o tym, że twórczość profesora Legowicza nie odeszła w zapomnienie.

W całym dorobku naukowym profesora Legowicza najważniejsze są dwa zagadnienia: HUMANUM oraz RATIO jako, że jest ono owego humanum najbardziej swoistą

właściwością. Zainteresowania naukowe filozofa ogniskowały się wokół trzech zasadniczych dziedzin: historii filozofii, pedagogiki, filozofii.

Jan Legowicz stworzył własną koncepcję historiografii filozofii. Wyszedł z założenia, że w historii rozwoju myśli *nie ma takiej wiedzy czy nauki, którą można by nazwać filozofią w ogóle*¹. Z charakteru konkretnej epoki wyrasta jakaś szkoła, nurt czy kierunek filozoficzny. Prawomocność głoszonych poglądów zapewniał osiągnięty w niej stopień wiedzy, możliwości poznawcze, sytuacja społeczna epoki, ówczesne potrzeby człowieka, jego postawa życiowa, stosunek do rzeczywistości i samego siebie. Pomimo stwierdzonej wieloznaczności nazwy *filozofia* istnieje coś specyficznego dla tego gatunku myślenia i poznania, co zakłada realną i formalną jednoznaczność pojęcia *filozofia*. Problematyka filozoficzna choć wciąż na nowo formułowana jest w zasadzie niezmienna. Przyczyną jest to, że filozoficzne problemy rodzą się na gruncie życia ludzkiego, w trakcie wciąż zmieniających się uwarunkowań kulturowych. W związku z dostrzeżeniem owego aspektu okolicznościowego samej wiedzy filozoficznej powstaje też nauka, która bada jej dzieje – historia filozofii. Charakteryzuje ją to, że posiada dwie sfery badań: podmiotową i przedmiotową.

Sfera przedmiotowa dotyczy rozpoznania i zbadania dzieła, danych materiałowych o życiu, działalności i poglądach ich autorów. Bazą dla niej są wszelkie dokumenty: źródła pierwotne i wtórne. Zgromadzony w ten sposób materiał dostępny jest każdemu badaczowi, stanowi *przedmiot dany* – zbiór faktów i danych. Ów *przedmiot dany* badacz musi przekształcić dopiero w *przedmiot zadany*. Sposobem na to jest zdaniem Jana Legowicza wywiązanie się z czterech podstawowych zadań:

Pierwsze zadanie historyka filozofii to ściśle określenie słownika filozofa, którego dzieło bada, poznanie genezy i znaczenia poszczególnych elementów aparatury pojęciowej oraz odróżnienie w niej tych pojęć, które są wyłączną własnością jakiegoś kierunku filozoficznego, od tych, które niejednokrotnie w odmiennych znaczeniach będą stosowane w późniejszych nurtach filozoficznych.

Drugie zadanie badacza polega na dostrzeżeniu problematyki właściwej dla określonego autora czy nurtu i w tej perspektywie dokonania odpowiedniego wyboru i zaklasyfikowania materiałów oraz ustaleniu ich wagi dla poznania danego kierunku filozoficznego. Taka interpretacja powinna wziąć pod uwagę charakter, uwarunkowania czasowo-przestrzenne i społeczne, indywidualność autora. Badacz musi umieć porównać źródła a czasem przewyciężyć własne subiektywne nastawienie.

Trzecie zadanie to umiejętne tworzenie całościowych konstrukcji pozwalających na wydobycie i przedstawienie problematyki specyficznej dla badanego nurtu.

¹ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1980, s.7.

Czwarte zadanie polega na tym, aby żadnej koncepcji problemowej nie ustalać ani nie przyjmować oddzielnie, ale w powiązaniu najściślejszym z tym, co składało się na jej powstanie.

Wszystko to służy wypracowaniu możliwie jednolitej koncepcji architektoniki myślenia i jej powiązanie z innymi systemami myślenia filozoficznego.

Podmiotową stroną historii filozofii dopełnia wysiłek w zdobyciu przez badacza takiej postawy poznawczej, która w zasadzie żadnego problemu ani zagadnienia nie traktuje jako novum bądź zakończonego.

Umiejętność wzbogacania i pogłębiania w toku kolejnych poznawanych kierunków filozoficznych stwarza możliwość korzystania z nich w życiu.. Dzięki temu badacz nie jest biernym poszukiwaczem źródeł i komentatorem tekstów, staje się znawcą, twórczym teoretykiem rozwoju myśli filozoficznej.

Aby móc to osiągnąć zdaniem Jana Legowicza historyk filozofii winien stosować odpowiednie metody i właściwą metodologię. A za taką uważał metodę dialektyczną i metodologię materializmu historycznego.

W oparciu o tę właśnie metodę i metodologię Legowicz zaproponował własny projekt periodyzacji dziejów filozofii. Uważając, że najistotniejszym układem odniesienia dla badawczo-twórczej działalności człowieka jest formacja społeczno-ekonomiczna dzieje filozofii podzielił na: filozofię grecko-rzymską, wieków średnich, nowożytną oraz XIX wieku i współczesną. Jego osobiste sympatie skierowane były ku dziejom filozofii starożytnej i średniowiecznej.

Profesor Jan Legowicz był nie tylko wielkim historykiem filozofii ale także pedagogiem z wykształcenia i zamiłowania. Umiejętności łatwego przekazywania wiedzy i równoczesnego kształtowania osobowości wychowanka nie można się nauczyć. Legowicz to potrafił. Był praktykiem i teoretykiem, wiedzę uniwersytecką z tej dziedziny wzbogacił doświadczeniem pracy dydaktycznej wśród studentów. Tak samo jak dorobek filozoficzny, jego poglądy na kształcenie i wychowanie przesiąknięte są ideą humanizmu. Dla niego każdy uczeń był podmiotem a nie przedmiotem procesu dydaktycznego. Zawsze zwracał uwagę na indywidualność każdego studenta. Nie patrzył na grupę jak na bezimienny tłum. Dla Jana Legowicza nauczanie nie było prostą czynnością przekazania wiedzy. Ucznia nie można oddzielić od wychowywania, nauczyciel zawsze kształtuje system wartości ucznia, wpływa na jego osobowość. Jego zdaniem nauczyciel powinien stanowić wzór dla swoich podopiecznych, najlepsza jego zdaniem jest więź osobowa uczeń – mistrz. Duży nacisk kładł na takie wartości w pedagogice jak: dialog, partnerstwo, wspólnota.

Profesor Legowicz już w 1975 roku w książce *O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania* postulował ściślejsze powiązanie programów nauczania z życiem. Pro-

gramy przeładowane, pełne zbędnej wiedzy teoretycznej były jego zdaniem nieporozumieniem. Uczeń nie powinien uczyć się wiadomości encyklopedycznych, wiedza wyniesiona ze szkoły powinna być przydatna w życiu a nie stanowić zbędnego balastu. Interesujące jest to, że postulaty tego typu są wciąż aktualne.

Potwierdzeniem wielkiego zaangażowania profesora Legowicza w działalność dydaktyczną zarówno teoretyczną jak i praktyczną są liczne wypowiedzi jego studentów i doktorantów, wszyscy niezwykle ciepło wypowiadają się na jego temat, wspominają go właśnie tak jak tego chciałby najbardziej - jako swojego mistrza.

Jan Legowicz najpełniej przedstawił swoją wizję filozoficzną w dwóch najważniejszych dziełach: *Filozofii. Istnieniu – myśleniu – działaniu* oraz późniejszym o 20 lat *Człowieku istocie ludzkiej*. Już w 1972 roku pisał, że: *humanizm w dzisiejszej wykładni staje się hasłem-metodą, wezwaniem i zadaniem dla człowieka - nie zaś nawrotem, bo wszystko, co było wzniosłe ludzkie w przeszłości, bezradnie milknie w obliczu dzisiejszego zrywu człowieczego, choć zarazem z dumą się do niego przyznaje. (...) Nowa „wiedza życia” wymaga znajomości człowieka i poznania świata rzeczy, wychowania humanistycznego i obycia z osiągnięciami współczesnej nauki; potrzebuje umiejętności współżycia czynno-społecznego i wżywania się w świat przyrody - by móc w nim po ludzku istnieć i działać*² Jan Legowicz był zdania, że owe problemy i zagadnienia sprawiają, że człowiek nie poprzestaje tylko na roli pytającego czy zapytywanego, ale stawia się w charakterze zdobywcy świata przydającego wszechświatowi ludzki sens.

A te problemy, zagadnienia są bliskie człowiekowi z tego powodu, że ściśle łączą się z jego życiem. Stąd też myślenie filozoficzne będzie teoretycznie i metodycznie myśleniem nie tylko obiektywnie uzasadnionym czy obiektywistycznie pojmowanym, ale zarazem historycznie i twórczo sposobionym w każdym uprawianiu filozofii, niezależnie od jej rodzajów. Ponieważ metodologia filozoficzna wyrasta ze znawstwa rzeczowego i dotyczy konkretnego myślenia i działania, nie może być wiedzą tylko dla siebie ani też dyscypliną spekulatywnie oderwaną. Taka dialektyczna metoda funkcjonuje w prawie każdym rodzaju myślenia w ogóle, a zwłaszcza w myśleniu filozoficznym. Jest to w istocie umiejętność metodycznego, sprawnego posługiwania się mową i językiem w oparciu o klasyfikacje i dociekania pojęciowe. Stąd też bierze się w myśleniu dialektycznym ów ustawiczny niepokój intelektualny, który poprzez wzajemne splatanie i dzielenie tego co zarazem pozytywne i negatywne, jednostkowe i ogólne, rzeczowe i umysłowe poszerza ujmowanie wszechrzeczywistości. W przeciągu wieków filozoficznej refleksji człowiek jawi się jako *naturaliter homo dialecticus*.

² J. Legowicz, *Filozofia. Istnienie – myślenie – działanie*, Warszawa 1972, s. 9-10.

Realno-rzeczowym nosicielem wszelkich struktur przedmiotowych i podmiotowych jest rzeczywistość *materialna*, która nie jest obdarzona odrębnym i niezależnym istnieniem w ogólności *jako taka i sama w sobie*, ale w swojej pierwotnie danej rzeczywistości jest warunkującą zasadą i rzeczowym zrządzeniem istnienia. Ona to pojawia się w każdej możliwej i aktualnej postaci *bycia* i jego myślowego wyrazu, a bez czego samo *bycie* byłoby rzeczowo niemożliwe i niepojmowalne.

Z kolei materia daje się określić jako coś co jest *będące*, niezamknięte ani skończone, lecz ustawicznie zmienne i przemienne, dzięki czemu *jest* zawsze czymś tylko *będącym* w stawaniu się. *Stawanie się to sposób bycia, sama „ipseitas” obiektywnej rzeczywistości, mobilny wynik koniunkcji znoszenia i wnoszenia się przeciwieństw i sprzeczności w przemiennej zmienności bycia i nie bycia*³.

Materializm to nie tylko widzenie w przedmiotowej rzeczywistości jedynie praelementarnego podkładu egzystencjalnego, to także metodologiczna wytyczna ukierunkująca pogląd na przedmiotową nieskończoność wszechbycia, bycia najpełniej wyrażającego się w człowieku i równocześnie nie wykluczającego możliwości istnienia form kosmiczno-metaludzkich poza systemem ziemskim. W takiej interpretacji materia czyli przedmiotowa rzeczywistość jest nie tylko oddzielnie danym do oglądu, ale czymś, co jednocześnie uobecnia się w samej strukturze oglądu i w powiązaniu przedmiotowo-podmiotowym powoduje tworzenie się wszelkiej działalności świadomej, podświadomej czy aktualnie nieświadomej.

Stąd rozum i myśl odnajdując się genetycznie i rozwojowo, musi zaczynać od uznawania i odnajdywania swej zależności od pierwotnej w stosunku do siebie, obiektywnej rzeczywistości. Jest to podstawowe zadanie filozofii. W tym zakresie dialektyka okazuje się teorią samej treści *bycia* wszechrzeczy z człowiekiem włącznie, a zarazem metodą samorozumienia się rozumu szukającego genealogii własnego, pochodnego *bycia* i obiektywno-subiektywnych podstaw i prawideł swej rozumnej aktywności wspartej na jedności *wszechbycia* istnienia i myślenia. Dialektyka w swym obiektywno-rzeczowym aspekcie wychodzi od wzajemnej spójności wszystkich przejawów rzeczywistości w stawaniu się i rozwoju. Z kolei w aspekcie subiektywno-racjonalnym dialektyka korzysta z analizy prawidłowości współzwiązków i stosunków kojarzonych przeciwieństwami i sprzecznościami stawania się. Zdaniem autora to właśnie powiązania obu tych modalności nadaje dialektyce uprawnienia prawidłowej metody.

Dialektyka staje się dla materializmu prawidłowością, a materializm dostawcą rzeczowych treści dialektyki. Stąd też wywodzi się nazwa *materializm dialektyczny*, można o nim mówić inaczej, jako o *filozofii stawania się bytu*.

³ Ibidem, s.37.

Z kolei poprzez kategorię *praxis*, która spełnia zadania źródła, wskaźnika i sprawdzianu prawdy i dobra, miernika wartości i ideałów życiowych, staje się owa filozofia *materializmem historycznym*.

W ten sposób rozumiana obejmuje ona:

- filozofię myślenia potocznego,
- filozofię nauk szczegółowych,
- filozofię rozwijaną w sobie tylko właściwym zakresie.

Ostatnia wymieniona jest dyscypliną samodzielną, choć nie bez powiązań z innymi rodzajami poznania i ludzkiej wiedzy. Filozofia bowiem po uwzględnieniu wspólnego dla ludzkiej myśli przedmiotu rzeczowo-materialnego, sama rozpoczyna działalność poznawczą od uogólnień wyników badań nauk szczegółowych, które stanowią dla niej przedmiot rzeczowo-formalny. Racjonalizując te uogólnienia, we własnym już zakresie może ona być dialektyką istnienia, myślenia bądź działania.

Dialektyka istnienia to inaczej ontologia i kosmologia. W zakres dialektyki myślenia czyli gnozeologii wchodzi:

- ogólna teoria poznania,
- epistemologia filozoficzna,
- aksjologia,
- metodologia,
- historia filozofii.

Dialektyka działania dzieli się na:

- teorię rozwoju społecznego,
- ideologię filozoficzną,
- antropologię filozoficzną.

Dzięki temu przejrzystemu podziałowi zdaniem Legowicza filozofia staje się potrzebna człowiekowi ze względu na swój racjonalistyczny humanizm.

Na szczególną uwagę zasługuje ostatnie dzieło Jana Legowicza: *Człowiek istota ludzka*. Jest to testament pozostawiony następnym pokoleniom. Klamrą spinającą całość dzieła jest wprowadzenie *Ut omnia humana fiant* i zakończenie *Ut omnia humana sint*. Jan Legowicz aby uniknąć nadinterpretacji sam je tłumaczył jako *by nic nie odbywało się bez współdziałania człowieczego odniesienia pod nazwą „humanum” oraz by bez „humanum” nic już odbywać ani ostać się nie mogło*.

Podstawą rozważań Jana Legowicza jest przeświadczenie, że obecnie człowiek otrząsnął się już ze spirytualizmu i materializmu, a stanął przed przyszłością, co do której chciałby, aby nic nie odbywało się bez współdziałania człowieczego odniesienia pod nazwą *humanum* właśnie. *Świat mieni się nadal tak, jak stwórczo wyłoniony został*

z oceanu nicości i jak wspólnie ze swoim Sprawcą tworzy go i przetwarza przyroda; natomiast bytujący w nieskończoności istnienia i przytomny w bezkresie jego stawania się i rozwoju człowiek, jeden i jedyny tylko sam siebie czyniąc sobą, samotny w tym bezmiarze istnień, pyta o swoje „skąd” i swoje na wszechfalach powstawania z przemijaniem „dokąd”. O swoje humanum, które nie różni go z przyrodą, ani nie oddala od tego, który JEST, a sprawia, że tylko on, człowiek, choć nie do zaistnienia bez jednego, ani do istnienia bez drugiego, świadczy się wobec obu swoim niezależnie rozumnym i odnajdywaniem się w rozumności⁴.

W swoich rozważaniach Jan Legowicz chce połączyć ciało i duszę człowieka. Jest przekonany, że w tym wielowiekowym rozdwojeniu gubi się ludzkie *coś*. Właśnie w jedności ciała i duszy znajduje swoje ugruntowanie zasadnicza, odróżniająca człowieka od innych istnień cecha, owe *wiem kim jestem*.

Legowicz podejmuje kwestię, czy w dzisiejszych czasach człowiek tak naprawdę wie kim jest i w czym wyraża się sens jego racjonalności. Jest to jego zdaniem jedno z tych pytań, na które poza wiarą brak jest przekonujących odpowiedzi. Już w *Filozofii. Istnieniu – myśleniu – działaniu* pisał, że istnienia człowieka nie da się wytłumaczyć w sposób wystarczający jedynie przez budowę atomową, bo to nie tłumaczy aspektu społecznej egzystencji ludzkiej, jej historii i kultury. Wprawdzie ciało człowieka porusza się na zasadzie odruchów i odpowiednich reakcji układu nerwowego lecz nie można racjonalności człowieka odnosić jedynie do struktury nerwowej jego organizmu, choć jest ona nierozzerwalnie z nią złączona.

Jan Legowicz z niepokojem obserwował, że człowiek skłonny jest patrzeć na siebie jako na zespół mięśni i nerwów, że co raz trudniej o człowieka, że ludzkość staje wobec niebezpieczeństwa uprzedmiotowienia człowieka, zatracenia jego podmiotowości. *Człowiek-robot wymieni wówczas swą rozumność ssaka na tele-rozumność i zapomni, albo nie zechce pamiętać, że hołubiony przezeń kalkulator od niego ma swoją rozumność... (...) Niestety, ale stajemy się jednak ludźmi ery i tele-genealogii robotów*⁵

Dla Legowicza ludzka osobowość wyraża jedność, stanowi ją *totum humanum* i jako *totum* wchodzi człowiek w relacje z innymi stanowiącymi odrębne w sobie *totum humanum*. Owa ludzka całość tworzy się i kształtuje w przestrzeni czasu. Jest formowana przez dziedzictwo doświadczeń człowieczych: tych indywidualnych i wspólnych. Tak postrzegany człowiek jest zaprzeczeniem człowieka-roboty, z dużym lękiem i niechęcią opisywanym przez Legowicza.

Dopiero w tym momencie rozważań autor szczegółowo zajmuje się ludzką racjonalnością i tożsamością, nad jej wyrażaniem się w słowie i myśli, nad obecnością i trwa-

⁴ J. Legowicz, *Człowiek istota ludzka*, Warszawa 1993, s. 11.

⁵ Ibidem, s.21.

niem człowieka w rzeczywistości, nad jego spełnianiem się w sferze *praxis*, w której urzeczywistnia się jego wartość i jego *humano-powołanie*. W każdej z tych sfer człowiek winien się spełniać.

Testament Jana Legowicza przedstawia wielką wizję Pax Humana, jako powinność, którą należy podjąć. „*Pax Humana*” to *pokój myśli i pokój serca, prawa sprawiedliwego i miłości mądrej, pokój wolności i nieprzymuszanego musu, pokój zasad i pokój tolerancji, pokój pragnień i umiaru, czynu i spoczynku, dumy i pokory, pokój młodości i starzejącej się młodo starości*⁶.

Dorobek naukowy Jana Legowicza jest ogromny. W każdej z zajmowanych się przez niego dziedzin wiedzy na pierwszy plan wysuwał humanizm i racjonalizm. Człowiek jako najwyższa wartość, jego prawa ale i obowiązki z tego tytułu płynące to sfera zainteresowań Jana Legowicza. Każdy czytelnik jego książek zwrócił uwagę na erudycję ich autora oraz zaangażowanie z jakim zajmował się wybraną tematyką. Na pewno dorobek twórczy Jana Legowicza nie jest wystarczająco znany i opracowany. Organizowane sesje naukowe dają jednak nadzieję na zmianę tej sytuacji i już wkrótce twórczość Legowicza będzie szerzej znana, na co z pewnością zasługuje.

Summary

Jan Legowicz was born on 9th August 1909 in Mościska. He spent his childhood and early youth in Lvov. He also graduated from the IVth Classical High School named after Jan Długosz there. To continue his learning he left to Switzerland and studied philosophy and pedagogy at Catholic University in Fribourg. He did not limit himself to these subjects, he also dealt with paleography, numismatics, heraldry and archaeology. He also perfected his knowledge of ancient languages: Latin, Greek and Hebrew.

He finished his studies in 1937 and was granted the scientific *title of Doctor in Humanistic Sciences* title in the fields of history of philosophy and pedagogy. His PhD thesis *Essai sur la philosophie sociale du Docteur Seraphique* concerned social views about St. Bonaventura. Jan Legowicz also took the holy orders in the Catholic Church in Fribourg. He decided to come back to his country, to Lvov despite possibility of continuing the scientific work at the Swiss university.

He spent German occupation of Poland in Silesia in Chrzanowo. He actively participated in the resistance movement and took part in the secret teaching. He organized sending packages and medicines to camps and helped smuggling Auschwitz fugitives through the border. Experiences of WW II caused that he despaired of his priestly vocation. In 1945 he applied for papal dispensation to Pius XII. The pope gave it him on 17th February 1947.

⁶ Ibidem, s. 395.

After the war he worked in the Department of Culture at the offices of the district authorities in Chrzanowo. He looked for monuments and saved them. He also had a task to organize education in this area. He became a headmaster and a teacher of State Pedagogical High School in Chrzanowo in 1945. He moved to Tomaszowo Mazowieckie quickly, and also worked at Pedagogical High School there. In 1948 he moved once again, this time to Lodz. He gave lectures at the school for the education workers. He started working at University of Lodz soon, where he dealt with the history of philosophy. He finished his wandering lasting from the outbreak of II WW in 1953 when he moved to Warsaw. He was affiliated to Warsaw University to the end of his life. Apart from didactic and scientific classes, Jan Legowicz fulfilled official functions at Warsaw University. He was a dean of the Department of Philosophy, a director of the Institute of Philosophy, he took the chair of History of Ancient and Mediaeval Philosophy and later the Institute of History of Ancient and Mediaeval Philosophy. Since 1956 he organized The Unit of History of Ancient and Mediaeval Philosophy at the Institute of Philosophy and Sociology of Polish Academy of Sciences where he began his research on the mediaeval manuscript tradition, especially in the range of Polish philosophy. He directed the institution to 1968. He gave up this position because he felt that he was more affiliated to Warsaw University.

In 1958 Jan Legowicz co-founded Societe Internationale pour l'Etude de la Philosophie Medievale (SIEM). He was a vice-president of the association and he co-organized international medieval congresses on SIEM's behalf in the whole world.

Legowicz led the lively publishing activity – he worked in the editorial committee of the series of the Library Classics of Philosophy. He replaced in this position a chairman Tadeusz Kotarbiński in 1968. He directed the works of the committee to the end of his life. All works of Aristotle were published of his initiative.

He retired in 1979, but he still gave classes for students and attended the scientific meetings. He was awarded several times, among others the Officer's Polonia Restituta Order, Medal of Committee for National Education, and he was a Knight of Commodore's Cross with the Star of the Polonia Restituta Order. He received the State Prize for '*History of philosophy of ancient Greece and Rome*'. He died on 27th October 1992. He left the following legacy: first of all 10 books concerning philosophy and the history of philosophy, besides the innumerable quantity of articles and editorial works [he edited *Przegląd Humanistyczny (Humanistic Review)*, *Studia Filozoficzne (Philosophical Studies)* and *Życie Szkoły Wyższej (Life At University)*].

After Legowicz's death 3 scientific conferences dedicated to his scientific property took place. The History of Philosophy Unit of Ancient and Mediaeval Philosophy Institute of Warsaw University organized the session in 1993. In 1999 for celebration of

90th anniversary of the philosopher's birthday Polish Philosophical Association and Scientific Faculty Council of the Department Philosophy and Sociology organized a scientific conference, and in the same year the similar session took place under the patronage of Institute Philosophy and Sociology of Polish Academy of Sciences and the Philosophy Institute of Silesian University. It proves that works of professor Legowicz did not sink into oblivion.

In all scientific achievements of professor Legowicz two issues are the most important: HUMANUM and RATIO because it is the most special propriety of the humanum. The philosopher's scientific interests were focusing around three principal fields: history of philosophy, pedagogy and philosophy.

Jan Legowicz has created his own conception of historiography of philosophy. He assumed that in history of thought's development there is not *such knowledge or science which one could name the philosophy in general*¹ From the character of the concrete epoch has originated a school, a current or a philosophical direction. The legal validity of advocated views assured a reached level of knowledge, cognitive possibilities, the social situation of the epoch, contemporary needs of man, his life attitude, approach to reality and himself. Despite the affirmed ambiguity of the name *philosophy*, something specific for this kind of thinking and cognition exists, what assumes the real and formal equivalence of the philosophy notion. The philosophical issues though they are being continually formulated, they are invariable in principle. This is the cause that philosophical problems are born on the soil of the human life, in the course of continually changing cultural determinants. The science which studies its history i.e. the history of philosophy also comes into being in connection with perceiving that occasional aspect of philosophical knowledge itself. It is characterized with possessing two spheres of research: subjective and objective.

The objective sphere concerns recognition and examining the work, given material about life, activity and their authors' views. All documents are for its base i.e. primal and secondary sources. Gathered in this way material is available to every researcher. It constitutes *the given object* - the set of facts and data. A given researcher has just to transform that object in *the set object*. According to Jan Legowicz the best way to do it is carrying out four basic tasks:

The first task of a historian of philosophy is the exact qualification of the philosopher's dictionary whose work is being studied, cognition of the origin and the meaning of the individual elements of the notional apparatus and distinguishing there these notions which are the sole property of some philosophical direction from the ones which will be applied several times in different meanings in later philosophical currents.

The scholar's second task consists in perceiving the proper problems for definite author or current, and in this perspective making a suitable choice and a classification of the materials, and a settlement of their significance for cognition of the given philosophical direction. Such interpretation should take into consideration a character, temporal-spatial and social determinants, and the author's individuality.

The scholar has to know how to compare the sources and sometime to overcome his own subjective attitude and expectations.

The third task is skilful creating general constructions allowing to highlight and present the specific problems for the studied current.

The fourth task consists in not sorting out and accepting any problematic conception separately, but in the closest connection with different systems of the philosophical thinking.

It all serves working out of possibly uniform conception of the architectonics of thinking and its connection with different systems of philosophical thinking.

The subjective side of history of philosophy completes the effort in acquiring by the researcher such a cognitive attitude, which does not treat any problem or issue as novelty or completed.

The skill of enriching and deepening in the course of getting to know next philosophical directions creates the possibility of using them in life. Thanks to it, the scholar is not a passive seeker of sources and a commentator of texts. He is becoming an expert and a creative theoretician of a development of philosophical thoughts.

According to Jan Legowicz to be able to reach it, a historian of philosophy should apply suitable methods and proper methodology. And for such one he found a dialectical method and a methodology of historical materialism.

Based on the method and methodology Legowicz just proposed his own project of the periodization of history of philosophy, thinking that the most essential frame of reference for research and creative activity of man is the socio – economic formation. He divided the history of philosophy into: the Greco-Roman philosophy, medieval philosophy, modern philosophy, XIXth century philosophy and contemporary philosophy. His personal likings were directed towards the history of ancient and medieval philosophy.

Professor John Legowicz was not only a great historian of philosophy but also a teacher by education and avocation. One cannot learn the skills of easy passing on knowledge and simultaneously shaping of the students' personality. Legowicz was capable of doing it. He was a practitioner and a theoretician. He enriched university knowledge concerning this field with the experience of the didactic work among students. Both philosophical achievements and his views on education and upbringing are

pervaded with the idea of humanism. Every student was the subject for him and not the object of the didactic process. He always paid an attention to every student's individuality. He did not look at the group as the unknown crowd. For Jan Legowicz teaching was not the simple action of passing on knowledge. One can not separate teaching from upbringing, a teacher always shapes the system of student's values and influences his personality. According to him the teacher should be a model for his charges. In his opinion the best is a personal tie between a student and a master. He put particular emphasis on such values in pedagogy like dialogue, partnership and ties.

Professor Legowicz already in 1975 in his book entitled *O nauczycielu Filozofia nauczania i wychowania (About a teacher. The philosophy of teaching and upbringing)* postulated closer connection of teaching syllabuses with life. The overloaded and full of unnecessary theoretical knowledge syllabuses were misunderstanding according to him. The student should not learn encyclopedic knowledge. The knowledge learned at school should be useful in life and should not constitute unnecessary burden. Interesting is that this kind of postulates are still current.

The confirmation of the great commitment of the professor Legowicz in the didactic activity both theoretical and practical are his students and postgraduates numerous statements. All statements concerning his subject are unusually warm. They remember him as he would most like - as their master.

Jan Legowicz presented his philosophical vision in his two most important works entitled *Filozofia. Istnienie – myślenie – działanie (Philosophy. Existence - Thinking - Acting)* and written 20 years later *Człowiek istota ludzka (Man-a human being)*. In 1972 he already wrote that *humanism in the present-day interpretation becomes password-method, call and task for man - not a recurrence, because everything what was loftily human in the past, helplessly falls silent in the face of present-day human sudden effort, though it also admits it with pride. (...) New "knowledge of life" requires knowledge about man and cognition of the world of things, humanistic education and familiarity with the achievements of the present science. It needs the skill of active socially co-existence and becomes integrated into the world of the nature to be able to exist and act there in the human way.* In Jan Legowicz's view those problems and issues cause that man was not satisfied with the role of an asking or answering one, but he places himself as the conqueror of the world lending the human sense to the universe.

And those problems and issues are close to man because they link closely with his life. That is why philosophical thinking will be the thinking theoretically and methodically not only objectively well-founded or objectively comprehended, but also historically and creatively prepared in every going for philosophy, irrespective of its kind. Because the philosophical methodology originates from the factual expertness and re-

lates to concrete thinking and acting, it cannot be knowledge neither only for itself nor also a speculatively abstract discipline. Such a dialectical method is functioning in almost every kind of thinking whatsoever, and especially in philosophical thinking. In fact, it is the skill of methodical and efficient using speech and language based on classifications and the notional inquiry. From here originates in dialectical thinking that constant intellectual anxiety, which through mutual interweaving and dividing this what is both positive and negative, individual and general, factual and intellectual broadens encompassing all-reality. For centuries of the philosophical reflection man appears as *naturaliter homo dialecticus*.

The *material* reality is a real-factual carrier of all objective and subjective structures which is not gifted with separate and independent existence in generality *as such* and *only in itself*, but in its originally given reality is a conditioning principle and factual destiny of existence. It appears in every possible and current figure of *being* and its thought expression. And without it *the existence itself* would be factually impossible and inconceivable.

In turn, the matter allows to define itself as something what is *being* neither closed nor finished, but persistently changing and alternating. Thanks to it, it is always something only *being* in becoming itself. *Becoming is a way of being, the "ipseitas" itself of the objective reality, the mobile result of the conjunction of neutralizing and bringing in contrasts and contradictions in alternating changeability of being and non-being*³.

The materialism is not only seeing in the objective reality only the pre-elementary existential origin. It is also a methodological directive steering the opinion on objective infinity of all-being, the being expressing to the fullest in man and simultaneously not excluding the possibilities of existence of cosmic and meta-human forms beyond the earthly system. In such interpretation the matter that is the objective reality is not only separately given to inspection, but something what simultaneously brings back in the structure of inspection itself and in objective and subjective connection it causes creation of every conscious and subconscious activity or unconscious one at present.

That is the cause why reason and thought finding each other genetically and developmentally have to start from recognizing and finding their dependence on objective reality which is in primal relation to itself. This is a basic task of philosophy. In this range dialectics turns out a theory of the content itself of *being of* all what exist including man and simultaneously the method of self-understanding of the reason seeking the genealogy of own, derivative *being* and objective-subjective bases and rules of its rational activity supported by unity of all-being *of* existence and thinking. Dialectics in its objective-factual aspect originates from the mutual cohesion of all symptoms of the reality in becoming and development. In turn, dialectics in the subjective-rational aspect

uses the analysis of regularity of co-relations and relations associated with contrasts and contradictions of becoming. According to the author the connections of both these modalities gives dialectics qualifications of the correct method.

The dialectics becomes a regularity for materialism, and materialism provides factual contents for dialectics. *Dialectical materialism derives its name from it*. One can talk about it differently i.e. as about *philosophy of being becoming*.

In turn, through the category *praxis*, which fulfils the task of the source, a coefficient and a test of truth and good, the measure of value and life ideals, that philosophy becomes *historical materialism*.

Understood in this way, it comprises:

- philosophy of colloquial thinking
- philosophy of detailed sciences
- philosophy developed only in one's own proper range

Last mentioned is an independent discipline, though not without connections with different kinds of cognition and human knowledge. Since philosophy after considering common for a human thought material object after the regard common for human, it begins its cognitive activity from the generalizations of the results of the research of the detailed sciences which constitute the material and formal object for it. Rationalizing these generalizations, it can be dialectics of existence, thinking or action on one's own.

The dialectics of existence is ontology and cosmology in other words. Dialectics of thinking i.e. gnozeology includes:

- general theory of cognition
- philosophical epistemology
- axiology
- methodology
- history of philosophy

The dialectics of action is divided into:

- theory of social development
- philosophical ideology
- philosophical anthropology

Thanks to this transparent division, according to Legowicz, philosophy is becoming necessary to a human because of its rationalistic humanism.

Last work of Jan Legowicz entitled '*Man-a human being*' deserves a special attention. This is a testament left to the next generations. The whole work links the introduc-

tion *Ut omnia humana fiant* with the ending *Ut omnia humana sint*. To avoid over-interpretation Jan Legowicz translated them himself as *nothing could happen without co-participation of the human reference under the name "humanum" and nothing could already take place or survive without "humanum"* .

The conviction that man has already shook off spiritualism and materialism at present is the basis of Jan Legowicz's considerations, and is facing the future where he would like that nothing happen without co-participation of the human reference under the name *humanum*. *The world is still shimmering like creatively appeared from the ocean of nothingness and as nature together with its Creator is creating and processing it. However, man living in the infinities of the existence and conscious in the boundlessness of its becoming and development, one and only one creating himself, lonely in this boundlessness of existence is asking about his "where from" and his on all- wave formation with the going by "where". About his humanum, which neither differ him from the nature nor distance from that who IS and inflicts that only he, man, though neither coming into being without one nor coming into being without another one, testifies in face of them both rational independently and finding each other in rationality.*

In his considerations Jan Legowicz wants to connect the body and soul of man. He is convinced that human *something* is getting lost in this centuries-old split. The principal feature, distinguishing man from different existences, finds its consolidation just in the unity of body and soul, that *I know who I am*.

Legowicz rises the issue about whether at present-day times man really knows who he is and in what way the sense of his rationality is expressing. This is, according to him, one of these questions to which, except for belief, there is lack of convincing answers. He already wrote in 'Already in *Philosophy existence – thinking – acting*' that man's existence is not explainable in the sufficient way only through the atomic structure, because it does not explain the aspect of social and human existence, and its history and culture. Man's body admittedly moves on the principle of reflexes and suitable reactions of the nervous system, but one cannot relate man's rationality only to the nervous structure of his organism, though it is bound with it inseparably.

Jan Legowicz observed with anxiety that man is prone to look at himself as a group of muscles and nerves. He also noticed that it is more and more difficult to find man, and that the mankind is facing danger of objectivising of man and perdition of his subjectiveness. Then *man-robot will exchange his mammal rationality to tele-rationality and he will forget, or he will not want to remember, that a calculator snuggled by him has its rationality from him ... (...) Unfortunately, but we are becoming however people of era and tele-genealogy of robots.*

For Legowicz a human personality expresses unity. It is constituted by *totum humanum* and man as *totum* enters relationships with others making up separate *totum humanum*. That human wholeness is creating and shaping itself in time space. It is formed by the heritage of human experiences: both individual and common. Man perceived in this way is the denial of the man-robot who was described with large fear and reluctance by Legowicz.

Only at that moment of considerations the author just deals with human rationality and identity in detail, and its expressing in words and thoughts, and presence and duration of man in reality, and his finding fulfilment in the *praxis sphere* in which comes true his value and his *humano-calling*. Man should find fulfilment in every of these spheres.

Testament of Jan Legowicz presents a great vision of Pax Humana, as a duty which is necessary to undertake. *Pax Humana* is peace for *thoughts and peace for heart, just law and wise love, peace for freedom and unforced coercion, peace for principles and peace for tolerance, peace for wishes and moderation, act and rest, pride and humility, peace for youth and old age aging young.*

The scientific achievements of Jan Legowicz are huge. He placed humanism and rationalism in front of every field of knowledge he dealt with. Man as the highest value, his rights and also duties on account of them, are Jan Legowicz's sphere of interests. Every reader of his books paid an attention to their author's erudition and commitment he dealt with any chosen subject matter. Certainly Jan Legowicz's creative achievements are not sufficiently well-known and elaborated. However, organized scientific sessions give hope for changing this situation and soon the works of Legowicz will be well-known. He deserves it with certainty.

Piotr Iwański

Profesor Jan Legowicz – filozof czy teolog?

Professor Jan Legowicz – Philosopher or Theologian?

Moja znajomość twórczości Profesora jest dość ograniczona, stąd i stawiany problem formułuję w formie pytania, a nie twierdzenia. Jednak ta moja bardzo pobieżna znajomość jego twórczości w połączeniu z przebiegiem konferencji zorganizowanej z racji 10. rocznicy jego śmierci (*Człowiek istota ludzka*, Kielce 25.XI.2002), a szczególnie w związku z wystąpieniem (wystąpieniami) prof. Stefana Dziabały, skłaniają mnie do postawienia takiego pytania.

Kiedy przejrzy się publikacje profesora Legowicza odpowiedź wydaje się oczywista: profesor Legowicz był filozofem. Prawie wszystkie jego publikacje dotyczą filozofii (niektóre z wyraźnym nachyleniem pedagogicznym). Tytuł jednej tylko pracy jest wprost związany z teologią. Jest ona poświęcona publikacji wybitnego francuskiego teologa XX wieku (eksperta Soboru Watykańskiego II) M. D. Chenu¹. Nic poza tym.

A jednak pytanie to wydaje się być zasadne. Po pierwsze dlatego, że przecież z wykształcenia był teologiem. Teologię studiował nie w jakimś *zapadłym* seminarium duchownym, ale na znanym w świecie Uniwersytecie Fryburskim. Nie tylko studiował teologię, ale przecież świadomie przyjął święcenia kapłańskie². Trudno byłoby mi przyjmować, że zrobił to bez głębokiego przekonania o słuszności Objawienia chrześcijańskiego, a tylko z jakiegoś wyrachowania (musiałby być człowiekiem głęboko fałszywym, a jego obraz wyłaniający się z referatów wygłoszonych w czasie konferencji, jest obrazem człowieka nie tylko zasadniczo pozytywnego, ale wręcz szlachetnego). Aby dalej przedstawiać argumentację, warto chyba przypomnieć klasyczne rozróżnienie

¹ *Z prób teologicznych „renesansów”*. Na marginesie pracy M.D. Chenu: *Pour une theologie du travail*, in: *Mysł Filozoficzna* 1956. Podaję za: Dobrochna Dembińska-Siury, Adam Górniak, *Jan Legowicz*, in: *Polska Filozofia Powojenna*, red. W. Mackiewicz, t. II, Warszawa 2001, s. 27.

² *Ibidem*, s. 30.

między teologią a filozofią. Wprawdzie zostało wypracowane jeszcze w średniowieczu, ale do dziś nie straciło na swojej aktualności. Otóż podstawą filozofii jest poznanie naturalne; buduje ona na przekonaniu, że naturalny aparat poznawczy człowieka (zmysły, rozum) pozwala na poznawanie prawdy, i jest rzeczą zasadną na tym fundamencie budować filozofię (poznanie rzeczywistości). Natomiast teologia buduje na objawieniu (chrześcijańskim, muzułmańskim, czy innym). Fundamentalnym przekonaniem teologii jest przeświadczenie, że najgłębsza wiedza o rzeczywistości jest zawarta w objawieniu. Nie podważa się objawienia, objawienie się przyjmuje. Można się tylko starać coraz głębiej je odczytać. To pogłębiane odczytywanie objawienia jest właśnie teologią. Myślę, że poznanie teologiczne uprawiają nie tylko klasycy teologowie. W pewnym okresie uprawiali je również z zapałem ...marksści; także w Polsce. Wprawdzie nie opierali się na żadnym objawieniu religijnym, ale ich objawieniem były pisma klasyków marksizmu: Marksa, Engelsa, Lenina i Stalina. Wprawdzie z czasem teksty objawione zostały nieco okrojone (przez odrzucenie Stalina), ale sposób uprawiania marksizmu miał nadal charakter zasadniczo teologiczny. Niektórzy z marksistów zaczęli się powoli wyzalać z teologicznego uprawiania marksizmu, ale byli i tacy, którzy do końca pozostali *wyznawcami* marksizmu³.

I wydaje mi się, że właśnie Profesor Legowicz uprawiał marksizm na sposób nieco *teologiczny*. Kiedy się za nim opowiedział był mu już wierny aż do ostatnich momentów życia (na co z wielkim naciskiem wskazywał prof. Dziabała). Mimo, iż wiele z *dogmatów* marksizmu zostało zasadnie podważonych na gruncie filozofii, to Profesor Legowicz w dalszym ciągu zdaje się je głosił. Tak było ze *światopoglądem naukowym*, które to pojęcie poddane analizom filozoficznym, okazało się pojęciem wewnętrznym sprzecznym⁴. Na gruncie polskim ostrej (i jak się wydaje zasadnej) krytyce został poddany materializm dialektyczny – głównie przez ks. K. Klósaka, jednego z najwybitniejszych polskich filozofów przyrody. Tenże sam autor podważał nierozzerwalny – według

³ W. Słomski, *Jan Legowicz – Polski filozof w 10 rocznicę śmierci*, in: *Firma i Rynek* 2/3 / 2002

⁴ Por. chociażby taki tekst: *Światopogląd jest to zespół przekonań i postaw, twierdzeń, ocen i norm, który – przynajmniej w oczach zwolenników czy wyznawców – stanowi spójny, całościowy obraz rzeczywistości (tego, co istnieje), porządkujący (wartościujący i normujący) postępowanie względem siebie i otoczenia. U osób bardziej intelektualnie i krytycznie nastawionych, u tych, których trudności i skomplikowane nieraz sytuacje zmuszają do samodzielnych, zasadniczych decyzji, występuje troska o to, ażeby owa spójność poglądu na świat nie była pozorna i aby jego wybór nie był czymś przypadkowym i nieumotywowanym. [...] W budowie światopoglądu biorą też udział nauki szczegółowe, zarówno przyrodnicze jak i humanistyczne. Jednakże sama wiedza – filozoficzna i naukowa – nie wystarczy do zaangażowania całej osobowości ludzkiej, do podjęcia wiążącej decyzji w sprawie wyboru i realizacji celu naszego życia, akceptacji (odkrytego) sensu naszego istnienia. Oczywiście troska o trafność i skuteczność tych decyzji prowadzi do racjonalizacji światopoglądu, nie prowadzi jednak do utożsamienia światopoglądu z wiedzą. Światopogląd człowieka nie jest – ze swej natury – czymś jednoznacznie wyznaczonym przez wyniki (zresztą zmienne i niepewne) nauk szczegółowych oraz naukowo uprawianej filozofii; zawsze pozostanie w nim miejsce na wiarę w coś lub w kogoś, na zaufanie czemuś lub komuś, na decyzję na coś. – A. B. Stepien, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1978, RW KUL, s. 24-25.*

marksistów – związek między ewolucją a materializmem⁵. Zasadniczej krytyce został poddany marksizm także w samym obozie marksistowskim – dokonał tego Leszek Kołakowski. O ile może trudniej było respektować ustalenia filozofów spoza *szkoły*, to chyba jednak krytyka wewnątrz *szkoły* powinna była skłonić Profesora do bardziej krytycznego spojrzenia na swój marksizm. Może także zwyczajna obserwacja rzeczywistości, wskazująca, że realizacja jednej z *tez o Feuerbachu (Filozofowie rozmaicie interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmieniać)* bardzo daleko odbiega o teoretycznego modelu, powinna była skłonić profesora Legowicza do bardziej filozoficznego podejścia (czyli posługiwania się naturalnym poznaniem) do marksizmu. Przecież po pewnym przynajmniej czasie wielu nawet przeciętnych ludzi widziało, iż nie jest tak, że *komunizm odkrył uniwersalny klucz, że jest doskonałym rozwiązaniem konfliktów społecznych, spójnym objaśnieniem życia społecznego*⁶.

Jeżeli choćby tylko te czynniki (a przecież można byłoby ich wskazać więcej) nie skłoniły Profesora do zmiany spojrzenia na marksizm, to chyba zasadnie można go określić jako *wiernego wyznawcę nowej wiary*. Można dla usprawiedliwienia Profesora przytoczyć pewną myśl z encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, że mimo dużych osobistych wysiłków poznawczych, *to w życiu człowieka nadal o wiele więcej jest prawd, w które po prostu wierzy, niż tych, które przyjął po osobistej weryfikacji*⁷. Jak dalej zauważa Papież, taka wiara (zaufanie do wiedzy innych) w dużej mierze zależy od relacji międzypersonalnych, jej podstawą jest zaufanie między osobami. Być może, że Profesor Legowicz miał taki typ osobowości, że posiadał głęboką potrzebę zaufania komuś lub czemuś. Najpierw zaufał Objawieniu chrześcijańskiemu, a później – może właśnie na skutek takich czy innych relacji międzypersonalnych – przerzucił swoje zaufanie na *objawienie marksistowskie*. Trudno mu odmówić prawa do tego, ale czy owoc tego można nazywać jeszcze filozofią? Pozwolę sobie przytoczyć jeszcze jedno zdanie ze wspomnianej encykliki: *Warto podkreślić, że w takiej relacji międzypersonalnej głównym przedmiotem poszukiwania nie są prawdy dotyczące faktów ani prawdy filozoficzne*⁸. Postawa prawdziwie filozoficzna wymaga też chyba czasami powątpiewania w to, czemu wcześniej zaufaliśmy⁹.

Na koniec chciałbym jeszcze raz podkreślić moją fragmentaryczną tylko znajomość twórczości Profesora. Być może moje niektóre oceny są niezasadne. Niechże wskażą to

⁵ Por. chociażby: W. Chudy, *Ks. Kazimierz Klósak*, in: *Polska Filozofia Powojenna*, t. I, op. cit., s. 412-427. Oczywiście dla zapoznania się z jego argumentacją należałoby sięgnąć do oryginalnych prac ks. K. Klósaka, głównie z lat 40. i 50., ale nie tylko; warto zapoznać się także z jego pracami z ostatnich lat życia (np. *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979).

⁶ Z wywiadu z Leszkiem Kołakowskim *Odtąd pozostaje tylko kłamstwo*, in: *L'Europeo* 39/1980.

⁷ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 31.

⁸ Ibidem, nr 32.

⁹ W. Słomski, *Jan Legowicz- Filozof i nauczyciel*, in: *Ruch Pedagogiczny* 3-4/2002.

jego uczniowie i znawcy jego dorobku. Ja stawiam tylko pytanie, a wydaje mi się, że zasadność samego postawienia pytania jednak wykazałem.

Summary

Professor Jan Legowicz is commonly perceived as a philosopher. When we take a look into his bibliography all his publications (apart from one) seem to refer to philosophical issues. I do not know, in principle – what I would like to strongly emphasize – the content of his papers and books. In spite of that I believe the title question here is worth asking.

I intend to pinpoint the arguments for legitimacy of posing this question:

1. He was a theologian by training; he completed theological studies at the very famous University of Freiburg.
2. He consciously accepted the priestly ordinations, and I believe that he had undertaken them due to his faith and not any kind of calculation (he was considered as a man of honor by his contemporaries).
3. In order to represent the third – and main(!) – argument, one must evoke an old (for coming from the Middle Ages) distinction between theology and philosophy. For the base of philosophy is to be found in natural cognition. Philosophy relies on the conviction that human being's natural cognitive apparatus (the senses, the reason) allows for learning the truth. Furthermore, it is justified to develop philosophy on that ground (learning the reality). Theology, on the other hand, in revelation (Christian, Islamic, and any other) sees its most reliable source of the truth about reality. They, who believe in revelation (this or another) do not question it but very often try to understand it more. This conveys the most fundamental quest of theology, namely, to explain reality in the light of revelation. It is also possible to do philosophy in a theological way. However, in such cases, it would be more adequate to call such endeavors ideology rather than philosophy. For, the accepted system then is seen as infallible. In such a way Marxism was being done in Poland and some other countries. The works of the classics of Marxism like Marx, Engels, Lenin and Stalin were treated as true revelation texts. I think that Jan Legowicz, since the day he had started representing Marxism, was pursuing Marxism in a theological way. He declared himself for this standpoint and stayed faithful to it until the end of his life (at least according those who knew him). In spite of the fact that many of the dogmas of Marxism had been justifiably undermined on the ground of philosophy, professor Legowicz still was propagating them. It was the case with the *scientific worldview* – the notion that had been throughoutly examined philosophically and occurred

to be self-contradictory. One can point another theses claimed by Marxism that were undermined either on the theoretical ground or on account of the daily practice. In spite of that, as I believe, professor Jan Legowicz stayed faithful to them.

Thus, it is justified to pose the question whether he was a philosopher or rather a theologian? I do not give a judgment on this issue for my knowledge of his work is merely fragmentary. Let it be answered by those who have more deeply become acquainted with his attainments.

Mariusz Ciszek

Jana Legowicza koncepcja filozofii wychowania

Jan Legowicz's concept of educational philosophy

W moim szkicu, chciałbym przedstawić Jana Legowicza nie tylko jako wybitnego filozofa, ale przede wszystkim jako pedagoga i teoretyka wychowania. Pedagogika jako nauka zawsze była bliska jego zainteresowaniom, nie tylko ze względu na to, iż jako profesor i wybitny znawca historii filozofii, prowadził działalność dydaktyczną, ale również dlatego, iż sam niegdyś taki kierunek studiów ukończył. Zwracał uwagę na fakt, iż pedagogika i wchodząca w jej zakres zainteresowania teoria wychowania jest jedną ze szczególnych dyscyplin nauk społecznych, ponieważ bierze udział w badaniach nad człowiekiem, który stanowi integralnie wspólny przedmiot dla tych nauk¹.

Moim zdaniem refleksje Profesora wokół teoretycznych i praktycznych stron procesu wychowania i dydaktyki, po mimo upływu czasu nadal zachowały swą aktualność. Jak to sam wyraził *Genetycznie filozofia i pedagogika pozostają względem siebie współrzędne, jak teoria i praktyka, obie stanowią dla siebie źródło zasad i kryterium postaw. Swymi odniesieniami pryncypialnymi filozofia służy pedagogice, zaś stosowaniem tych odniesień w sposobieniu człowieka, pedagogika spełnia zadania filozofii. Znajduje to potwierdzenie zarówno w historii filozofii, jak i w dziejach wychowania – i źle, jeśli filozof przestaje być wychowawcą, a nauczyciel w swej szkolnej pragmatyce wyobcowuje się z kręgu pryncypialności filozoficznej*². Natomiast pod względem metodologicznym oraz w dziedzinie szeroko rozumianej antropologii *teoria wychowania, jak niemal żadna inna dyscyplina naukowa, nawiązuje bezpośrednio do filozofii. W niej znajduje zasadniczą orientację w całościowym ujmowaniu człowieka i podstawowe wskaźniki dla*

¹ J. Legowicz, *Życie dla życia*, Warszawa 1984, s. 112.

² J. Legowicz, *O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania*, Warszawa 1975, s. 4.

wzorca kształtowanej w nim osobowości w szerokim zakresie osobo-socjalizacji, odpowiadającej aktualnemu zapotrzebowaniu historyczno-społecznemu i kulturowemu³.

W takim ujęciu pedagogika to nic innego jak filozofia stosowana. Potwierdził to również nestor polskiej pedagogiki Stefan Wołoszyn, podkreślając, iż *Pedagogika ogólna, chętnie nazywana również filozofią wychowania (philosophy of education), wyrasta z przekonania, że nie ma wiedzy i poglądów naukowych bez prześwietlającego je pierwiastka filozoficznego – co więcej, żywość i doniosłość problematyki filozoficznej w obrębie konkretnej dyscypliny naukowej świadczy o żywotności i wadze danej nauki, jest świadectwem tego, że dana nauka widzi, stawia i stara się rozwiązywać coraz to nowe zagadnienia istotne i ważne tak dla poznania jak i praktyki życiowej*⁴. Dzieje się tak dlatego, że teoretyczny i praktyczny problem wychowania, a przede wszystkim jego powszechność ugruntowana w kontekście więzi: rodzinnych, społecznych, obywatelskich – ze względu na swą wagę ma uprzywilejowany charakter wśród problemów z zakresu nauk humanistycznych i społecznych⁵.

Teoria wychowania musi zostać podbudowana na pewnych zasadach osadzonych w filozoficznej koncepcji człowieka, w przeciwnym wypadku brakowałoby jej głębi oraz ukierunkowania i zostałaby jedynie zredukowana do praktycznych reguł przypominających trening a raczej tresurę ludzkiego gatunku⁶.

Filozofia wychowania jako pełnoprawna dyscyplina filozoficzna, aby zaistnieć musi korzystać przynajmniej z dwóch działów filozofii: antropologii filozoficznej, bowiem cel każdego wychowania zakłada, z góry pożądaną koncepcję człowieka, do której się dąży, a także kwestie związane z pewnymi wartościami, jakie chcielibyśmy zaszcześcić swoim wychowankom, wchodzimy więc tutaj w obręb aksjologii (a także ściśle z nią związanej etyki)⁷. Moim zdaniem w pedagogice to właśnie antropologia filozoficzna⁸ (filozofia człowieka) jest *filozofią pierwszą* bowiem to z niej wyrastają określone wartości i ideały, które są celem procesu wychowawczego, mającego za zadanie ukształtować właściwie osobowość wychowanka (oczywiście w zgodzie z określonym, akceptowanym w danej społeczności wzorem osobowym)⁹. Bardzo ważnym ogniwem procesu wychowawczego jest sam nauczyciel – wychowawca, który za ten proces odpowiada. Aby proces ten odbywał się właściwie nauczyciel powinien być osobą nie tylko kompe-

³ J. Legowicz, *Życie dla życia*, op. cit., s. 112.

⁴ S. Wołoszyn, *Nauki o wychowaniu w Polsce w XX wieku. Próba encyklopedycznego zarysu*, Warszawa 1993, s. 89.

⁵ A.E. Szotysek, *Filozofia wychowania*, Toruń 1998, s. 7.

⁶ J. Legowicz, *Życie dla życia*, op. cit., s. 113.

⁷ A.E. Szotysek, *Filozofia wychowania*, op. cit., s. 7-8.

⁸ J. Zubelewicz, *Filozofia wychowania. Aksjocentryzm i pąjdocentryzm*, Warszawa 2002, s. 8-31.

⁹ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 38.

tentną ale przede wszystkim moralnie nienaganną, gdyż tylko wtedy mamy do czynienia z postawą wychowawczą¹⁰.

W artykule tym pragnę skoncentrować się właśnie na wyżej wymienionych elementach, które są obecne w filozofii wychowania Jana Legowicza, zdając sobie jednocześnie sprawę z faktu, iż nie może on rościć sobie pretensji do całkowitego wyczerpania tematu, rozwijanego przecież na łamach wielu rozpraw składających się na bogatą spuściznę Profesora w tej materii. Na podstawie rozproszonych artykułów i referatów, postanowiłem również podjąć próbę opracowania, a raczej nakreślenia (w dużym uproszczeniu, rzecz jasna) systemu pedagogicznego Legowicza mocno osadzonego w filozofii¹¹.

Antropologiczne i aksjologiczne podstawy wychowania

Legowicz swoją koncepcję antropologii rozwijał wokół dwóch kluczowych pojęć¹²: *humanizmu* i *hominizmu*. Nawiązuje przy tym do długiej tradycji filozoficznej antropologii, zwłaszcza zaś do spornego zagadnienia, co w naszej naturze jest *ludzkie* w odróżnieniu od tego, co jedynie *człowiecze*. Jak sam to wyraził jest to pytanie o „humanizm” i sprawa „hominizmu”, *humanistyczny zew osoby i podbudowanej nią ludzkości oraz hoministyczne ukojenie w zadowoleniu jednostki człowieczej, zapatrzonej w swą gatunkową odrębność i wąsko indywidualną wyższość*¹³. Takie dylematowe sytuacje doprowadzają młodych do wewnętrznego rozdarcia sięgającego niepewności własnej istoty, oraz wartości i ideałów jakie winny im towarzyszyć w życiu. Podstawowym powodem takiego stanu jest dezintegracja tego, co w człowieku *ludzkie*, oraz tego co *człowiecze*. Stan taki doprowadza do sytuacji, w której, człowiek dla człowieka staje się narzędziem oraz środkiem do celu zaś przyjaźń oblicza się rachunkiem korzyści. Proces wychowania powinien przyczyniać się do pełnej integracji tych dwóch cech konstytuujących człowieka – istotę ludzką¹⁴.

W swojej pedagogice sprzeciwiał się, takiemu wychowaniu, które miałyby na celu przygotowanie jednostki do pełnienia jednostronnej i wąsko wyspecjalizowanej roli w społeczeństwie. Takiemu człowiekowi *nie pozostaje już nic poza określeniem „homo faber”, „homo laborans”, „oeconomicus”, „politicus” czy „technologicus”*¹⁵. Cel i sens wychowania bowiem nie może ograniczać się tylko do ukształtowania osobowości człowieka na podobieństwo autokratycznego funkcjonariusza czy technologicznego

¹⁰ J. Homplewicz, *Etyka pedagogiczna*, Warszawa 1996, s. 19.

¹¹ W. Słomski, *Jan Legowicz – Polski filozof w 10 rocznicę śmierci*, in: *Firma i Rynek* 2/3 / 2002

¹² J. Legowicz, *Człowiek istota ludzka*, Warszawa 1991.

¹³ J. Legowicz: *Życie dla życia*, op. cit., s. 74.

¹⁴ *Ibidem*, s. 74-75.

¹⁵ *Ibidem*, s. 113.

profesjonalisty. Jednostka taka będzie człowiekiem pozbawionym wielu zalet, nie wolno więc w wychowaniu akcentować tylko jednej sfery ludzkiej działalności. Wręcz przeciwnie, należy przyczyniać się do zintegrowanego i pełnego uformowania ludzkiej osobowości¹⁶.

Według Legowicza żyjemy w okresie ludzkiej atomizacji¹⁷, w czasach, w których *Trudno jest mówić o tym co godnego ma w sobie ludzka osobowość, kiedy tak wiele jest wśród ludzi wzajemnej obcości. Zdaje się, że podstawową zasadą pedagogiczną w kształtowaniu osobowości będzie wysiłek w formowaniu świadomości człowieka na zasadzie praktycznie uteoretycznionego założenia, że każde ludzkie „ja” – to społeczeństwo – to odzwierciedlenie zintegrowanych milionów tego „ja”, kategoryczny sprzeciw na wszelkie postacie wyobcowania się człowieka ze społeczeństwa*¹⁸ (...).

Charakteryzując system pedagogiczny Profesora nie sposób pominąć zagadnień związanych z systemem wartości, któremu hołdował i które należałoby upowszechniać przez wychowanie. Legowicz podkreślał, iż człowieka należy wychowywać w duchu takich wartości, z których, jak wyraził to sam Arystoteles, człowiek może być dumny, zaś słusznie jest dumny ten *kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje; bo kto bezpodstawnie to czyni, ten jest głupi*¹⁹.

Postanowiłem system filozoficzno-pedagogiczny Legowicza ukazać z perspektywy dwóch wzajemnie się uzupełniających podejść.

Pierwszemu dotyczy celu, a więc mówi czego warto chcieć i pragnąć oraz do czego należy dążyć. Z takiego punktu widzenia tę naczelną wartością (summa bonum) i zarazem celem wychowania jest **dobro człowiecze** i co za tym idzie sam **człowiek**, ale nie pojmowany jako wyizolowane indywiduum lecz będący *kimś więcej, człowiekiem, najwyższą wartością wśród równorzędnych wartości powiązanych ze sobą ludzi*²⁰ oraz **godnym** pośród **godnych**. Ponadto należy w taki sposób wychowywać człowieka, aby był **świadomy własnej wartości**²¹.

Drugie podejście wskazuje drogę do celu czyli mówi, jak należy działać i postępować, aby zrealizować w wychowaniu ten wartościowy cel jakim jest ideał człowieka i jego dobro. Są to takie **środki** sprawności, do których Profesor przywiązywał szczególną uwagę, a zaliczyć do nich należy: **honor, dumę i wstyd**²².

¹⁶ Ibidem, s. 113.

¹⁷ Pomimo tego, iż od opublikowania dzieł Profesora upłynęło już sporo czasu, moim zdaniem słowa te świetnie pasują do współczesnej rzeczywistości społecznej.

¹⁸ J. Legowicz, *Życie dla życia*, op. cit., s. 83-84.

¹⁹ Cyt za J. Legowicz, *Świadomość współczesnictwa*, Warszawa 1980, s. 138.

²⁰ J. Legowicz, *Życie dla życia*, op. cit., s. 73.

²¹ J. Legowicz, *Świadomość współczesnictwa*, op. cit., s. 126-138.

²² Naturalnie honor, duma i wstyd nie zastępują całego katalogu wartości i cnót, na które często powoływał się Profesor. Często bowiem pisał o potrzebie przyjaźni, sprawiedliwości (zwłaszcza w zawodzie nauczyciela), wielkoduszności, wzajemnej współpracy, bezinteresowności, patriotyzmie, pracy itd. Jednakże aby

Honor jest dlatego ważny, iż *Sprawą honoru jest współzycie człowieka z drugim człowiekiem, dumą zaś godne tego współzycia działanie, natomiast sprzeniewierzenie się jednemu i drugiemu, wstydem*²³. Jednostka pozbawiona poczucia honoru i dumy wypływającej z bycia człowiekiem oraz wyzbyta wstydu przede wszystkim może go splamić – jest więc niewiele warta i nie można będzie na niej polegać. Dlatego należy w taki sposób kształtować człowieka, aby w nich wzrastał i nim hołdował. Związek między tymi sprawnościami wyraził w formie metafory, w której *honor jest nieodłącznym współtowarzyszem kultury, duma dzieckiem honoru i kultury, zaś wstyd ich poręczycielem. On je zbliża albo i świadczy o ich rozjęściu. I wówczas nie za dużo z człowiekiem pozostaje, jeśli jedno musi się drugiego wstydzić*²⁴.

Zasada kierowania się honorem, może przybierać w życiu człowieka różne formy i znaczenia, albowiem może to być z jednej strony wierność swoim zobowiązaniom i powinnościom lub poczuciem osobistej uczciwości i bezwzględne jej dotrzymania. Honor jest bowiem wielowymiarowy, zaś jego najważniejszą cechą jest jego samoprzeżywanie, które wywołuje u człowieka motywację i dyspozycję do dążeniu ku szczytnym celom, które uznaje za szczególnie godne i za współmierne z sobą samym pod względem wartości. Dlatego też honorem dla człowieka może być jego rodzina, miejsce pracy, przyjaciele, życie a także możliwość działania w społeczeństwie w którym najwyższą wartością jest człowiek. Honor jednak nie może być pojmowany utylitarnie, jako środek który może przynieść określoną korzyść. Dlatego też honor nie jest tylko samym zaszczytem, gdyż zaszyty można kupować, zaś prawdziwą ceną honoru jest wartość samego siebie: jaki człowiek, taki i jego honor. Dla ludzi prawdziwie honorowych, jego utrata ma coś z tak dogłębnego ubytku człowieczeństwa, że sami woleliby już prędzej umrzeć, aby zmyć ze swego życia taką hańbę. Dzieje się tak dlatego, iż honor uzewnętrznia wewnętrzną jakość człowieka utrzymując człowieka w poczuciu własnej godności, którą nie da się zredukować do wartości umownych. Do pełnego ukształtowania poczucia honoru, przyczynia się przede wszystkim wychowanie, za pośrednictwem którego tworzy się w człowieku coś tak czułego, że staje się to jakby jego busołą postępowania czyli jego *punktem honoru*, którego zaprzepaszczenie rodzi poczucie bólu z utraty własnego człowieczeństwa. Dlatego też człowiek honoru jest człowiekiem dumnym czyli takim, który zna i ceni własną wartość²⁵.

Duma w takim ujęciu jest to zaleta osobowości człowieka mającego poczucie własnej godności w tym wszystkim, co uznaje za godziwe i wielkie, przyczyniając się przy

wprowadzić je w życie, w pierw należy w taki sposób ukształtować ludzką osobowość, aby pojęcia: honor, duma i wstyd, były wyznacznikiem ludzkiego postępowania.

²³ J. Legowicz, *Świadomość współczesności*, op. cit., s. 126.

²⁴ Ibidem, s. 127.

²⁵ Ibidem, s. 127-130.

tym do odczucia chlubny. Dlatego też duma wymaga dogłębnego panowania nad sobą i nieustannego umiaru, bowiem prawdziwy i z honoru szlachetnie dumny nikim ani niczym nie gardzi, gdyż w przeciwnym wypadku uczucie to nie prowadzioby do szlachetności. Dumnemu bowiem przystoi jeno właściwy styl życia i postępowania wyrażający się w rzetelnym wywiązywaniu się z zobowiązań, a także w przekładaniu swoich małych egoistycznych spraw nad dobro ogółu. Człowiek dumny szanuje również dumę innych ludzi. Zaś przeciwieństwem dumy jest zarozumiałość prowadząca do nadymania się, pyszałkowatości i buty. Człowiek zarozumiały nikogo poza sobą nie widzi godnym szacunku, zaś taka postawa prowadzi go do zatracenia poczucia rzeczywistości, tak że w końcu sam nie wie czego chce i jaki jest cel jego życia²⁶.

Wstyd i jego poczucie jest balsamem na zarozumiałość. Słowo to gubi się ze słownika współczesnego człowieka, któremu to uczucie jest już prawie całkowicie obce. Jest to być może spowodowane tym, iż współcześnie człowiek jest coraz bardziej zatoniętą jednostką oderwaną od reszty społeczeństwa, żyjącą i działającą anonimowo. Pomimo tej pogłębiającej się anonimowości i bezimiennej atmosfery działania nie sposób obyć się bez poczucia wstydu. **Nie idzie tu jednak o wstydlivość w potocznym tego słowa znaczeniu lecz raczej o normatyw, który pełniłby funkcję doradcy człowieka w tym, czego trzeba sobie nieraz odmówić, aby potem się nie rumienić lub nie czuć niesmaku do siebie samego.** Człowiek czasami musi sam ścierpieć w pewnych okolicznościach, aby móc zachować własną godność i chodzić z podniesionym czołem. To zaś wymaga odwagi, *ale tylko takiej, której towarzyszy poczucie honoru i osobistej dumy. Wstyd chroni człowieka, by mógł się nie zapominać i w każdej sytuacji pozostawać godnym wśród godnych*²⁷.

Jednak aby u młodego człowieka wykształcić podobny system wartości i pozytywnie ukształtować jego osobowość, trzeba mu w tym pomóc. Zadanie to powinno spoczywać nie tylko w gestii różnych instytucji, ale przede wszystkim na nauczycielu – wychowawcy, który z racji swojego wykształcenia i powołania, jest do tego właściwie przygotowany.

Nauczyciel i jego filozofia wychowania

Nauczycielska teoria i praktyka zdaniem Profesora wyrasta z dwóch źródeł: pedagogiki i filozofii, albowiem (jak wyżej zauważono) *na pedagogiczną osobowość nauczyciela składa się nie tylko znajomość technik działania ani przysposobienie organizacyjne, ale niejako trzonem musi być aksjologia dydaktyczno-wychowawcza, a więc określony system ogólnoteoretyczny wszechstronnego wartościowania człowieka, którego*

²⁶ Ibidem, s. 133.

²⁷ Ibidem, s. 136.

*nauczyciel kształci i wychowuje poprzez to, co sam osobowartościowo ludzkiego przyjmuje, uznaje i przedstawia*²⁸.

Śledząc dzieje szkolnictwa łatwo można zauważyć, iż w sytuacji, gdy nauczanie i wychowanie popadały w pedagogiczny kryzys, w celu jego zażegnania często brano pod uwagę nie nauczyciela, lecz organizacyjno-instytucjonalną infrastrukturę szkoły²⁹. Oczywiście wszelkiego rodzaju pomoce pedagogiczne oraz dynamicznie rozwijające się środki wspomagające proces dydaktyczny są potrzebne, ale nie zastąpią roli nauczyciela. Jest to widoczne zwłaszcza w dzisiejszych czasach, w których mówi się o nowym modelu szkoły wirtualnej, będącej produktem nowej cywilizacji opartej na społeczeństwie informacyjnym³⁰, zapominając iż wszelka skuteczność tych zmodernizowanych środków uzależniona jest w dużej mierze od nauczyciela³¹.

Legowicz widzi w nauczycielu nie autokratę, który przekazuje encyklopedyczną wiedzę, lecz człowieka, który uczy innych samodzielnego myślenia a nie tylko przyszłowiowego *kucia*. Najlepiej zaś można to osiągnąć za pomocą dwóch środków: **dialogu** i **przykładu**. Dzieje się tak dlatego, że w nauczaniu muszą ze sobą współdziałać dwa czynniki: **umysłowy** i **uczuciowy**. Dlatego też nauczyciel powinien pełnić funkcję *przewodnika po dziełach współczesnej nauki i wiedzy, przewodnika, który informuje i objaśnia, a równocześnie prowadzi dialog z tymi, których uczy, który wychodzi z siebie i zezwala wyjść z siebie uczniom, by spotkać się we wspólnej rozmowie, we wspólnym wysiłku myślenia, wzajemnej wymianie poglądów, wątpliwości wahań i współdokonywanych ustaleniach. Chodzi o to, by, najogólniej mówiąc, godzina była osobowościo-ludzkiem spotkaniem, a nie tylko gromadzeniem mózgo – wiadomości (...). W dialogu nauczyciel już z pierwszym słowem nawiązuje kontakt umysłowy z uczniem, który, który przestaje być przedmiotem odeń niezależnym, a staje się myślą związaną z nim współpodmiotem. Właściwością szczególnie cenną dla takiego nauczania jest bezpośrednio z dialogu wynikająca wzajemność, w wyniku której nauczyciel okazuje się kimś jednym i wspólnym dla całego zespołu i cały zespół w swej wspólnotcie jedyny dla nauczyciela*³².

Przykład jest również szczególnie cenny w praktyce pedagogicznej nauczyciela. Nie sposób przecież mówić o *nieetycznym wychowaniu*, jak i o niemoralnej postawie wychowawcy albowiem przestaje to być wtedy wychowawcza postawa!³³ Dlatego też

²⁸ J. Legowicz, *O nauczycielu*, op. cit., s.4.

²⁹ W. Słomski, *Jan Legowicz- Filozof i nauczyciel*, in: *Ruch Pedagogiczny* 3-4/2002.

³⁰ R. Pachociński, *Oświata XXI wieku. Kierunki przeobrażeń*, Warszawa 1999, s. 149-169.

³¹ J. Legowicz, *O nauczycielu*, op. cit., s. 3.

³² *Ibidem*, s. 112-113.

³³ J. Homplewicz, *Etyka pedagogiczna*, op.cit., s. 19.

nauczyciele powinni dbać o własną postawę moralną, tym samym dając dobry przykład, a także pielegnować zasady etyki zawodowej, w myśl których³⁴:

- *najwyższą wartością dla nauczycielskiej służby społecznej i dla jego życia osobistego jest człowiek;*
- *swój wyraz znajduje to w umysłowym i wychowawczym sposobieniu go do i dla współzycia społecznego z drugim człowiekiem;*
- *praca jest tym, co tworzy człowiek i o nim świadczy, a jego w tym zadanie i obowiązek składa się u nauczyciela na sens jego osobistej godności zawodowej;*
- *wreszcie w tym wszystkim wiąże i obciąża nauczyciela nakładane nań, tymi trzema założeniami, przykazanie sprawiedliwości jako fundamentu etyki i kamienia węgielnego moralności nauczycielskiej*³⁵.

Kończąc moje rozważania wokół filozofii wychowania Jana Legowicza, chciałbym podkreślić, iż wiele z jego przemyśleń do dnia dzisiejszego zachowało swoją głębię i aktualność. Jego postulat, aby w życiu czynić zasadę *że człowiek i jedynie to, co ludzkie jest celem samym dla siebie i samą dla siebie wartością najwyższą*³⁶ posiada wymiar uniwersalny, do którego warto dążyć. A najważniejsze w tym, by zacząć od samego siebie, nie czekając aż inni staną się bardziej ludzcy, aby własnym przykładem zmieniać świat na lepsze³⁷.

Summary

Jan Legowicz in his concept of philosophy of education was opposed education which aim at prepare someone to act as unilateral function in society. This individual will be a little valuable person because we can't accent only one sphere of people activity in education. We should do everything to form full personege.

J. Legowicz holded value which we should dreft children in education. The main value and the aim of education is a good of man and a man too. To gain this ends we should generalize honour, pride and shame. The man without honour and shame with being a human and deprived of shame is worthless.

³⁴ J. Legowicz, *Moralno - etyczne zasady zawodu nauczycielskiego. Materiał pomocniczy do szkolenia środowiskowego nauczycieli*, Warszawa 1976.

³⁵ S.R. Bryl, *Jana Legowicza „Moralno – etyczne zasady zawodu nauczycielskiego”*, in: *Teksty z historii filozofii i filozofii wychowania*, pod red. S.R. Bryla, Piotrków Trybunalski 2002, s. 224-225.

³⁶ J. Legowicz, *Życie dla życia*, op. cit., s. 28.

³⁷ Ibidem.

*Stanisław R. Bryl,
Ewa Szymańska*

Jana Legowicza filozoficzny paradygmat *humanistyki nauczyciela*

Jan Legowicz' philosophical paradigm of the humanistic nature of the teacher

Zdarzenia związane z I wojną światową i powojenne skutki tych zdarzeń w Europie, upadek caratu w Rosji, stały się jednymi z najbardziej znaczących czynników umożliwiających odrodzenie się Rzeczypospolitej jako suwerennego narodu i państwa na okres, jak się okaże, dwudziestu lat. Po czym, w 1939 roku – w wyniku sytuacji zaistniałej w pierwszym etapie II wojny światowej – państwo polskie i naród w bardzo dużym stopniu tracą swoją suwerenność. Wszystko to jest dobrze przez historyków zbadane i opisane i nie tymi sprawami chcemy się zajmować w tym artykule. Ale, odtwarzając myśli profesora, musimy nawiązać do czasów, w których żył i tworzył młody Legowicz¹.

W obliczu cywilizacyjnych wyzwań wobec narodu polskiego – po pierwszej i drugiej wojnie światowej – jednym z naczelných problemów stało się; z punktu widzenia: filozoficznego i antropologicznego, historycznego, socjologicznego, prakseologicznego także pedagogicznego odbudowywanie podmiotowości Polaka funkcjonującego w powojennej Europie. Szybko utrwaliło się przekonanie elit intelektualnych (zwłaszcza międzywojennego dwudziestolecia) co do potrzeby najpierw materialnego kształcenia, a następnie wychowania w szeroko pojętym humanizmie.

Wyżej przywołane zjawiska, ze względu na wymogi objętości artykułu, ledwie wyżej szkicowo sygnalizowane, kształciły Jana Legowicza i Jego rówieśników. Na kształtowanie edukacji humanistycznej w tamtych czasach mieli wpływ wybitni myśliciele.

¹ W. Słomski, *Jan Legowicz- Filozof i nauczyciel*, in: *Ruch Pedagogiczny* 3-4/2002.

Przykładowo, M. Heidegger w dziele zatytułowanym *Budować, mieszkać, myśleć* napisał: (...) *przywrócić człowieka jego własnej istocie, to znaczy by człowiek (homo) stał się ludzki (...) humanus (...)*². Takie poglądy, a M.Heidegger nie jest wyjątkiem, kształtowały Jana Legowicza ujęcie humano-istoty nauczyciela, co będziemy się starali poniżej wykazać. M.Heidegger, pozostając jeszcze rozważaniami przy tym filozofie, kształtował nie tylko mu współczesnych ale wpływa twórczo na późniejsze pokolenia humanizujących myślicieli. Przyczynia się, w ujęciu J.Bańki, do powstania koncepcji człowieka jednopojawieniowego w dwóch postaciach. Postać pierwsza – to człowiek jednopojawieniowy historyczny, człowiek konkretny, pojmowany egzystencjonalnie, ze swoim *teraz* zawartym pomiędzy datami jego urodzin i śmierci. Postać druga – człowiek jednopojawieniowy, teraźniejszy (żyjący), pojmowany też egzystencjonalnie: *tutaj–teraz–bycie*. Stąd, pisze J.Bańka, według M. Heideggera – (...) *rzeczywistość faktu Dasein, którym jest każdorazowo każde Dasein, nazywamy jego faktycznością*³.

Taki właśnie człowiek *jednopojawieniowy teraźniejszy* jest podmiotem oddziaływań humanizujących, wywodzących się z różnych podstaw światopoglądowych – w tym idealistycznych. J. Chałasiński pisze o urabianiu *duszy* człowieka *W tradycjach wychowawczych wszystkich czasów, od ludów pierwotnych do naszych czasów, powszechnie występuje przekonanie, że istota wychowania polega na urabianiu „duszy” człowieka*⁴. Wymieniamy tę koncepcję wychowania (jedną z wielu) dlatego, że J.Wł. Dawid i inni – o czym niżej – traktując o humanizowaniu nauczyciela (o *duszy* nauczyciela) wyraźnie do tej koncepcji nawiązują. Jest to istotne, bowiem profesor J.Legowicz pozostawał pod wpływem J.Wł. Dawida.

Przed przystąpieniem do dalszego rozwiązywania tematu wyjaśnimy nasze rozumienie pojęcia *paradygmat* znajdującego się w tytule naszego artykułu. Pojęcia tego nie będziemy definiować, a przyjmiemy jego znaczenie za Cz.Kupisiewiczem i R. Więckowskim. Obydwaj uczeni wskazują na pochodzenie pojęcia *paradygmat* z języka greckiego. Paradygmat oznacza wzór, przykład, koncepcję, dominujący styl myślenia⁵.

Dość powszechnie – w badaniach naukowych i praktyce oświaty – wskazuje się na aspekt moralny, jako szczególnie istotny w zawodzie nauczycielskim.

Wychowanie w szeroko pojętym humanizmie wsparte jest wyraźnie o filozofię. Już G.F. Hegel powtarzał, że człowiek urzeczywistnia się w pełni dopiero w filozofii –

² M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977. Zob. też M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972.

³ J. Bańka, *Edukacja i teraźniejszość*, in: J. Bańka (red.), *Wychowanie dla teraźniejszości*, Warszawa 1996, s. 10. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, s. 56.

⁴ J. Chałasiński, *Spoteczeństwo i wychowanie*, Warszawa 1969, s. 47-49.

⁵ Zob. szerzej Cz. Kulisiewicz, *Paradygmaty i wizje reform oświatowych*, Warszawa 1985. Por. R. Więckowski, *Paradygmaty edukacyjne we współczesnej pedagogice*, in: *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Paedagogica Et Psychologica* 30/1993.

filozofia jako *królowa nauk humanistycznych* z jej podległą pedagogiką – napisał A. Miś – filozofia jako niezbędny element edukacji człowieka⁶. Na filozoficzne podstawy humanizacji człowieka wskazują też nauczyciele *Nie treści kształcenia, ale rozwój i świat wartości człowieka to najważniejsze kwestie edukacji*⁷.

Aksjologia stoi u podstaw pedeutologii – czyli nauki o nauczycielu. Świat wartości, szczególnie świat wartości moralnych – w wychowaniu humanistycznym nauczyciela (i przez nauczyciela) – jest podstawą właściwego stosunku do pracy nauczycielskiej. *Głównie chodzi tu o uznanie moralnej misji (doniosłości) pracy poświęconej komuś, związanej z najwyższą wartością, jaką stanowi drugi człowiek, wkładu w rozwój i bogactwo jego osobowości oraz pomocy niesionej w znalezieniu przez niego miejsca w ludzkiej zbiorowości*⁸.

Zalety, cała osobowość nauczyciela, stanowią przykład i wzór dla wychowanków. Człowiek bowiem, najbardziej zaś w wieku młodzieńczym, ma bardzo silną tendencję do naśladowania; (...) *uczeń, spędzając przez długi szereg lat codziennie wiele godzin ze swymi nauczycielami, do nich się upodabnia*⁹. *Ktoś może powie – pisał Jan Legowicz – że to przesada, a jednak nauczyciel w swoim zawodzie nie jest kimś takim, jak każdy inny w wykonywanej przez siebie pracy, bo będąc wprawdzie człowiekiem, jak każdy podobny sobie człowiek, to mimo wszystko nie jak każdy inny świadczy się i winien świadczyć w swojej działalności nauczycielskiej i w tym, do czego go ona moralnie zobowiązuje. I to usprawiedliwia, dlaczego i od samego nauczyciela, nieraz w sposób bardzo osobisty, wymaga się i prosi, by właśnie był inny, co napawa go dumą, ale może też być dłań i źródłem lęku i niejednej o siebie troski. I to jest przyczyną, dlaczego każdy z nas nauczycieli nie pozostaje bez troski o swoje oblicze moralne w szkole, czy w swojej działalności społecznej i kulturowej, oraz o swoją obecność etyczno-moralną w swoim codziennym życiu osobistym i towarzyskim*¹⁰.

⁶ A. Miś, *Filozofia jako niezbędny element współczesnej edukacji*, in: J. Bałachowicz (red.), *Edukacja w toku przemian*, Warszawa 1996, s. 7-10.

⁷ T. Lewowicki, *Przemiany teorii i praktyki edukacyjnej – kolejna faza chronicznego kryzysu czy kształtowanie się nowego ładu oświatowego?*, in: J. Brzeziński, L. Witkowski (red.), *Edukacja wobec zmiany społecznej*. Poznań-Toruń 1994, s. 470. Ten pogląd profesora T. Lewowickiego, wykorzystany w badaniach M. Szymańskiego, aprobowano 59% respondentów – zob. szerzej M. Szymański, *Przemiany oświaty w Polsce w opinii nauczycieli*, in: J. Bałachowicz (red.), *Edukacja w toku*, op.cit., s. 25-43.

⁸ A. Molesztak, A. Tchorzewski, W. Wołoszyn, *W kręgu wartości moralnych nauczyciela*. Warszawa 1996, s. 28 nn.

⁹ M. Kreutz, *Osobowość nauczyciela – wychowawcy*. Encyklopedia wychowania. T. 3. Warszawa 1938. Zob. też H. Kwiatkowska, *Etos zawodowy nauczyciela i jego przemiany*, in: J. Nowak, *Przemiany zawodu nauczycielskiego*, Warszawa 1991, s. 201.

¹⁰ J. Legowicz, *Moralno-etyczne zasady zawodu nauczycielskiego. Materiał pomocniczy do szkolenia środowiskowego nauczycieli*, Warszawa 1976, s. 3. Zob. też B. Zechowska, *O poznawaniu nauczyciela*, Katowice 1995, s. 92.

Ontogeneza postaci nauczyciela obejmuje procesy psychiczne powiązane z procesami biologicznymi, które łącznie kształtują organizm i osobowość. Są więc zasadne pytania, które stawiali psycholodzy i pedagodzy okresu międzywojennego (S. Baley, J. Wł. Dawid, M. Kreutz, Z. Mysłakowski, S. Szuman), o to, czy można w ogóle wyróżnić **specjalny** psychiczny typ ludzi, który można by nazwać typem wychowawcy; czy są, a jeśli tak, to jakie są genetycznie zdeterminowane cechy osobowości nauczyciela, decydujące o skutecznym wpływie wychowawczym? Trzeba się zgodzić, że (...) *nauczycielstwo* – pisał Jan Legowicz – *jest to coś więcej, niż potocznie rozumiany zawód, gdyż równoległe z przygotowaniem profesjonalnym wymaga od człowieka określonego ideału, jakby smaku życia dla drugiego człowieka (...)*¹¹.

Blisko 40 lat temu W. Okoń stwierdził – z czym się w zupełności zgadzają się inni autorzy – o psychologach, że właśnie oni pierwsi podjęli naukowe rozważania nad nauczycielem, skupiając się na osobowości wychowawcy¹². **Pod wpływem tej orientacji najwyraźniej pozostawał Jan Legowicz.** Dlatego właśnie, dla pełnej jasności poglądów Profesora, przywoływanych obszernie w dalszej części tekstu – w tym miejscu szerzej o psychologicznych badaniach nad nauczycielem, autorstwa innych.

Psychologiczna płaszczyzna badań

Wśród badań nad nauczycielem **psychologiczne** podejście było pierwszym zarówno w Polsce, jak i w innych krajach, początkami sięgającym przełomu XIX i XX wieku. *Wówczas to* – jak pisze J. Rutkowiak – *„odkryciu dziecka” towarzyszyło „odkrycie wychowawcy”. Od tego czasu, po dziś dzień, psychologiczne badania nad nauczycielem intensywnie się rozwijają*¹³.

Badania nad nauczycielem rozpoczęły się od psychologicznego podejścia, dlatego nie dziwi fakt, że w ich początkowej fazie ograniczano zakres pedeutologii do psychologii nauczyciela. Tak twierdził w 1914 roku włoski uczony Euzebiotti w swej pracy *Psicologia generale*¹⁴.

¹¹ J. Legowicz, *O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania*, Warszawa 1975, s. 65. Innym razem Profesor jeszcze lapidarniej stwierdził: *Bowiem nauczycielstwo to już sama z siebie (...), moralność, gdyż bez (...) moralności nie ma w tym zawodzie nauczycielstwa, a co najwyżej techno-pragmatyczne, odrabiane najemstwo.* Zob. też: J. Legowicz, *Spór o etyczno-moralny status nauczyciela. Referat na konferencji „Etyczne problemy zawodu nauczycielskiego*, Warszawa 1986.

¹² W. Okoń, *Problem moralności nauczyciela*, in: *Osobowość nauczyciela*, dz. zb. pod red. W. Okoń, Warszawa 1962, s. 10.

¹³ J. Rutkowiak, *Błędy dydaktyczne początkujących nauczycieli. Z badań nad jakością pracy dydaktycznej nauczycieli szkół podstawowych*, Gdańsk 1974, s. 9. Zob. też: S.R. Bryl, *Z badań nad startem zawodowym absolwentów Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Jana Kochanowskiego w Kielcach*, Piotrków Trybunalski 1998.

¹⁴ J. Mirski, *Projekt nauki o nauczycielu, czyli pedeutologii*, in: *Oświata i Wychowanie* 9/1932.

Psychologiczna płaszczyzna badań przeszła kilka stadiów rozwoju. I tak, w początkach XX wieku, w psychologicznym podejściu do nauczyciela używano metody dedukcyjnej, wzbogaconej elementami filozoficznej refleksji, przyjmując założenie, że efektywność całej działalności dydaktycznej i wychowawczej zależy od osobowościowych cech nauczyciela¹⁵. Stąd zrozumiała wówczas popularność normatywnego stanowiska, wyrażającego się w formułowaniu wzoru, ideału (dziś powiedzielibyśmy: modelu) dobrego nauczyciela-wychowawcy. W rozprawach naukowych¹⁶ i publicystyce popularno-naukowej piszący o nauczycielu przywoływali terminy: *powołanie*, *osobowość*, *instykt pedagogiczny*, *osobliwości pracy nauczycielskiej*, *talent*. To studium badań psychologicznych nad nauczycielem¹⁷ B. Niemierko słusznie – naszym zdaniem – nazywa *pedeologią powołania nauczycielskiego*. Traktując o koncepcji powołania i przytaczając Jana Władysława Dawida, który napisał tak piękną rozprawę na ten temat – ma B.Niemierko na myśli te wszystkie teorie, które akcentowały inną drogę kształtowania się motywacji pracy nauczyciela, niż wykonywanie działań dydaktyczno-wychowawczych i odczuwanie zadowolenia z osiągniętych rezultatów (np. teorie: *duchy nauczyciela*, *instyktu lub talentu pedagogicznego*)¹⁸.

W psychologicznym podejściu do nauczyciela rozumowanie dydaktyczne jest stale obecne, jakkolwiek z różnym natężeniem. Równolegle pojawi się – jeszcze w latach trzydziestych naszego stulecia – metoda indukcyjna. Badacze zwracają uwagę nie tylko na *powołanie* czy *talent* albo *duzę nauczyciela*, lecz orientują się bardziej praktycznie, realistycznie w ujmowaniu nauczyciela jako przedmiotu badań. Przyjęcie metody indukcyjnej zmienia, bo wzbogaca, praktykę zdobywania danych o pracy nauczyciela. Rozwijają się psychologiczne badania empiryczne (ankieta, pamiętniki i wspomnienia, obserwacja). Za prekursorów empirycznego nurtu psychologicznego w badaniach nad

¹⁵ Jeśliby podjąć próbę prześledzenia genezy naukowego podejścia do nauczyciela, przyjmując za podstawę rekonstrukcji takiej genezy stosowanie metod rozumowania, to trzeba rozpocząć od rozważań Platona (*Państwo*), w Polsce zaś – od G.Piramowicza (*Powinności nauczyciela*, 1787).

¹⁶ Zob. W.Okoń, *Problem osobowości nauczyciela*; J.Wł. Dawid, *O duszy nauczycielstwa*; Z. Mysłakowski, *Co to jest „talent pedagogiczny”?*; S. Szuman, *Talent pedagogiczny*; M. Kreutz, *Osobowość nauczyciela-wychowawcy*; S. Baley, *Psychiczne właściwości nauczyciela-wychowawcy*, in: *Osobowość nauczyciela*, dz. zb. pod red. W. Okoń, Warszawa 1962; Zob. też S.R. Bryl, *Adaptacja społeczno-zawodowa początkującego nauczyciela w środowisku szkolnym*, Piotrków Trybunalski 1994, s. 14-35. Przed wojną projektowała model cech nauczyciela W. Dzierżbicka i M. Grzegorzewska – zob. M. Grzegorzewska, *Znaczenie wychowawcze osobowości nauczyciela*, in: *Chowanna* 1938.

¹⁷ Zob. B. Sadaj, *Společne problémy zawodu nauczyciela*, Warszawa 1967, s. 6-32. Autor wylicza następujące grupy osobowości zawodu nauczycielskiego, nadmieniając przy tym, iż ze względu na ich różnorodność nie ma pełnej zgodności co do treści całościowego ujęcia badań nad nauczycielem (wiedzy o nauczycielu): osobowości wpływające z relacji społeczeństwo – nauczyciel; osobowości wynikające z charakteru pracy dydaktyczno-wychowawczej i stosunku nauczyciel – uczeń; osobowości profesjonalizacji zawodu nauczyciela; osobowości adaptacji nauczyciela; osobowości związku profesjonalizacji, adaptacji oraz ruchu służbowego.

¹⁸ B. Niemiecko, *O powodzeniu nauczyciela w pracy dydaktyczno-wychowawczej*, Warszawa 1969, s. 12.

nauczycielem uznaje się J. Szaniawskiego, J. Sznajera, W. Dzierzbicką, M. Grzegorzewską¹⁹.

Po II wojnie światowej w psychologicznej płaszczyźnie badań nad nauczycielem zaznacza się jeszcze wyraźniejsze odejście od całościowego ujmowania psychologii nauczyciela na rzecz – jak to ujął L. Badura – realizmu (tj. analizy sytuacji współczesnej nauczycieli). Jest to – jak trafnie zauważa – odejście od maksymalizmu²⁰. Późniejsza ewolucja w tej płaszczyźnie badań charakteryzuje się doskonaleniem metod i organizacji badań. W sferze teoretycznej upowszechnia się badania nad nauczycielem w byłym ZSRR – wsparte na metodologii marksistowskiej. Wyrazem tegoż jest przyjęcie w badaniach osobowości nauczyciela założenia jej dialektycznej zmienności, zaniechanie problematyki *duży* nauczyciela, jego *powołania, misji*. Osobowość nauczycielską rozpatruje się w relacji do środowiska – jako kształtującą się w procesie uczestnictwa społecznego²¹. Badania obejmują między innymi motywację nauczyciela do pracy, jego postawę w procesie dydaktycznym i wychowawczym, światopogląd, adaptację społeczno-zawodową absolwentów wyższych studiów pedagogicznych, działalność społeczną (w tym polityczną) nauczycieli. Z własnego doświadczenia wiemy, dlatego zgadzamy się z B. Żechowską, że wpływ na takie ukształtowanie się treści badań psychologicznych nad nauczycielem miał Zjazd Naukowy Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego w 1977 roku w Katowicach²².

Począwszy od drugiej połowy lat siedemdziesiątych, wyraźniej zaznacza się – stale obecna wśród psychologów – tendencja do korzystania w badaniach psychologicznych nad nauczycielem z dorobku teoretycznego i doświadczeń empirycznych amerykańskiej psychologii. Tematyka badań dotyczy najczęściej uzewnętrzniionych zachowań nauczyciela, interakcji w środowisku szkolnym (C.A. Moore), stylu pracy nauczyciela. Podejmuje się ponadto próby ukazywania zależności między elementami postawy nauczyciela i stwierdzonymi empirycznie zjawiskami w sferze dydaktyki oraz wychowania (Ch.K. West), analizuje się słabości w pracy nauczyciela początkującego i nauczyciela z dłuższym stażem pracy (T.J. Coates), próbuje się określać także wydajność i kompetencje nauczyciela. Badania amerykańskie – i dość często polskie, na tych badaniach

¹⁹ Szerzej na ten temat piszą: S. Krawcewicz, *Współczesne problemy zawodu nauczyciela*, Warszawa 1979, s. 229 nn; B. Żechowska, *Sukces zawodowy nauczyciela i jego uwarunkowania*, Słupsk 1978, s. 16-17; J. Jakóbowski, *Młody nauczyciel w kolektywie pedagogicznym szkoły*, Warszawa 1984, s. 8; J. Rutkowiak, *Błędy dydaktyczne początkujących nauczycieli. Z badań nad jakością pracy dydaktycznej nauczycieli szkół podstawowych*, Gdańsk 1974, s. 9-10; Zob. też I. Szaniawski, I. Sznajer, *Pedeutologia, jej rozwój i metody*, in: *Ruch Pedagogiczny* 3,4,5,7,8/1938/1939.

²⁰ L. Badura, *Przegląd współczesnych zagadnień pedentologicznych*, in: *Ruch Pedagogiczny* 4/1964.

²¹ Upowszechnia się dorobek teoretyczny i wyniki badań A.N. Szerbakowa, N.W. Kuzitiny, P.N. Gonobolina.

²² B. Żechowska, *Sukces zawodowy nauczyciela*, op.cit., s. 20-21.

wzorowane – cechują się stosowaniem technik emc, pozwalających ściśle wyliczać wartości komponentów postaw nauczycielskich²³.

W płaszczyźnie psychologicznych badań nad nauczycielem w okresie powojennym – i do chwili obecnej – jest stale obecny kierunek normatywny. Badacze starają się cały czas ustalać funkcje i cechy nauczyciela w ujęciu modelowym, by później ów model weryfikować w badaniach empirycznych. W naszym przekonaniu są to zamierzenia pożyteczne naukowo i efektywne w praktyce.

Zamierzenia te należą do metodologicznie złożonych. Z. Żukowska (profesor AWF w Warszawie) i B. Hodań (profesor Uniwersytetu w Olomoucu – Republika Czeska) tak definiują owe trudności. *Charakterystyki osobowości nauczyciela, jej badania i kształtowania nie ułatwia złożoność stosunków zachodzących na linii nauczyciel – uczeń – społeczeństwo, ich rozwoju i wzajemnych uwarunkowań w kontekście uczestnictwa w kulturze. O ile zrozumiałe wydaje się określenie samego nauczyciela, a tym samym i wymagania oraz oczekiwania pod jego adresem, o tyle bardziej złożona będzie ich zależność od struktury, poziomu i wymagań danego społeczeństwa*²⁴. Ustalanie normatywne funkcji i cech nauczyciela komplikuje, dodatkowo jeszcze, wymóg traktowania procesu wychowania w sposób podmiotowy, w którym wychowanek zajmuje centralne miejsce w procesie wychowania. Nachylenie kształcenia nauczycielskiej osobowości, ku paradygmatowi podmiotowości wychowania poznawczo w dużym stopniu wyjaśnia, obok poglądów pedagogów polskich i z anglosaskiego obszaru kulturowego, program wychowawczy *szkoły Mogunckiej*²⁵. Niektórzy badacze – chcąc poznać czynniki warunkujące kształtowanie nauczycielskiej osobowości – radzą badać proces jej kształtowania w trakcie pracy i wykonywanych czynności nauczycielskich (wiążąc kształtowania osobowości z aktywnością zawodową nauczyciela)²⁶.

Psychologiczna płaszczyzna badań nad nauczycielem, sięgając ku niektórym aspektom jej genezy, wiąże się nie tylko z badaniami i uogólnieniami teoretycznymi osobowości nauczycielskiej J.Wł. Dawida, Z. Mysłakowskiego, St. Szumana, M. Kreutzta, St. Baleya. Jeszcze nieco wcześniej pedagogikę jako *emendatio rerum humanarum* – w niej nauczyciela – ujmowali J. Patočka i J. Amos Komenský²⁷.

²³ Zob. W. Wojdyński, *Problematyka i metodologia współczesnych badań nad nauczycielem w ZSRR i USA*, in: *Ruch Pedagogiczny* 2/1972.

²⁴ B. Hodań, Z. Żukowska, *Nauczyciel wychowania fizycznego i jego społeczno-wychowawcze funkcje*, Olomouc-Warszawa 1996, s. 57.

²⁵ Pedagogika w rozumieniu szkoły Mogunckiej oscyluje między pedagogiką alternatywną a pedagogiką aksjologiczną o znamionach humanistycznych – zob. szerzej J. Czerny, *Zarys pedagogiki aksjologicznej*, Katowice 1998, s. 106-110.

²⁶ Zob. szerzej B. Hodań, Z. Żukowska, *Nauczyciel*, op.cit., s. 97 nn.

²⁷ W. Nawrocki, *Pedagogika jako „emendatio rerum humanarum”*: Jan Patočka i Jan Amos Komenský, in: T. Wróblewska (red.), *Z tradycji teorii edukacyjnej*, Piotrków Trybunalski 1998, s. 34-48.

Powszechnie wiadomo, że zmienia się rzeczywistość – a w niej środowisko szkolne. Do tej zmieniającej się rzeczywistości musi się dostosowywać nauczyciel, m.in. doskonaląc potrzeby społecznie (w tym zawodowo), cechy osobowe (właściwości fizyczne i psychofizyczne, cechy intelektualne, własną wiedzę, uzdolnienia, umiejętności, właściwości wolicjonalne i emocjonalne, zainteresowania i dążenia), a także psychiczną odporność w obliczu materialnej biedy w oświacie, coraz wyraźniej zaznaczającej się w środowisku zawodowym nauczyciela²⁸.

Płaszczyzna psychologiczna badań nad nauczycielem pozostaje w związku ze stale żywą w życiu społecznym dyskusją o etyce tego zawodu. Wspomniany nurt badań jest skromny teoretycznie i empirycznie²⁹. Zdawać by się mogło, że problematyka etyki zawodowej nauczyciela powinna uwypuklić się w badaniach nad rolą społeczną pedagoga, a jednak niewielu badaczy poszło w tym kierunku³⁰. Odnosimy wrażenie, iż rozważania naukowe o etyce lekarza, prawnika, dziennikarza są bardziej zaawansowane niż w odniesieniu do nauczyciela. A przecież odgrywa on nie mniejszą, niż tamte grupy, rolę w społecznych procesach wywierania wpływu na los jednostek i całych grup społecznych.

Podstawy etyki zawodowej i moralności nauczyciela w ujęciu Jana Legowicza

Tkwiąc w psychologicznej płaszczyźnie badań nad nauczycielem – najwyraźniej też sięgając do filozofii wychowania – Jan Legowicz sformułował cztery (jak określił: przewodnie) (...) *zasady etyczno-moralne zawodu nauczycielskiego*:

²⁸ Zob. m.in. J. Kozłowski, *Wzór osobowy współczesnego nauczyciela*, in: *Wolne Studium Pedagogiczne* 1962; T. Ignaciuk, W. Karpińska, *Psychologiczna charakterystyka zawodów nauczycielskich*, Warszawa 1965; L. Badura, *Przegląd współczesnych zagadnień pedeutologicznych. Bada się motywy podejmowania działań innowacyjnych przez nauczyciela – jego postawę wobec innowacji w środowisku szkolnym*. Zob. D. Ekiert-Grabowska, *Nowatorstwo pedagogiczne nauczycieli*, Katowice 1989; Por. H. Gašior, *Innowacje pedagogiczne nauczycieli*, in: *Chowanna* 2/1980; Podejmuje się też próby badania percepcji osobowości nauczyciela przez uczniów – zob. J. Bohucki, *Osobowość nauczyciela w świadomości młodzieży*, Katowice 1965. Problemem badawczym stał się poziom optymizmu nauczycieli – por. B. Jodłowska, *Optymizm w pracy nauczyciela*, in: *Życie Szkoły* 1/1988. Badano także poglądy nauczycieli na zagadnienia kontrowersyjne społeczne – por. M. Kozakiewicz, *Nowoczesność nauczycieli polskich. Próba diagnozy*, Warszawa 1974. Stosuje się metodę autobiograficzną do szkicowania portretu nauczyciela, a jest to niełatwe, żaden bowiem nauczyciel nie jest tylko nauczycielem, lecz zawsze stanowi zbiór wielu ról społecznych. Zob. przykładowo A. Nowicki, *Nauczyciele*, Lublin 1981, s. 21-24. Autor na własnym przykładzie ukazuje rodowód swoich cech nauczycielskich, kształtowanych pod wpływem wielkich polskich uczonych. Psychologiczna płaszczyzna badań obecna jest jako klasyka w pracach Cz. Banacha, W. Okonia – spotykamy ją w dokumentach (przykładowo Raport Komitetu Ekspertów *Edukacja narodowym priorytetem*, Raport UNESCO) – zob. szerzej Cz. Banach, *Osobowość nauczyciela a podmiotowość i efektywność jego pracy*, in: T. Wróblewska (red.), *Z tradycji teorii*, op.cit., s. 197-204.

²⁹ S. Krawcewicz, *Rozważania nad etyką zawodu nauczyciela*, Warszawa 1987, s. 5.

³⁰ Prekursorami polskich badań nad etyką zawodu nauczyciela są: W. Okoń (1959), M. Kozakiewicz (1971), H. Muszyński (1971), L. Porębski (1971), J. Legowicz (1974), K. Bartkiewicz (1979), S. Krawcewicz (1986), Z. Zaborowski (1986), B. Chmielewska (1986), L. Soloma (1989).

- najwyższą wartością dla nauczycielskiej służby społecznej i dla jego życia osobistego jest człowiek;
- swój wyraz znajduje to w umysłowym i wychowawczym sposobieniu go do i dla współżycia społecznego z drugim człowiekiem;
- praca jest tym, co tworzy człowiek i o nim świadczy, a jego w tym zadanie i obowiązki składają się u nauczyciela na sens jego osobistej godności zawodowej;
- wreszcie w tym wszystkim wiąże i obciąża nauczyciela nakładane nań, tymi trzema założeniami, przykazanie sprawiedliwości jako fundamentu etyki i kamienia węgielnego moralności nauczycielskiej.

Zasady te przydają nauczycielowi właściwy mu etycznie i moralnie ton życia i współżycia. One pozostają dla niego wytycznymi w jego przynależności zawodowej, dla jego w niej miejsca, pozycji i przydatności. Stają się w tym wskaźnikami i nabierają wagi prawideł etycznego poziomu w nauczaniu i moralnego plonu w wychowaniu, zwłaszcza od strony jego podmiotu, a więc ze strony ucznia, rodziców, atmosfery i kultury szkoły. One są głosem nauczycielskiego sumienia. Sumienia nauczyciela nie tylko godnego w swoim zawodzie, ale i jego rzecznika oraz przykładu najwyższej w sobie godności ludzkiej. Sumienia zobowiązującego do nauczycielskiego współżycia z człowiekiem jako dziedzictwem swojego zawodu. Sumienia człowieka, dla którego praca i powinność nauczycielska nabiera powagi osobistego zaangażowania i społecznego uprzywilejowania, a sprawiedliwość staje się niemiłkącym wołaniem o pozostawanie w tej powinności na straży tego, co człowiekowi bez reszty po ludzku przynależne³¹.

Przed Janem Legowiczem, J.W. Dawid tak pisał: (...) w żadnym zawodzie **człowiek nie ma tak wielkiego znaczenia, jak w zawodzie nauczycielskim. Architekt może być złym człowiekiem i zbudować dom ładny i wygodny (...). A już nauczyciel – zły człowiek, jest sprzecznością w samym określeniu, niemożliwością**³². Tym sądom J.Wł. Dawida dał wyraz Jan Legowicz w pierwszej z wymienionych zasad. Inni badacze, przykładowo S. Krawcewicz, też są takiego samego zdania: *Stosunek do ucznia jest kamieniem węgielnym etyki zawodowej nauczyciela, głównym kryterium jego pedagogicznej wartości*³³.

Szukając wspólnego mianownika dla wyróżnionych przez siebie czterech zasad etyczno-moralnych zawodu nauczycielskiego, Jan Legowicz konstruuje pojęcie *pedagogiczna osobowość nauczyciela*, tłumacząc je następująco: (...) *to, co stanowi o osobowościowej właściwości nauczyciela (...)* to jego *ludzkość, jego ludzka postawa (...)*,

³¹ J. Legowicz, *Moralno-etyczne zasady zawodu nauczycielskiego*, op.cit., s. 6.

³² J.Wł. Dawid, *O duszy nauczycielstwa*, in: *Osobowość nauczyciela*, op.cit., s. 42.

³³ S. Krawcewicz, *Rozważania nad etyką zawodu*, op. cit., s. 15.

ludzkie kierowanie drugim człowiekiem (...) wywodzące się z aktywnie twórczego wysiłku rodzącego świadomość (...) poczucie godności człowieka (...), stające się źródłem i wskaźnikiem w kształceniu z wychowankiem drugiego człowieka (...); stanowiące *ethos nauczyciela*³⁴. Chcąc, by zasady te miały wolny od pozorów udział w życiu, jest nieodzowne, by stawały się w nim dla nauczyciela założeniami etycznymi, a zarazem przekazami moralnymi jego i osobiście dla niego. Zasadami zatem przynależnymi w swych podstawach do środowiska nauczycielskiego i zarazem indywidualizowanymi, w odniesieniu do każdego nauczyciela osobowościowo, w postaci jednostkowo osobistego samozaangażowania etyczno-moralnego. Zasad tych bowiem nie wystarczy tylko znać, ale trzeba je równocześnie i wyznawać, to znaczy z nimi się utożsamiać, przeżywać je i z nimi żyć.

Jak z tego wynika, zasady etyczno-moralne nauczyciela muszą mieć również swój głęboko osobisty sens. *Sens, to znaczy cel i osobiście dla siebie wyznawaną wartość. Nauczyciel w swoim nauczycielstwie okazuje się kimś nader zróżnicowanym osobowościowo i w tym jedynie sam z sobą tożsamy. Dlatego każda przyjmowana przezeń zasada nabiera sensu jego samego, sensu tego, co sam osobiście uznaje za prawe i jako takie w sobie nienaruszalne i co tym samym nabiera świadomości jego samego. Ta jego świadomość osobowościowa przydaje sens etyczny jego nauczycielstwu i sens moralny jego nauczycielskiemu postępowaniu, a więc cel jego obecności w szkole i wartość osobistą jego przynależności społecznej i kulturowej. Sens, że tylko z wychowywanym przez siebie człowiekiem nauczyciel osiąga osobowościową wartość, oraz etyczny i moralny sens swojej służby nauczycielskiej*³⁵.

W ten sposób Jan Legowicz dookreśla twórczo dwa elementy osobowości *doskonałego nauczyciela*, wyróżnione przez S. Szumana: *Pierwszym jest to, co nauczyciel-wychowawca posiadał i ma do rozdania, a więc bogactwo jego własnej osobowości, drugim – sposób rozdawania, umiejętność oddziaływania na innych*³⁶.

Utrzymanie autorytetu etyczno-moralnego wymaga od nauczyciela wiedzy i znajomości życia, zarówno od strony teoretycznej, jak i praktycznej. Dlatego w nauczaniu odpowiada on etycznie za swoje wykształcenie, a w wychowaniu ponosi odpowiedzialność moralną za własne postępowanie i doskonalenie. Tylko, że wykształcenie nauczycielskie, jakiegokolwiek by było, nie może polegać tylko na wielowiedztwie i na nim poprzestawać. Podobnie doskonalenie nauczyciela nie może się sprowadzać jedynie do nieustannego dopełniania się encyklopedycznego. *Bowiem nauczyciel, uczony z obowiązku, musi być równocześnie mądry z życia i dla życia. Uczony, jako że znając życie,*

³⁴ J. Legowicz, *O nauczycielu. Filozofia*, op.cit., s. 41.

³⁵ J. Legowicz, *Moralno-etyczne zasady zawodu*, op.cit., s. 9.

³⁶ Cyt. za W. Okoń, *Problem osobowości nauczyciela*, op.cit., s. 15.

ma też etycznie odwagę przyznawać się do niewiedzy wraz z posiadaną wiedzą, i mądry moralnie, bo zawsze z miarą i umiarem w życiu. I czy to właśnie nie stanowi etyczno-moralnej płaszczyzny autorytetu i kodeksu postępowania nauczycielskiego? Nauczyciel jest w swej etyce zawodowej bez zarzutu, jeśli na co dzień w swojej pracy żyty jest z nauką. I w swej moralności bez usterki i rozdwojenia, jeśli wie gdzie i (...) jak mieć pod ręką niedostępną miarę. Jedno zakłada i łączy się z drugim: wiedza wspomagana mądrością i mądrość umacniana wiedzą i nauką³⁷.

O czwartej zasadzie (*przykazaniu sprawiedliwości*) Jan Legowicz tak pisał: *Wśród wielu żalów i równocześnie pragnień, a często żądań, kierowanych przez uczniów i ich rodziców do nauczycieli, jest gorące życzenie, by byli sprawiedliwi. Za źródło, podstawę i kryterium tej sprawiedliwości nauczycielskiej przyjmuje się w tych głosach człowieka i to, co ludzkie, jako jej miarę i tej miary najwyższy rangą zasięg. Każdemu człowiekowi bowiem, a w tym i uczniowi, przynależy się jego człowieczeństwo i pragnie się dlatego, by etyczną i moralną normą czynnej i twórczej wychowawczo obecności nauczyciela w szkole pozostawało nieustanne liczenie się z tym człowieczeństwem i oddawanie go jako tego, do czego każdy uczeń ma niezaprzeczalne prawo. Pod tym względem zjawisko nauczyciela sprawiedliwego różni się od sprawiedliwości obowiązującej w innych zawodach i w nich utrzymywanej. Ta nasza sprawiedliwość nauczycielska bowiem nie jest jedynie sprawą jakiejś bezwzględnej słuszności po stronie nauczyciela, nie jest wyrazem czegoś podług suchej litery prawa lub dowolnie zawieranej i samowolnie rozwiązywanej umowy, czy wierności przykazaniu bądź normom, nie jest to nawet sprawiedliwość z rządu przestrzegania należytego i skądinąd nieodzownego porządku w stosunkach nauczyciela z uczniami oraz środowiskiem szkolnym, bo to w swoim zakresie reguluje pragmatyka i statut szkoły, ale jest to sprawiedliwość, u podłoża której tkwi zasada ludzkiej równości i wzajemnie ludzkiego przywiązania, pochodnego z obustronnego względem siebie obowiązku bycia i ludzkiego uznawania się człowiekiem³⁸.*

Normy etyczne zawodu nauczycielskiego są częścią plonu cywilizacyjnego dorobku, kształtuje je kultura – w tym tradycja – poczynając od induskiego okresu Upaniszadów, starochińskiego wychowania paramilitarnego, nauczania w dorzeczu Tygrysu i Eufratu, w kraju faraonów, w Sparcie i Starożytnej Grecji, w Cesarstwie Rzymskim, nauczaniu chrześcijańskim, w zapoczątkowanym epokami Odrodzenia i Oświecenia wychowaniu humanistycznym³⁹. W ten sposób ludzie w tej tradycji wychowujący dochodzą do Le-

³⁷ Zob. szerzej J. Legowicz, *Moralno-etyczne zasady zawodu*, op.cit., s. 14. W innej publikacji J. Legowicz, pisząc o etyce zawodowej nauczyciela, wprowadza kategorię pojęciową *moralna praxis* – zob. J. Legowicz, *O nauczycielu. Filozofia*, op.cit., s. 197 nn.

³⁸ Ibidem, s. 8-26.

³⁹ Ibidem.

gowiczowskiego humanum scalającego psychiczną indywidualność człowieka w gotowość na wszystko dla człowieka⁴⁰.

We wzajemności przywiązania i w przyjaźni, która – będąc właściwą humanizmowi – towarzyszy etycznie i moralnie pracy nauczycielskiej, dokonuje się spotkanie dwóch świadomości: nauczyciela i świadomości jego uczniów, czego przejawem i wyrazem staje się dialog jako współuczestnictwo we wzajemnym komunikowaniu sobie kierunków i wskazań – z drogi i na drogę życia; spotkanie się nie tylko na płaszczyźnie intelektualnej, ale głównie na poziomie zachowań i postaw. I w tym wzajemnym przestawianiu ze swoimi uczniami nauczyciel wypowiada się wraz z nimi nieustannie wprost lub pośrednio swymi myślami i słowami, swoim postępowaniem i swoją osobowością.

W tym trzeba (...) *jednak gorliwej i wytrwałej odwagi zachowania swej osobowości niezależności i moralno-ideowego świadczenia się nią czynnie wbrew wszelkim możliwym naciskom i pozapedagogicznym ocenom (...) być moralnie dzielnym, co współcześnie nie zawsze zdaje się uznawać za zaletę. Człowiek dzisiejszy – pisał Jan Legowicz – (...) może zapomnieć o słowie virtus (męstwo, odwaga, śmiałość), nie mówiąc już o (...) słowie „cnota”, jednym z najbardziej wzniosłych określeń tego, co ludzkie w człowieku*⁴¹. Słowa te Jan Legowicz napisał ćwierć wieku temu, a jakże celnie oddają one sytuację homo sapiens przełomu tysiąclecia.

Praca nad sobą i samodyscyplina warunkiem wdrażania zasad moralno - etycznych zawodu nauczyciela – w ujęciu Jan Legowicza

Warunkiem powodzenia pracy nad sobą jest znajomość samego siebie. Znajomość nieodzowna nauczycielowi dlatego, że w razie jej braku nie dostaje mu również znajomości tych, których dzięki znajomości siebie kształci i wychowuje. Znajomość, a raczej rozeznawanie siebie samego, polega na refleksji nad sobą i w jej wyniku – na podejmowaniu działań w stosunku do siebie tą refleksją budzonych oraz inspirowanych i zadaniami nauczycielskimi powodowanych.

Chcąc siebie bez niedomówień i skutecznie pod względem moralnym poznawać, nauczyciel winien sobie odpowiadać na dwa złożone – i w pracy nad sobą nader ważne – ale pożyteczne pytania: Jak, sam przed sobą, widzi się on moralnie jako człowiek i etycznie jako obywatel oraz ze służby społecznej nauczyciel? Jak widzą go w tym inni, najbliżsi jego uczniowie, ich rodzice i ci z bliższego mu czy dalszego środowiska kulturowego i towarzyskiego?⁴²

⁴⁰ Ibidem, s. 42 nn.

⁴¹ Ibidem, s. 199.

⁴² Zob. szerzej J. Legowicz, *Moralno-etyczne zasady zawodu*, op.cit., s. 18-19.

Zależy to od kształtowania się etycznej atmosfery i struktury moralnej nauczyciela umacnianej jego samodyscypliną moralną i wyrażanej jego moralnym stylem w działaniu i postępowaniu, mającym swoje podłoże w kulturze moralnej i swój ostateczny wyraz w sensie życia oraz w nauczycielskiej postawie ideowej.

Samodyscyplina moralna sprowadza się, w odniesieniu do nauczyciela, do utrzymania się w karności zgodnie z obowiązującymi w społeczeństwie normami działania oraz motywami postępowania. Dlatego dyscyplina ta nie jest środkiem ani też miarą w pracy nad sobą, ale jest jej celem i jej owocem, życiowym osiągnięciem moralnym, dzięki któremu nauczyciel okazuje się przysposobiony do zachowania wymogów społecznych. Dyscyplina *obdarza* nauczyciela osobowościową energią, a zarazem przepaja go swoistą dłań surowością względem siebie, ale chroniąc go przed obojętnością i brakiem zrozumienia dla innych, staje się miernikiem jakości moralnej dla szkoły, jakości moralnej jej grona, jakości jej uczniów i wychowanków oraz jakości moralnej oddawanego społeczeństwu człowieka. Samodyscyplina moralna jest dla nauczyciela tak niezbędna i tak istotna, że sprzeniewierzając się jej, nauczyciel właściwie przestaje być nauczycielem, a pozbawiona jej szkoła przemienia się (...) *jeśli nie w jaskinie, to w rozsądnika jawnego lub skrywanego rozpasania. Wyrazem samodyscypliny nauczyciela (...) jest jego kultura moralna. Jako uwrażliwienie na to, co prawdziwe i dobre, słuszne, godziwe i szlachetne, a zarazem i sprzeciw na fałsz i zło; na to, co nieprawe, występne i pospolite, kultura moralna staje się dla nauczyciela źródłem i podstawą wartości jego osobowościowej i społecznej służby nauczycielskiej i samego ideologicznego sensu tej służby*⁴³. Tym wywodem Jan Legowicz uzupełnia J.Wł.Dawida myśl o nauczycielu z pełnią życia wewnętrznego, czującego swą duchową wspólność z zawodem – mającego silne poczucie odpowiedzialności, obowiązku⁴⁴.

Poczucie obowiązku, odpowiedzialność nauczyciela, to także troska o intelektualną sprawność osiąganą dzięki samokształceniu w określonej specjalności i zabieganie o zawodową sprawność wychowawczą – samokształcenie, w znaczeniu, jakie nadaje mu J. Szczepański w aspekcie społeczeństwa zmieniającego się, co wymaga od nauczyciela permanentnego uczenia się⁴⁵. Wymaga też modernizacji systemu kształcenia nauczycieli. Dzieje się tak dlatego, że jednym z niezbędnych warunków zbudowania w Polsce struktur państwa i narodu w pełni demokratycznego jest przebudowa systemu edukacyjnego. Profesor J. Legowicz podkreślał znaczenie społeczne nauczyciela; współcześnie też nie kwestionuje się prawdy, że nauczyciele odgrywają kluczową rolę w systemie edukacyjnym, eksponuje się zagadnienia kształcenia, dokształcania i dosko-

⁴³ Ibidem, s. 19.

⁴⁴ J.Wł. Dawid, *O duszy nauczycielstwa*, op.cit., s. 47.

⁴⁵ J. Szczepański, *Nauczyciele w zmieniającym się społeczeństwie*, in: *Z badań nad zawodem nauczyciela*. Pr. zb. pod red. J. Krawcewicz, Warszawa 1979, s. 13-22.

nalenia nauczycieli. Przy czym – jak słusznie zauważają T.Gumuła i S.Majewski (...) *owo kształcenie nauczycieli wymaga zmian zarówno form, jak i programów kształcenia (...) podstawowym zadaniem ma być nie przekazywanie wiedzy, lecz – jak radził J.Legowicz – kształtowanie osobowości wychowanka*⁴⁶.

Jak widać, zasady etyczno-moralne zawodu nauczycielskiego można uznać – w ujęciu Jana Legowicza – za jeden z najważniejszych czynników rozstrzygających o wartości pracy nauczyciela.

Powodów jest wiele. Po pierwsze, niektóre obszary nauczycielskich zachowań (działań, zaniechań działań) są trudne do prawnego uregulowania (przykładowo: wymyka się bowiem, w sensie prawnym, pociągnięcie nauczyciela do odpowiedzialności za brak zaangażowania, obojętność na los opuszczającego się w nauce ucznia). Wszystko to nie jest przedmiotem odpowiedzialności prawnej, natomiast może stać się przedmiotem odpowiedzialności moralnej. Po drugie, w związku z dynamiką funkcji szkoły, przybywa merytorycznych funkcji nauczyciela; nie tyle w warstwie poznawczej (w której dominuje dydaktyka), lecz w płaszczyźnie wychowawczej. Nauczyciel musi rozstrzygać wychowawcze problemy uczniów – wkraczać w ich sferę aksjologiczną, by pomóc im odpowiedzieć na pytania: Jak być szczęśliwym? Jak zachować godność własną? Jak układać stosunki z innymi ludźmi? Po trzecie, uczeń w interakcji szkolnej z nauczycielem jest w dużym stopniu zdany na wychowawcę. W tej mierze dużo zależy od kultury osobistej, w tym od moralności nauczyciela, a sfera ta niełatwo poddaje się kontroli formalnej. Po czwarte, różny jest stopień osobistego zaangażowania nauczyciela w samokształcenie. Jedni zadbają o wzbogacenie (systematyczne) zasobu treści poznawczych, także o unowocześnione formy treści przekazu, inni zaś grawitują w kierunku prostego rutyniarstwa⁴⁷.

W mniemaniu ogółu, (...) *nauczyciel nie wyróżnia się ani nawet sytuacją materialną, a wyraża się jakością uznawanych i wyznawanych przez siebie wartości i potwierdzania się nimi w swojej działalności oraz przejawianą na ich podłożu własną godnością osobistą i swoją rangą społeczną. I to stanowi główne źródło jego moralnego stylu życia, który przejawia się w jego zachowaniach. I przydaje treść jego postawie wychowawcy człowieka. Moralny styl życia nauczyciela sprowadza się więc do świadomie osobistego*

⁴⁶ T. Gumuła, S. Majewski, *Modernizacja systemu kształcenia nauczycieli priorytetowym zadaniem polskiej reformy edukacyjnej*, in: *Kwartalnik Pedagogiczny* (suplement) 2(3)/1993; Por. A.A. Kotusiewicz, *W sprawie koncepcji edukacji nauczycielskiej*, in: *Kwartalnik Pedagogiczny* (suplement) 2(3)/1993; Zob. też R. Grzybowski, *O studiach nauczycielskich inaczej*, in: *Kwartalnik Pedagogiczny* (suplement) 2(3)/1993; Por. A.Bida, J.Robak, J.Strzemieczny, *Kształcenie nauczycieli. Stan obecny i perspektywy zmian*, in: *Kwartalnik Pedagogiczny* (suplement) 1/1/1992. Zob. też D.Fish, H.Broekman, *Nowe podejście do kształcenia nauczycieli*, in: *Kwartalnik Pedagogiczny* (suplement) 1/1/1992.

⁴⁷ Por. też. szerzej J.Kordaszewski, *Trudność pracy nauczyciela*, in: *Nauczyciel i młodzież. Tradycje – sytuacja – perspektywy*, B.Suchodolski (red.), Wrocław 1986.

rozeznawania się w tym, co jako nauczycielowi mu wolno i wypada, a co z jego powołaniem i jego służbą się nie godzi i w czym właśnie nauczyciel musi być swego stylu mistrzem, ale też rozważnie mądrym sędzią.

Należy pamiętać, że moralna wartość postaw nauczyciela nie polega bynajmniej na zapatrzeniu się w siebie, lecz na rozumieniu i znajomości tego wszystkiego, co jako wartościowe powoduje jego działaniem i kieruje jego zachowaniem⁴⁸.

Jana Legowicza filozoficzny paradygmat humano-istoty nauczyciela nie rozminął się z nauką Kościoła katolickiego o wychowaniu dzieci i młodzieży. Jak wiadomo, podstawową intuicję pedagogiczną katolicyzmu stanowi przeświadczenie, że dziecko od samego początku jest osobą, której należy się miłość i której godność powinna być uszanowana⁴⁹.

Jako osoba posiada ono zdolność własnego, dokonującego się w jego wnętrzu, poznawania prawdy i dojrzewania w miłości. Dlatego celem pedagogicznego działania jest wspomaganie dziecka w procesie jego wkorzenia się w rzeczywistość, w możliwie wszystkie jej wymiary. Wychowanie dziecka jest zatem jakby kontynuacją jego urodzenia⁵⁰.

Prezentowany w tej wypowiedzi filozoficzny (personalistyczny) paradygmat humano-istoty nauczyciela mieści się w obszarze antropologii – w sensie etymologicznym – w obszarze nauki o człowieku; zachodząc merytorycznie na dorobek empiryczny i teoretyczny psychologii i socjologii. Jeśli idzie o filozofię to rozważania o nauczycielu, autorstwa J. Legowicza, pozostają w związku z nowoczesnymi kierunkami filozoficznymi, zwłaszcza z pragmatyzmem, fenomenologią, personalizmem i egzystencjalizmem. Jeśli zaś idzie o związki J. Legowicza rozważań nad nauczycielem z badaniami istoty człowieka, to wskazujemy tu na polską szkołę antropologiczną, wymienimy nazwiska L. Krzywickiego – zwłaszcza K. Moszczyńskiego i działającego na obczyźnie B. Malinowskiego⁵¹.

Summary

The authors of this publication belong to a numerous community of researchers who emphasize Professor Jan Legowicz' significant role in the science on the teacher's profession, therefore, the objective of our research on Legowicz has always been the dis-

⁴⁸ J. Legowicz, *Moralno-etyczne zasady zawodu*, op.cit., s. 23.

⁴⁹ W. Słomski, *Jan Legowicz – Polski filozof w 10 rocznicę śmierci*, in: *Firma i Rynek* 2/3 / 2002

⁵⁰ Jan Paweł II – przemówienie do członków ruchu Focolari w dniu 3 maja 1981 roku – cyt. za Jacek Salij OP: *Nauka Kościoła katolickiego o wychowaniu dzieci i młodzieży*, in: *Kwartalnik Pedagogiczny* (suplement) 1(1)/1992.

⁵¹ Na polskich antropologów i etnologów wskazał B. Suchodolski, *Problemy wychowania cywilizacji nowoczesnej*, Warszawa 1974, s. 199. Zob. też D. Dembińska-Siury, A. Górniak, *Jan Legowicz*, in: *Edukacja Filozoficzna* 30/2000.

semination of the scholar's pedeutological conception. Here, we have attempted to accomplish the objective through pointing out to relations of that conception with the pedeutological thought of Polish researchers of the teachership. Moreover, the reader will find in the summarised text our references to the pedeutological thought of D. Fish, P.N. Gonobolin, M. Heidegger, B. Hodań, J. Patoćka.

In the first place, however, we have presented Jan Legowicz' pedeutology against the background of reflections on the teacher's profession of the following outstanding Polish researchers of the teachership: L. Badura, J. Wł. Dawid, W. Dzierzbicka, M. Grzegorzewska, S. Krawcewicz, M. Kreutz, Cz. Kupisiewicz, J. Mirski, W. Okoń, B. Sadaj, R. Więckowski and B. Żechowska.

Pedeutology is a part of pedagogical sciences and these in turn are a part of the humanities, therefore, when we write about the teacher, we refer to some outstanding humanist of the calibre of Cz. Banach, J. Bańka, J. Chałasiński, John Paul II. J.A. Komenski, T. Lewowicki, H. Muszyński, W. Nawrocki, B. Niemierka, G. Piramowicz, J. Szczepański and B. Suchodolski.

Jan Legowicz' pedeutology is based on axiology, and more generally, it has philosophical roots. In his research on the teacher, Legowicz utilises the methodological and theoretical achievements of psychology. The ontogenesis of the teacher's personality – in Jan Legowicz' conception – includes psychic processes related to biological ones which jointly shape the organism and the personality.

Jan Legowicz' pedeutology is aimed at determining and describing the moral principles of the teacher profession, it also draws inspiration from the considerable achievements of the philosophy of education.

When expressing his opinions, Jan Legowicz always kept in mind the social usefulness of the conception created and the teachership principles that result from it. While addressing to teachers he emphasised, as we have mentioned above, that a

necessary condition for the success of the teacher's work is their fashioning their own character, the knowledge of their own nature, as well as a moral self-discipline which can be reduce to observing binding rules in compliance with the standards of conduct and acting that are obligatory in the society.

Jan Legowicz was always in favour of improving the teacher education system, as well as teachers' self-education.

Jan Legowicz' philosophic paradigm of the humanistic nature of the teacher has not deviated from the teachings of the Catholic Church on education of children and young people. As is well known, the basic intuition of Catholicism is the belief that from the very beginning, the child is a person who deserves love and whose dignity must be respected.

Stefan Konstańczak

Wątki aksjologiczne w filozofii Jana Legowicza

Axiology threads in Jan Legowicz in philosophy

Aksjologia to najogólniej filozoficzna nauka o wartościach. Z racji swego wszechogarniającego charakteru wartości są one zawsze obecne także w każdej działalności naukowej. W nauce bowiem kreuje się z reguły jakąś wizję przyszłości, albo przez pryzmat terażniejszości interpretuje się przeszłość. W zasadzie z punktu widzenia obecności wartości w pracy naukowca nie ma różnicy czy zajmuje się on kreowaniem przyszłości, czy analizowaniem przeszłości. Każda działalność naukowa bowiem prowadzi do prawdy i właśnie to ją odróżnia od działań nienaukowych, które takiego celu przed sobą nie stawiają. Droga prowadząca do prawdy naukowej jest również możliwa do uprzedniego określenia i sformalizowania. Naukowiec obiera więc sam drogę, którą potem kroczy przez niemal całe swe życie. Jan Legowicz także kroczył po wytyczonej przez siebie drodze, która doprowadziła go do tak wielu naukowych osiągnięć nie tylko, jak dość powszechnie się sądzi, w historii filozofii, ale także w kreowaniu przyszłości¹.

Punktem wyjścia dla podjęcia rozważań jest rozumienie terminu *filozofia* przyjęte przez Jana Legowicza. Filozofia dla tego autora to nauka, której przedmiotowa odrębność od pozostałych nauk nie wynika z faktu posiadania samoistnego przedmiotu badawczego, ale z racji ciągłości myślenia charakterystycznego tylko dla niej. Problemy filozoficzne są bowiem niezmiennie i ciągle na nowo są aktualizowane przez kolejne pokolenia filozofów dostosowujących je do aktualnego poziomu rozwoju kultury. Ta stałość przy czasowej zmienności powoduje, że przedmiot badań filozoficznych jest specyficzny, odmienny od wszystkich innych nauk. Przedmiot ten znakomity historyk filozofii nazywa *przedmiotem materialnym albo danym* i filozofia podziela go ze wszystkimi innymi naukami, a *jest nim świat rzeczy łącznie z człowiekiem i jego działa-*

¹ W. Słomski, *Jan Legowicz- Filozof i nauczyciel*, in: *Ruch Pedagogiczny* 3-4/2002.

niem, kulturą i cywilizacją². Poznają go wszystkie nauki bez wyjątku. Specyfika zaś poznania filozoficznego polega na tym, że jej przedmiot jest nadrzędny nad przedmiotami wszelkich nauk szczegółowych. Każda szczegółowa dziedzina nauki tworzy *sobie właściwy i niczym nie ograniczony krąg uogólnień, stale wzrastający i pogłębiany dzięki dalszym badaniom szczegółowym. [...] uogólnienia te, opracowane i ujęte w nazwy, na podstawie badań i poznania rzeczowojednostkowego stają się z kolei przedmiotem „danym” dla poznania filozoficznego*. Taki przedmiot danych musi zawierać w sobie równocześnie dwa elementy: *świat rzeczy jako bazę materialną, widzialną, doświadczalnie w najszerszym tego słowa znaczeniu, oraz pewien pogląd na świat rzeczy, będący rezultatem uogólnień dokonywanych za pomocą badań w zakresie mniej lub bardziej rozwiniętych naukowych dyscyplin szczegółowych bądź też wynikający z odgórnych założeń pozaempirycznych, jak wierzenia, przednaukowe wyobrażenia o świecie rzeczy czy aprioryczne i wyspekulowane konstrukcje metafizyczne*³. Przedmiotem filozofii zatem jest badanie poglądów na świat rzeczy, a nie badanie samych rzeczy.

Przy takim ujęciu rodzi się pytanie, gdzie jest tu miejsce na aksjologię? Wartości w rozumieniu Jana Legowicza nie mogą być więc rezultatem wyników doświadczenia, gdyż każda nauka musiałaby mieć swoje własne. Skoro wartości istnieją, to są rezultatem uogólnień dokonywanych przez filozofię, a zatem ich istnienie nie ma charakteru rzeczowego. Mówiąc wprost, ich istnienie nie zależy od świata rzeczy, a od poglądów na rzeczy. Ponieważ zdaniem tego filozofa poglądy na rzeczy zmieniają się, tak i w ślad za tym zmieniać się muszą wartości. Czynnikiem powodującym zmiany jest samo życie, którego dynamika zmienia najpierw świat rzeczy a w ślad za nimi także i poglądy na niego. Zależność ta ma charakter genetyczny, a zatem to ludzie w ślad za tworzeniem światem rzeczy porządkują go i hierarchizują w myśl pewnych uogólnień, które sami ustanowili. W szkicu o warszawskim filozofie napisanym w dziesięciolecie jego śmierci Wojciech Słomski słusznie zauważa, że zdaniem tego autora człowiek, aby móc egzystować i funkcjonować w świecie musi się ciągle *wżywać* w świat przyrody, który jest pierwotną racją jego istnienia, ale co przecież nie wyczerpuje istoty człowieczeństwa. Jak zauważa: *owe problemy i zagadnienia sprawiają, że człowiek nie poprzestaje tylko na roli pytającego czy zapytywanego, ale stawia się w charakterze zdobywcy świata przydającego wszechświatowi ludzki sens*⁴. Bez tego świat nie może być przedmiotem ludzkiego doświadczenia, a zatem podstawą wszelkiego filozofowania jest odnalezienie związku rozumu i myśli z pierwotną rzeczywistością. Człowieka ze światem łączy ka-

² J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1980, s. 8.

³ Ibidem.

⁴ W. Słomski, *Jan Legowicz – filozof i nauczyciel*, in: *Ruch Pedagogiczny* 3-4/2002, s. 68.

tegoria *praxis*, która spełnia zadania źródła, wskaźnika i sprawdzianu prawdy i dobra, miernika wartości i ideałów życiowych⁵.

Kategoria *praxis* a fundamentalne znaczenie dla całej aksjologii Jana Legowicza. Kategoria ta bowiem jest odpowiedzią myśli na poznanie świata. Poznając świat równocześnie odkrywamy swój związek z nim i hierarchizujemy swoją uzyskaną w ten sposób wiedzę o świecie w zgodzie z własnym *byciem* w nim. Nie ma nawet możliwości, aby uzyskana w taki sposób wiedza niczemu nie służyła. A zatem w tym hierarchizowaniu mieszczą się ogóle prawidłowości dostrzegane w świecie oraz poszczególne cechy naszego indywidualnego egzystowania, a stąd w filozofii dokonuje się swoista operacjonalizacja uogólnień wyników badań nauk szczegółowych. Sam Jan Legowicz zauważa: *Filozoficzny ogląd świata rzeczywistości i człowieka, człowieka działającego w owym świecie twórczo, z możliwością jego przekształcania, wymaga świadomie czujnego oka umysłowego utkwionego w teorii, metodzie i metodologii*⁶. Racjonalność przy takim ujęciu przedmiotu filozofii sprowadza się tym samym do dialektyki istnienia, myślenia oraz działania. Dialektyka istnienia to tradycyjna ontologia i kosmologia, zaś dialektyka myślenia to gnozeologia i w jej skład wchodzi także aksjologia, gdyż wartości nie mają samoistnej natury bytowej. Dialektyka działania zaś zawiera w sobie antropologię filozoficzną oraz materializm historyczny. Przez dialektykę zaś Jan Legowicz rozumie właściwą dla materializmu metodę docierania do *obiektywnej prawdy historycznej nie tylko z punktu widzenia jej osiągnięcia lub mijania się z nią przez poszczególne teorie, kierunki i systemy filozoficzne, ale przede wszystkim wskazywania jej istnienia i nierozzerwalnego związku z obiektywnym istnieniem świata rzeczy, odbijającym się w ludzkiej świadomości i znajdującym swój wyraz w myśleniu, wiedzy, nauce i filozofii*⁷. Przy takim ujęciu cała rzeczywistość jest kategorią dynamiczną, choćby nawet w ujęciu poszczególnych nauk szczegółowych wydawała się być statyczna, a w ślad za nią również zmienia się poznanie filozoficzne. Poszczególne systemy i kierunki filozoficzne oddają więc pogląd na naturę prawdy i uogólniony obraz rzeczywistości dostępny w swojej epoce. Stąd myślenie dialektyczne jest przeżywaniem świata, świadectwem naszego zaangażowania w kształtowanie jego obrazu. Towarzyszy mu nieustannie niepokój intelektualny potęgujący się pomiędzy istnieniem a myśleniem, pojawia się luka, która domaga się wypełnienia.

Wartości nie mają więc charakteru raz na zawsze ustanowionego i mogą zmieniać się nawet w kierunku obiektywnie niekorzystnym dla człowieka. Taką możliwość filozof ten dostrzegał zwłaszcza w utożsamianiu istoty człowieczeństwa z jego biologiczną

⁵ Ibidem, s. 69.

⁶ J. Legowicz, *Filozofia istnienia, myślenie, działanie*, Warszawa 1972, s. 19.

⁷ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, op. cit., s. 14.

strukturą, co zawsze uprzedmiotawia człowieka pozbawiając go naturalnej podmiotowości. Podobne zastrzeżenia swego czasu zgłaszał w swym *Humanizmie integralnym* także Jacques Maritain. W rezultacie taki człowiek przestaje być przedmiotem poznania filozoficznego, a jedynej wiedzy o nim dostarczają nauki szczegółowe gubiące zawsze owo *ponad* wyróżniające nas z reszty świata. Rozumność jest twórcza, a w sytuacji, gdy przestaje być potrzebna, własny potencjał intelektualny wykorzystujemy wyłącznie do odwzorowywania świata. Nasze bytowanie staje się uprzedmiotowione, gdyż nie przekracza granic istniejącej rzeczywistości. Stąd konstatacja: *Uprzedmiotowanie człowieka i pozbawianie go jego podmiotowego „ponad”, stanowi dlań niepokojąco groźne niebezpieczeństwo czynienia zeń samodzielnego rozumnie robota z nieodłącznym kalkulatorem w ręku i umbrelami na oczach w zadowoleniu, że uwielbiane przezeń tele, mechano go wyręcza, wiele mu ułatwia i nie jedną, bez nadmiernego wysiłku z jego strony, przysparza mu korzyść. [...] I nie zapominać, że człowiek uprzedmiotowiony, kiedy się strąca do rzędu przedmiotów i poziomu swej rozumności obecnego, wtedy nie tylko, że się samoponiża, gdyż prędzej czy później zostanie przez te przedmioty chroniony i już sam sobą przekazywany zapomnieniu*⁸.

Aksjologia wychowania

Poglądy pedagogiczne Jana Legowicza są konsekwencją jego poglądów filozoficznych. Uważa on bowiem, że sama wiedza o świecie, którą mechanicznie się przekazuje w procesach edukacyjnych, niczemu nie służy i wcale nie czyni ucznia ani lepszym ani sprawniejszym. Wszystkie trzy elementy procesu dydaktycznego: uczeń, nauczyciel i program nauczania stanowić winny pewną całość, w której wiedza powinna być zgodna z obrazem świata, w którym uczniom przyszło żyć. Bez tej zgodności nie dokona się proces operacjonalizacji zdobytej wiedzy w działaniu. O sukcesie wychowania nie decyduje więc suma nagromadzonej wiedzy lecz zmiany zachodzące w osobowości wychowanka. Tak rozumiane wychowanie obejmuje wszystkie dziedziny ludzkiego bycia w świecie, a jego ostatecznym rezultatem winna być harmonijnie rozwinięta osobowość jednostki. Drogą podjętą przez Jana Legowicza podążali także inni humaniści. Dla przykładu Józef Koziński zauważył o skuteczności wychowania decyduje dopiero ukształtowanie w wychowanku trzech równoważnych struktur:

– Systemu orientacyjnego, który zawiera dane o świecie fizycznym, o systemie instytucji o zachowaniu się ludzi. [...] Głównym zadaniem struktur orientacyjnych jest sterowanie procesem przewidywania, dzięki nim człowiek powinien nauczyć się trafnie przewidywać to, co może się zdarzyć.

⁸ J. Legowicz, *Człowiek: istota ludzka*, Warszawa 1993, s. 21.

- *Ważnym zadaniem szkoły jest także zapoznanie młodzieży z programami myślenia i działania. W życiu człowieka ważną rolę odgrywają nie tylko programy algorytmiczne [...] ale również metody heurystyczne. Metody te mimo ich nieokreśloności i zawodności są głównym narzędziem twórczego myślenia w nauce, w sztuce czy w technice.*
- *Wreszcie ważnym zadaniem wychowawczym staje się kształcenie sfery emocjonalnej. [...] uczucia, takie jak ciekawość, satysfakcja, nadzieja, lęk czy gniew, rodzą się w procesie informacyjnym; są one pochodną informacji. Pełnią w życiu jednostki dwoistą rolę: stymulują bądź zakłócają przebieg myślenia i działania, zwiększają motywację lub ją osłabiają⁹.*

Mimo reprezentowania dość odległych dziedzin nauki obu uczonych łączą podobne przekonania na temat skuteczności działań pedagogicznych, wypływające niewątpliwie ze zbliżonych poglądów filozoficznych. Nietrudno zgadnąć, iż Józef Koziński inspirował się poglądami pedagogicznymi Jana Legowicza¹⁰.

Podstawą każdej aksjologii wychowania jest ideał, do którego dążymy. Dla Jana Legowicza ideał ten stanowił mistrz-nauczyciel, który traktuje ucznia jako równoprawnego współuczestnika procesu wychowania. Taki mistrz jest partnerem, a nie kontrahentem czy też kimś wymuszającym pożądanego dla siebie zachowania ucznia. Nauczyciel spełnia więc zadanie społecznie najbardziej doniosłe, gdyż wprowadza w samodzielne życie kolejne pokolenia ludzi. Społeczeństwo powierza mu swoją przyszłość i obdarza zarazem najwyższym wyrazem zaufania. Nauczać żyć, to zdecydowanie coś więcej niż mechaniczne przekazywanie wiadomości, to również zobowiązanie, aby samemu wcześniej to życie dobrze poznać. Co ważne takim sam był także dla swoich uczniów. Był uosobieniem słuszności znanego hasła *ucząc innych uczyć się sam*. Proces wychowania był więc dla niego swoistym dialogiem pomiędzy nauczycielem a uczniem, w którym obie strony wzajemnie siebie wzbogacają. Taki też pozostał w pamięci swoich uczniów¹¹.

Antropologia filozoficzna

Aksjologia dla Jana Legowicza wchodzi w skład gnozeologii, a stąd bierze się jego specyficzne ujmowanie wartości w kontekście sprawności, jaką jest specyficznie ludzka umiejętność urzeczywistniania ich w działaniu. Zatem nie sztuką jest coś wiedzieć, bo z samej wiedzy nic nie wynika. Dla człowieka najistotniejsza jest odpowiedź na pytanie *jak żyć?*, czego nie da się osiągnąć bez uprzedniej odpowiedzi na pytanie *jak myśleć?*.

⁹ J. Koziński, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1980, s. 246-247.

¹⁰ W. Słomski, *Jan Legowicz – Polski filozof w 10 rocznicę śmierci*, in: *Firma i Rynek* 2/3 / 2002

¹¹ D. Dembińska-Siury, A. Górniak, *Jan Legowicz*, in: *Edukacja Filozoficzna* 30/2000, s. 148-149.

Odpowiedź na te pytania są w zasięgu ręki każdego i nie można się od niej uchylić. Życie jest bowiem jak zadanie, każdy musi swoje przeżyć i sam za to odpowiada. Filozofia nie może dać każdemu odpowiedzi, może tylko wskazać ogólne ramy dla działania. Profesor przekazywał swoim uczniom i czytelnikom swą mądrość życiową, którą uosabia hasło *humanum*. W tym hasle mieści się perspektywa godziwego życia człowieka, życia które warto przeżyć. Oczywiście ludzkie wybory są zindywidualizowane, ale są uniwersalne granice, których przy wyborach życiowych nie należy i nie wolno przekraczać. Ludzkie życie staje się wartościowe dopiero w kontekście stosowania się do owego *humanum*. Jest to nie tyle ideał, co pewien wzorzec życia, łączącego jednostkowy interes z działaniami prospołecznymi. Tylko taki wzorzec umożliwia zgodne, czyli pokojowe współdziałanie wszystkich ludzi. Pierwiastek duchowy powinien równoważyć techniczną otoczkę ludzkiego bytowania tak, aby człowiek nie stracił poczucia odpowiedzialności za swe życie. Zatem zadaniowość życia ludzkiego nakazuje stałą troskę i niepokój o to, aby ciągle istniały warunki, w których to zadanie może zostać wypełnione. Zauważa jednak we współczesnej kulturze niepokojące symptomy odrzucania ram *humanum* na rzecz iluzji łatwego życia bez troski o jego jakość. Aby oddalić występujące zagrożenia należy jego zdaniem przywrócić *życiu takie towarzyszące mu, mimo że przestaniane lub zapomniane zawołania, hasła czy nazwy jak dobro i zło, prawo i bezprawie, słuszność i podłość, wolność i samowola, wina i kara, obowiązek i niedbałość, cześć i pogarda, ofiarność i bezwzględność, człowieczeństwo i niehumanizm. Przywrócić możliwość i konieczność nazywania w tej dziedzinie spraw po imieniu i po imieniu ich moralnego oceniania. Dawać i pogłębiać teoretyczną wiedzę etyczną i zarazem przekładać ją na język moralnego rozeznawania człowieka indywidualnie, osobowościowo, społecznie i kulturowo przeżywanego codziennie. Rozeznawania, na podstawie wprowadzania człowieka w świat jego wartości i pochodnych z nich moralnych wymogów*¹².

Konsekwencją takiego wywodu jest sugestia autora o przywrócenie właściwej rangi w życiu społecznym prawie już zapomnianym cnotom kardynalnym: mądrości, sprawiedliwości, męstwu i umiarkowaniu. Powinny one zostać uwidocznione zwłaszcza w życiu jednostek, gdyż sama ich obecność w osobie czyni ją moralną. Jan Legowicz stosuje także zamiennie pojęcia cnoty i wartości. Wydaje się jednak, że cnota to pojęcie szersze od wartości, a zatem w jej ramach *dostojniej* prezentuje się jedność poznania, myślenia i działania tak charakterystyczna dla aksjologii Profesora. Zasadnym wydaje się więc pogląd, że Jan Legowicz stoi na stanowisku potrzeby renesansu cnot propagowanych przez filozofów starożytnych z nadzieją, że cnoty te uchronią ludzkość przed

¹² J. Legowicz, *Moralność czasu przemian*, in: *Res Humana* nr 1/1997, s. 25.

popadnięciem bez reszty w objęcia konsumpcjonizmu i moralnej bylejakości. Zamiast konkluzji wypada zatem przytoczyć słowa oddające jego ostrożny optymizm, co do możliwości takiego ukonstytuowania naszego świata, aby na powrót stał się on zrozumiały i przyjazny wszystkim ludziom: *Świat współczesny choć się do tego rzadko przyznaje, to odczuwa potrzebę czegoś, co nie kończyłoby się tylko na spożyciu i użyciu, a więc potrzebę, by człowiek nie musiał się człowieka lękać ani przed nim ukrywać, że hołdując temu, co sprawiedliwe, potrafi być dzielnym i wyrozumiałym czy bezinteresownie wdzięcznym*¹³.

Summary

Jan Legowicz (1909-1992) was the eminent polish historian of philosophy. We know less about his opinion of the values world and axiology base of education. That's why the author of the article is trying to show closer his opinion concerning both ways of the existing and functioning the values in social life. He started his consideration with explaining the meaning of philosophy nation. In his opinion philosophy problems are invariable and still actualized by a new philosophy generations which adjust them for the actual level of the culture developing. This constant during permanent changing causes that philosophy research subject is different from other sciences. He called that subject as *material subject* or *given subject* and philosophy shared that subject with other sciences, and the subject is *a man and his activity, culture and civilization*. It's known by all sciences without any exception. The specific of philosophy knowing rely on a fact that its subject is superior between the detail sciences. So the philosophy researches only the objective views of the world.

The values on Legowicz's understanding can't be the result of the experience because every science has to had its own in that situation. The values existence is the result of generalization made by philosophy. So their existence doesn't have objective character. Their existence depends from the objective view not from the objective world. The view concerning the objective is changing so the values are changing too. That changes are created by life in its own. Without changes the world couldn't be the object of a human experience. It shows that the base of philosophizing is to find the relation between mind, thought and pristine reality. A man is connected with a world by the *praxis* category which is the source and pointer of good and evil, the values measure of the life ideas.

The *praxis* category have a fundamental meaning for all Legowicz's axiology. This category is a thought answer of the world knowing. During knowing the world we discover our relation with it at the same time, and we hierarchying our knowledge of the

¹³ Ibidem, s. 26.

world in this way, according to our own being. It's impossible that the knowledge doesn't serve to anything. The hierarchizing includes the general regulations found in the world and every traits of our individual existence. Legowicz thought also that our knowledge of world, which we transmit mechanical in the education process, either attend to anything nor make the students better or efficient. All three elements of didactic process: student, teacher and the teaching plan, should be the wholeness, where the knowledge has to accord to the world picture, where the students must to live. The gathered knowledge doesn't decide about the upbringing but the changes of student's personality decide of it. That way of understanding the upbringing embrace all domains of a human being in the world, and its final result should be the personality which has developed in harmony.

Antonina Sebesta

Wokół rozważań Jana Legowicza na temat honoru i dumy

Jan Legowicz's Deliberations on the Notions of Honour and Pride

*Ci, którzy nie umieją mówić o dumie, honorze, cierpieniu, są pisarzami bez następstw
i ich dzieło umrze wraz z nimi albo przed nimi*

W. Faulkner

Wypowiedź amerykańskiego Noblisty, którą cytuje akceptujący ją Albert Camus (*Notatniki – Zeszyt VI wrzesień 50*) koresponduje z rozważaniami Jana Legowicza. Refleksja bowiem na temat honoru, dumy i wstydu stanowi istotną część zarówno jego poglądów pedagogicznych jak i koncepcji *humanum*, będącej podstawową kategorią filozofii profesora.

Powojenna polska humanistyka wyraźnie poszukuje synonimów dla słowa *honor*. Występuje ono bowiem najczęściej w kontekstach *szlachecki* czy *rycerski*, które w kraju realnego socjalizmu budziły obce ideologicznie skojarzenia. Wypowiadająca się na temat pojęcia honoru Maria Ossowska uważa go za cnotę zdobiącą człowieka i stwierdza: *jest to bowiem słowo sprzęgnięte z określoną ideologią rycerską, w związku z czym wolno nam traktować honor jako godność związaną z pewnym określonym rodzajem dóbr. Odwaga, obowiązek dotrzymywania słowa składa się niewątpliwie na honor, tak jak składa się nań walka według pewnych reguł gry. Honor jest atrybutem męskim w tej ideologii. Kobieta ma w niej nie honor, lecz cześć*¹. Nawet J. M. Bocheński (*Podręcznik mądrości tego świata*) zdaje się wyraźnie unikać tego terminu, pisząc:

¹ M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 2000, s. 59.

trudne zagadnienie tak zwanego honoru, czyli po polsku uznania przez innych². Szukając odpowiedniego wyrazu na zastąpienie honoru, ze słów bliskoznacznymi takimi jak: *cześć, godność, zaszczyt, chluba, dobra sława, dobre imię, szacunek, poważanie* wybrano termin drugi, jako najbardziej do niego zbliżony.

W *Normach moralnych* Ossowska pisze, iż nie dostrzega większych przeszkód aby terminami *godność* i *honor* posługiwać się zamiennie³. Są one dla niej terminami niekompletnymi, co oznacza, że nabierają sensu użyte w jakimś kontekście. Definiują je jedynie cechy formalne. Uczona zauważyła, iż nie należy pytać co to jest honor czy godność, lecz co to znaczy, że X ujął się honorem lub zachował z godnością. Honorowo postępujący jak i zachowujący się z godnością przywiązują dużą wagę do oceny innych.

Różnice między honorem a godnością sprowadzają się do tego, że honor posiada bardziej niezmienną treść, godność zależna jest od kultury i w jej ramach dostosowuje się do pełnionych ról społecznych – konkluduje badaczka. Dlatego też zapewne pojęcie *godności* występuje zarówno u przedstawicieli myśli chrześcijańskiej jak i marksistowskiej. Posługuje się nim przede wszystkim K. Wojtyła w swojej oryginalnej teorii osoby ludzkiej, używa go też twórca etyki niezależnej profesor T. Kotarbiński, pisze na jej temat J. Koziński (książka *O godności człowieka*). Problematyka godności była tematem osobnej konferencji filozoficznej (Jabłonna marzec 1983 r.). W wiodących wystąpieniach (A. Grzegorzczak, A. Szostek, Z. Szawarski) które zamieściły *Studia Filozoficzne* (1983 nr 8-9), termin *honor* pojawił się tylko w referacie tego ostatniego jako *honor munduru*⁴, a więc typ określonej *godności zawodowej* wyraźnie nawiązujący do etosu rycerskiego.

Należy dodać, iż Ossowska rozróżniała dwa pojęcia godności. Godność człowieka jako takiego, nawiązującą bezpośrednio do imperatywu Kanta, a także odpowiadającą chrześcijańskiej (personalistycznej) koncepcji godności osoby ludzkiej oraz godność polegającą na obronie uznawanych przez siebie wartości. Współcześnie zwłaszcza dla potrzeb dydaktyki etyki (prace Z. Szawarskiego i K. Szewczyka⁵) wyróżnia się:

- godność osobową, człowieczeństwo (godność osoby ludzkiej)
- godność własną (osobistą)
- godność społeczną (zawodową)

Ta ostatnia typologia jest na pewno bardziej precyzyjna, jednak i ona na nie mieści wszystkich tych treści, które zawiera honor w ujęciu Jana Legowicza. Profesor Legowicz maksymalnie bowiem rozszerza to pojęcie⁶. Stwierdza, że honor wiąże się bezpo-

² J.M. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1992, s. 53.

³ M. Ossowska, *Normy moralne*, op. cit., s. 59.

⁴ Z. Szawarski, *Godność a odpowiedzialność*, in: *Studia Filozoficzne*, 8-9/1983, s. 93.

⁵ Ibidem; K. Szewczyk, *Wychować człowieka mądrego*, Warszawa Łódź 1999, s. 66-67.

⁶ W. Słomski, *Jan Legowicz- Filozof i nauczyciel*, in: *Ruch Pedagogiczny* 3-4/2002.

średnio z istnieniem i działaniem człowieka⁷. Korzenie jego refleksji nad nim tkwią w arystotelesowskiej koncepcji *człowieka słusznie dumnego*, przedstawionej na kartach *Etyki Nikomachejskiej* (księga IV). Uczony tezy Arystotelesa w sposób interesujący adoptuje do warunków współczesnych. W przeciwieństwie do Ossowskiej podejmuje próby definiowania honoru i co ważne nie rezerwuje tego terminu wyłącznie dla przedstawicieli jednej płci czy jednego stanu.

Pod pojęciem honoru Legowicz rozumie przede wszystkim:

- wierność zobowiązaniom,
- wierność powinnościom,
- poczucie osobistej uczciwości i bezwzględnej woli zachowania jej⁸.

Nie tylko nie ogranicza honoru do zaszczytów, lecz wręcz stwierdza jego niezależność od nich, argumentując to ich umownością. Zaszczyty można kupować, a honoru nie. Honor bowiem uzewnętrznia wewnętrzną jakość człowieka. Poczucie honoru stanowi drugą naturę, jest rodzajem nagrody samemu sobie dawanej za wierność. Honor to przede wszystkim: *poczucie tego szczególnego rodzaju odpowiedzialności i uczestnictwa w byciu ze światem, z ludźmi i z sobą samym, jakim jest niezachwiane poszanowanie siebie w tym współlistnieniu i jego wierne uszanowanie ze strony samego człowieka*⁹. Jest on wynikiem powiązania w człowieku jego osobistej wartości z wartością czegoś z zewnątrz, której on jednak nie oddziela od siebie, ale przyjmuje jako swoją i której zarazem nie widzi bez siebie¹⁰. Ceną honoru jest własna wartość. Jaki człowiek, taki i jego honor. Honor zaszczytowany zostaje w procesie wychowania. Stanowić ma busołą postępowania. Kto stracił honor, wyzbył się tym samym swego człowieczeństwa.

Honorowi towarzyszy duma: *Człowiek honoru jest zarazem człowiekiem dumnym, czyli znającym i ceniącym swoją wartość*¹¹. Duma to *samoprzeżywanie przez człowieka swego honoru*. Jest ona zaletą osobowości, poczuciem własnej godności. Legowicz używa określenia *prawdziwie i z honoru szlachetnie dumny*, nawiązując do Arystotelesa *Zdaje się, że słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje*¹². Tak jak autor *Polityki* uważa, iż duma wymaga panowania nad sobą, umiaru: *dumnemu przystoi jemu tylko właściwy styl życia i postępowania*. Człowiek dumny jest więc rzetelny, nie kieruje się wygodą własną ale ważnością rzeczy, chętniej daje niż bierze, nie zapomina o okazanej mu życzliwości, puszcza natomiast w niepamięć krzywdy. Jeżeli walczy czyni to zawsze ze spokojem i rozwagą. W kon-

⁷ J. Legowicz, *Świadomość współuczestnictwa*, Warszawa 1980, s. 130.

⁸ Ibidem, s. 127.

⁹ Ibidem, s. 129.

¹⁰ Ibidem, s. 128.

¹¹ Ibidem, s. 130.

¹² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1956, s. 133.

taktach z osobami zajmującymi wyższą pozycję zachowuje się z szacunkiem dla siebie, to znaczy nie płaszczy się, nie schlebia im. Szanuje osoby zajmujące niższą pozycję i nie daje im poznać swojej przewagi. Zasady te przedstawia profesor w formie imperatywu człowieka dumnego: *Powinien wystrzegać się wszystkiego, co mogłoby godzić w jego honor i dumę i dlatego musi się z każdym tak obchodzić, jakby sam by chciał, by szanując jego dumę, z nim się obchodzono*¹³.

Przeciwnieństwo dumy stanowi zarozumiałość, która jest: *wyzywaniem się dumy na rzecz nadymania się, buty, postrachu, pyszałkowej uchwałności*¹⁴ obce jej jest poczucie wstydu towarzyszące zawsze zarówno prawdziwej dumie jak i honorowi.

Legowicz głęboko ubolewa nad faktem, iż realia czasów współczesnych sprzyjają zanikowi poczucia wstydu. Jednostka zbyt często i zbyt pośpiesznie chowa się w anonimowym tłumie. Bezimiennność powoduje brak osobistego zaangażowania się, słabnie poczucie człowieczeństwa, dumę zastępuje rezygnacja. Ogarnięty nią człowiek zapomina, iż ma być *godnym wśród godnych*, a odczuwanie wstydu za swoje otoczenie (rodzinne czy zawodowe) przyczynia się bezpośrednio do wzrostu moralności społecznej.

Wydaje się, iż podobnie do profesora Legowicza honor rozumie J. Hołówka określający go jako nieustraszoną postawę w obronie tego, co nie dopuszcza kompromisu, gotowość do poświęceń dla dobrego imienia, dla sławy, dla reputacji: *Honor każe postępować w sposób godny, szlachetny, jawny i bezkompromisowy. Każe dotrzymywać obietnic, nawet gdy to jest nieopłacalne, odpowiadać na zniewagi, choć to niezbyt mądre, bronić słabszych i fałszywie oskarżonych, choć to może być niebezpieczne, dochowywać wierności w przyjaźni, w miłości i na wojnie, choć postawa ta może nie zostać odwzajemniona.(...) Człowiek honoru stoi ponad ludźmi za każdą cenę zabiegającymi o pomyślny los. Jest bezinteresowny i niezależny*¹⁵.

Uważam, iż próby, wyeliminowania słowa *honor* okazały się bardzo ciekawym doświadczeniem, niemożliwym jednak do realizacji. Godność nie zawsze może zastąpić honor, wyraz ten ma bowiem nie tylko trochę inny zakres, lecz także, co bardzo ważne, inne zabarwienie emocjonalne, inną tradycję i aurę. Wpływa to na jego wartość. Rezygnacja humanistów z jego używania, jak wykazał profesor Jan Legowicz byłaby zubożeniem języka humanistyki. Uważam, iż właśnie honor i towarzysząca mu nieodłącznie duma jest wartością etosu narodowego. H. Skolimowski w eseju *Uniwersalne wartości etosu polskiego* tak pisze: *Oczywiście, jedną z naczelných cech charakteru polskiego jest honor. Niekiedy jest to honor homerycki- nieprzejednany; i w swym nieprzejednaniu – wspaniały. Niekiedy jest to honor śmieszny i wyszydany, jako że jest niepomny na*

¹³ J. Legowicz, *Świadomość*, op. cit., s. 132.

¹⁴ Ibidem, s. 132-133.

¹⁵ J. Hołówka, *Problemy etyczne w literaturze pięknej*, Warszawa 1994, s.109-110.

praktyczne konsekwencje. (...) Honor jest piękną cechą w naszym współczesnym świecie, tak steranym, zużytym, niejako wyplutym. (...) Nie mieć czasu na honor to nie mieć czasu na ludzkość w nas zamkniętą¹⁶.

Summary

The article *Jan Legowicz's Deliberations on the Notions of Honour and Pride* deals with Jan Legowicz's stand on the attempts to replace the category of honour with the category of pride. Such attempts were undertaken by the exponents of 20th century Polish ethics. In her book *Normy moralne (Moral norms)*, Maria Ossowska considered honour as a notion connected with past periods, especially with the Middle Ages. She talked about knightly honour. She did not see any essential problems with the replacement of the category of honour with the category of pride. Jan Legowicz disagreed with it. He understood honour as faithfulness to commitments, faithfulness to duties, sense of personal honesty and absolute willpower to keep it. According to him, honour shows the internal quality of a person. Honour is instilled in the process of upbringing. It constitutes the lodestar of our conduct. Honour is accompanied by *pride* (selfconsciousness). Legowicz alludes to the category of *the truly proud man* which was introduced by Aristotle in *Nicomachean Ethics*. He believes that it is impossible to eliminate the word *honour* from the language of the contemporary humanities because it would impoverish them. The word *dignity* cannot substitute the word 'honour' because it does not possess its aura, tradition and emotional tinge; it has neither ethical nor esthetical value.

¹⁶ H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocław 1991, s. 8-9

Ireneusz Świtala

O dialogu w filozofii Jana Legowicza

On the dialogue in the philosophy of Jan Legowicz

*Nikt nie może mieć ani przypisywać sobie
możności pozbawienia człowieka
prawa do dialogu z drugim człowiekiem,
ani zamykać człowieka w blokadzie milczenia,*

J. Legowicz, *Świadomość współuczestnictwa*, s.28.

Dialog jest miarą ludzkiego współlistnienia oraz zaangażowania. Dlatego zakłada różnorodność kulturową. Każdy człowiek jest inny, różni się od drugiego człowieka i to właśnie doprowadza do dialogu między nimi. Jak twierdzi J. Legowicz¹ *Świadomość uczestnictwa zaangażowanego w byciu ludzkim wymaga wzajemnego kontaktu i czynienia zeń sprawy powszechnej i na co dzień*². Udział w dialogowaniu wywodzi się z ludzkiego współżycia z jego chęci bycia z innymi, co wypływa z głębi serca każdego z nas. To właśnie sam człowiek jest tym motorem, który doprowadza do dialogowania. Ten sam autor pisze: *Dialog, który byłby urealnieniem świadomego współuczestnictwa pomiędzy ludźmi, musi być dialogiem całego człowieka z człowiekiem, być przemawianiem tego, czym na zewnątrz i wewnątrz człowiek jest i co jakościowo sobą znaczy...*³.

Dla każdego człowieka ważna jest jego wartość jego życia, jego przywiązanie do najwyższych wartości indywidualnych, społecznych i kulturowych. Stąd, jak zauważa Legowicz, *Najczęściej spotykany jest dialog na temat wartości życia i tego, czym za nie*

¹ Jan Wawrzyniec Legowicz - ur. 9 sierpnia 1909 w Mościskach, zm. 27 października 1992 w Warszawie - polski filozof, historyk filozofii i pedagog, zajmujący się przede wszystkim filozofią średniowieczną, a także starożytną.

² J. Legowicz, *Świadomość współuczestnictwa*, Książka i wiedza, Warszawa 1980, s.26.

³ Ibidem, s.26.

się płaci. *Dialog ludzkich osobowości, słów i czynów, dialog postępowania w dochodzeniu do tego, jak być człowiekiem dla człowieka, jak współdotrzymywać kroku w podążaniu za coraz bardziej ze sobą związaną i zobowiązywaną ludzką wspólnotą. Wiązaną i zobowiązywaną tym, co stanowi o istocie i jej najwyższej wartości*⁴.

Człowiek w pewien sposób jest zmuszony do dialogowania: nie może nie prowadzić dialogów, ponieważ to należy do istoty naszej osobowości. przeznaczenie to dialog. Dialog prowadzi do wniosków, które stanowią o wartości, o kulturze o naszym sensie życia. To właśnie dialog ułatwia nam życie poprzez analizę przewidywanych skutków naszych poczynań, dzięki czemu unikamy wielu nieporozumień i klęsk.

Bardzo ważny jest również dialog kulturowy o szerokim zakresie tego pojęcia. Pomaga bowiem rozwiązywać ważne problemy światowe (i nie tylko) a jest wyrazem *tego uczestnictwa w życiu i pozostającego z nim w dialogu człowieka*⁵.

Dialog winien być zrozumiały i wyczerpujący. To właśnie poprzez takie dialogowanie i prawidłowe interpretowanie dialogu możemy dojść do zgodnych ustaleń i adekwatnych do oczekiwań dialogujących: *W dialogu bowiem wraz z komunikatywnością zawsze ma miejsce oddziaływanie czegoś, co o człowieku świadczy, a nawet i podświadomie stanowi, i co swą zasadnością przenika jego myśli, odmierza często ilościowo i jakościowo jego słowa, towarzyszy dialogowi i może mu nadawać sens inny niż ten, jaki wynika z samych wypowiedzi słownych*⁶. Uczestnik dialogu nie może zamierzać rzeczy niezrozumiałych. Rozmówca powinien być przekonany, że jego odbiorca wie, rozumie i jest w stanie zinterpretować to, co zostało powiedziane. Dialogujący nie może używać górnolotnych, nie zrozumiałych i zupełnie dowolnych słów czy wyrażań, a ma obowiązek wystawiania się w sposób odpowiedni do danej sytuacji: *Dlatego dialog świadomego współuczestnictwa pomiędzy ludźmi musi zakładać pełną i bez niedomówień równorzędność bycia, równorzędność myśli i równouprawnienia pod względem działania*⁷.

Człowiek wykonuje bardzo wiele czynności w swoim codziennym życiu, jednak najbardziej charakterystyczną dla niego jest właśnie czynność dialogowania, mówienia o problemach z uwzględnianiem różnych stanowisk i rozpatrywaniem rozmaitych możliwości. Każdy z nas używa własnego słownictwa, zwrotów, idiomów, lecz powinny być one odpowiednie, trafne i zrozumiałe dla odbiorcy. Należy wspomnieć, iż człowiek

⁴ J. Legowicz, *Życie dla życia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s.8.

⁵ Ibidem, s. 8.

⁶ J. Legowicz, *Świadomość współuczestnictwa*, s.29.

⁷ Ibidem, s. 27.

poza mówieniem komunikuje się również za pomocą: *gestów, uśmiechów, uścisków, złości, dobroci*⁸, co wspomaga argumentację, wzbogaca ją, niejako unaoacza.

Dialog dla nas jest czymś nieodzownym, nie kończącym się, nie ograniczonym prawami, przepisami, miejscem, czasem, czymś pozbawionym granic, lecz zawsze należy mieć wzgląd na zdrowy rozsądek i umiar. Wszak jeśli odczuwamy potrzebę dialogowania a innymi, doceniamy wartość tego działania, musimy pamiętać, *sens dialogu świadomego współuczestnictwa między ludźmi polega nie na czynieniu sobie z innych ludzi przedmiotów zysku w postaci dufnej przewagi nad innymi, lecz na uważaniu każdego za równy sobie w ludzkiej pełnowartościowy i podmiot*⁹, na co słusznie zwraca uwagę Legowicz.

Dialog filozoficzny

Każdy z nas jest powołany do tego, aby rozwijać swoją osobowość. Jedną z możliwości daje dialog z innymi, co nie jest wcale ani łatwe, ani proste. Dlatego pomocą człowiekowi może posłużyć filozofia, która uczy poszukiwania prawdy poprzez rozumne dialogowanie. Filozofia uczy odpowiedzialności moralnej, rozumnej analizy językowej. To ona stoi na straży poprawności dialogu, chroni przed jego degeneracją. Nie jest rzeczą łatwą żyć nam w dzisiejszych czasach, gdzie nienawiść, brutalność, niezgoda, wojny itd. szerzą się pomiędzy nami. Nie wszyscy bowiem pragną prawdziwego dialogu. Wielu chce zakłócić spokój wewnętrzny, społeczny, moralny i odwrócić naszą uwagę od istotnej dla nas kwestii, jaką jest rola dialogu w życiu ludzi. Aby doprowadził on do konstruktywnych postanowień i działań, według Legowicza *Nieodzowne jest tylko jedno: dialog musi być przepajany określoną w swej pryncypialności postawą umysłową, moralno-ideową i kulturową*¹⁰.

Zadaniem i obowiązkiem filozofii jest wyjaśnianie i ukazywanie nam, jak dążyć do prawidłowego i rozsądnego dialogu pomiędzy ludźmi, jak rozwiązywać konflikty kulturowe poprzez dialog, gdyż brak odpowiedniego zrozumienia ze strony dialogujących, doprowadza często do ogromnych nieporozumień i niepowodzeń na różnych płaszczyznach: indywidualnej, społecznej, wreszcie międzynarodowej. Filozofia uczy, jak winniśmy wykorzystać nasze zdolności rozumowe, aby przezwyciężyć trudność rozmawiania z innymi. Idąc za Legowiczem stwierdzamy: *W tym celu dialog musi być otwarty na obustronne doświadczenia idące ze współprzeżywania człowieka z człowiekiem i te doświadczenia scalać i zarazem nieustannie kontrolować we wspólnocie świadomości*

⁸ I. Światała, *O dialogu w filozofii*, in: *Kultura Tworzona w Dialogu Cywilizacji Europy*, WSP, Częstochowa 2003, s. 584.

⁹ J. Legowicz, *Świadomość współuczestnictwa*, s.27.

¹⁰ *Ibidem*, s.29

współbycia, aby, mimo odradzających się rozbieżności, nie pomijać wymogów umiaru złotego środka¹¹.

Znaczna część filozofii starożytnej zajmowała się dialogiem. Dla Arystotelesa dialog miał uprzywilejowane miejsce w jego filozofii. Sokrates wychwalał dialog jako wydobywanie prawdy z człowieka: Jak zauważa Legowicz *Indywidualność Sokratesa nie da się pomyśleć bez formy dialogu*¹².

Koniecznym jest przypomnienie tu również *Dialogów* Platona, który wybrał je jako sposób myślenia dialektycznego, który ma prowadzić do osiągnięcia intuicyjnie wyczuwanej prawdy. Dla Platona dialog jest wyższą formą literacką od innych. Jest również procesem oświecenia, poprzez który przechodzi każdy filozof. Stąd, jak twierdzi Legowicz, *filozofię utożsamiano z dialektyką(...), której zadaniem miało być uczyć myśleć i mówić*¹³.

DIALOG W WYCHOWANIU

Jan Legowicz to nie tylko filozof, ale również pedagog, który dostrzegał, jak ważny jest dialog w wychowaniu, w dydaktyce, w szkole. Pisał: *W dialogu nauczyciel już z pierwszym słowem nawiązuje kontakt umysłowy z uczniem (...).Właściwością szczególnie cenną dla takiego nauczania jest bezpośrednio z dialogu wynikająca wzajemność, w wyniku której nauczyciel okazuje się kimś jedynym i wspólnym dla całego zespołu i cały zespół w swej wspólności jedyny dla nauczyciela*¹⁴.

Dla Legowicza nauczyciel, który odnosi się do ucznia z uczuciem i wiedzą, to nauczyciel umiejący posługiwać się dialogiem w kształtowaniu jego osobowości. W tym procesie ważny dla ucznia jest zarówno czynnik uczuciowy, emocjonalny, jak intelektualny. Uczeń/student pragnie być blisko takiego swojego nauczyciela, który wskaże mu prawidłową drogę jego przyszłego życia. Wychowankowie, jak pisze Legowicz, *Pragną widzieć w nauczycielu przewodnika po dziedzinach współczesnej nauki i wiedzy, przewodnika, który informuje i objaśnia, a równocześnie prowadzi dialog z tymi, których uczy*¹⁵. Spotkanie nauczyciela z uczącym się ma być spotkaniem *obu dusz* rozumiejących się wzajemnie i dających z siebie wszystko. W szkole uczymy się dialogowania i przeżywania dialektycznego. Nauczanie za pomocą dialogowania, jak twierdzi Legowicz, posiada ogromną wartość i sprawdzoną już metodę, która przynosi obfite plony: *Nauczanie prowadzone metodą dialogu powoduje u nauczyciela osobistą wymianę myśli z wymianą ich osobistego przeżywania, jego postawa umysłowa staje się*

¹¹ Ibidem, s.30.

¹² Platon, *Uczta*, Warszawa 1984, s. 154.

¹³ J. Legowicz (pod. red.), *Propedeutyka filozofii*, Warszawa 1965, s. 5

¹⁴ J. Legowicz, *O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania*, Warszawa 1975, s.113.s

¹⁵ Ibidem, s.112.

postawą emocjonalną, słowom towarzyszy osobiste przeżywanie i zaangażowanie w to, co się mówi i przedstawia¹⁶.

Dialog ucznia z nauczycielem to kształtowanie nowej osobowości uczącego się który pozwala mu na pełne otwarcie się w stronę nauczyciela, co pomaga uczniowi prawidłowo przygotować się do życia dorosłego: *Dialog stosowany w nauczaniu przydaje nauczycielowi nowe miejsce w szkole. Nauczyciel kształtując modeluje umysłową osobowość ucznia, usamodzielnia go i umożliwia mu stopniowe odnajdywanie się w obejmującym go życiu społecznym i kulturowym /.../*.¹⁷ Szkoła jest dialogiem dla uczących się w niej, jak również dla uczących w niej, szkoła bez dialogu nie ma miejsca bytu.

Dialog to nie tylko wymiana naszych poglądów lub tez, dialog jest spotkaniem osób. Prowadzić dialog to znaczy również filozofować. Dialog to nie tylko pojedyncza osoba, bez której nie byłoby możliwości dialogowania, ale przynajmniej jeszcze jeden partner¹⁸.

Summary

The author of the presented paper entitled *On Dialogue in the Philosophy of Jan Legowicz* would like to attract the readers' attention to a very important theme in the Jan Legowicz philosophy – a dialogue in the life of humans. The dialogue which is the measure of coexistence and involvement and as such assumes cultural diversity. Every human is different and that very fact enables the existence of a dialogue. The process of participation in a dialogue with other people becomes the proof of human willingness and need for contacts with the others. Therefore a human themselves is a driving force of a dialogue. Every human values their life, its quality and a scope of certain individual, social and cultural values.

In a sense a human is forced to dialogue – they cannot stop conversing as this process is an integral part of human identity. Human destiny is a dialogue. Each dialogue leads to conclusions that determine the value, the culture and the sense of our life. Moreover dialogues make our life easier helping to identify and analyse potential results of our actions, thus thanks to that we are able to avoid numerous misunderstandings and calamities.

Every human being performs a lot of various activities in their everyday life but conversing is the most characteristic of them all. Conversing helps to discuss problems people encounter as well as analyse those problems from various points of view, considering different potentials they create. Each individual uses their own characteristic

¹⁶ Ibidem, s.113.

¹⁷ Ibidem, s. 120.

¹⁸ W. Słomski, *Jan Legowicz- Filozof i nauczyciel*, in: *Ruch Pedagogiczny* 3-4/2002.

vocabulary, sayings, idioms but all of them should be adequate, pertinent and comprehensible. Moreover there are a lot of various non-verbal means of communication such as gestures, smiles, hugs, mimics expressing such emotions as anger, pleasure, kindness and therefore intensifying or even visualising deployed arguments.

For humans dialogue is indispensable, never-ending, never limited by laws, rules, time and space and although it has no boundaries, common sense and restraint should always be present when participating in a dialogue. That when we experience the need of conversing with other people we appreciate the value of this activity and we should consider the sense of meaningful communication and cooperation among people.

Every human being is called upon to develop his personality. One of the methods to do this is a dialogue with other people, however this is neither simple nor easy. Therefore philosophy that teaches how to seek for truth in the process of sensible conversing may be helpful in this situation. Philosophy teaches moral responsibility as well as rational language analysis. Philosophy guards the correctness of a dialogue preventing it from corruption. It is not an easy thing to live in the contemporary world of hatred, violence, disagreement and war. In this world not all the people want a true dialogue. There are many who want to disrupt inner peace as well as to destroy social and moral order by distracting our attention from such a crucial issue as the role of a dialogue in the life of humans.

The purpose and duty of philosophy is to present and explain the ways and methods of true and sensible dialogue among humans, to show the ways of solving cultural conflicts on the grounds of a rational dialogue. The lack of comprehension usually causes enormous misunderstandings and disagreements in many areas of human life – individual, social and even international. Philosophy teaches how to deploy our intellectual powers to overcome problems in conversing with the others.

In the discussed paper Jan Legowicz is shown not only as a distinguished philosopher but also as an educator who explicitly recognised the importance of a dialogue in education, in didactics, at school.

According to Jan Legowicz a teacher who approaches their students with knowledge and affection can use a dialogue to develop their students' personality. There are numerous factors in this process that are important for students and all of them – emotional as well as intellectual – are equally important. A pupil / student wants to be close to their teacher who will show to them a proper way in their future life.

School is a dialogue for those who learn as well as for those who teach, school cannot exist without a dialogue.

Each dialogue is not only an exchange of opinions or thesis, but also a meeting place. Conversing means also philosophising. At least two people – partners are necessary to create a dialogue.

Wiesław Sztumski

Od człowieka racjo-irracjonalnego do irracjo-racjonalnego

From the ratio-irrational to the irratio-rational man

*Nieracjonalna racjonalizacja
daje w wyniku irracjonalizację*

T. Kotarbiński, Aforyzmy i myśli

Wprowadzenie

Profesor Jan Legowicz głosił w ramach swych rozważań o istocie ludzkiej ideę jedności myśli i uczucia. Jedności, to znaczy, równowagi między myśleniem i odczuwaniem, albo symetrycznie równego oddziaływania wzajemnego między warstwą rozumową a emocjonalną. Trzeba podkreślić kontekst historyczny, w jakim głosił on tę myśl, a mianowicie w początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, kiedy wszyscy zachłystywali się wielkimi osiągnięciami tzw. rewolucji naukowo-technicznej i wiązali ogromne nadzieje z nią tudzież z postępem wiedzy w ogóle – w czasach, gdy lansowany był światopogląd naukowy i gloryfikowany rozum. Wtedy to, Profesor miał odwagę głosić koncepcję człowieka racjo-irracjonalnego, uświadamiać i przekonywać nas o niezmiernie ważnej roli emocji i irracjonalności w życiu człowieka, o tym, że ludzie ze swej natury czy istoty są tak samo racjonalni, jak i irracjonalni, i że obie te właściwości tworzą nieodłączną parę. Dziś stało się jasne, że rozum nie jest jedynym wyróżnikiem człowieka, lecz wraz z duchowością i emocjami konstituuje istotę ludzką. Co więcej, w świetle współczesnych wyników badań okazuje się, że warstwa rozumowa, racjonalna, nie jest najważniejsza, fundamentalna ani pierwotna, lecz wręcz przeciwnie – jest raczej wtórna, pochodna albo zależna od warstwy emocjonalnej, pozarozumowej, irra-

cjonalnej. Równocześnie, jakby dziwnym zbiegiem okoliczności, okazało się, że nasze środowisko życia zaczęło przekształcać z racjonalnego w irracjonalne, ponieważ w coraz mniejszym stopniu spełnia wymogi racjonalności, o czym będzie mowa później. Nie wykluczone, że ta transformacja naszego, współczesnego środowiska życia znajduje odzwierciedlenie w istocie człowieka współczesnego, a irracjonalność otoczenia indukuje irracjonalność ludzi w rozmaitych aspektach, formach i przejawach. Okazuje się nawet, że za sprawą zmiany naszego środowiska i sposobu życia **człowiek racjo-irracjonalny zmienia się w człowieka irracjo-racjonalnego**. W związku z tym słusznie można stwierdzić, że myśl Profesora Legowicza antycypowała dzisiejszy stan wiedzy o człowieku i jakby przewidywała stan naszego dzisiejszego środowiska życia, a jego idea człowieka racjo-irracjonalnego ożyła i stała się ważnym obiektem współczesnej refleksji antropologii filozoficznej.

Czym jest racjonalność?

Dość łatwo można spostrzec i udowodnić taką oto prawidłowość: im w liczniejszych kontekstach funkcjonuje jakiś termin, tym bardziej staje się nieostry, wieloznaczny i (wskutek tego) niezrozumiały albo praktycznie prawie nic nie znaczący; po prostu, przestaje być użyteczny. Odnosi się to w szczególności do terminu *racjonalność*. Jest to termin ostatnio modny i często dyskutowany przy różnych okazjach. W konsekwencji czasami też nadużywany. Dopóki racjonalność odnosiła się do wiedzy naukowej, wszystko było w miarę jasne i nawet intuicyjnie zrozumiałe; łatwo można było stwierdzić – po pierwsze – co w nauce jest racjonalne, a co nie, oraz – po drugie – co zrobić, by stopniowo racjonalizować tę wiedzę. Bowiem tutaj obowiązywały wyłącznie kryteria logiki, a te są z reguły jasne i precyzyjne. Kryteria racjonalności logicznej, metodologicznej czy instrumentalnej¹ sformułowane zostały wyraźnie przez Kartezjusza. Ale wkrótce, wraz z przenikaniem nauki do innych obszarów działań ludzkich (poznawczych i sprawczych), pojęciem racjonalności zaczęto posługiwać się także w technice, gospodarce, polityce, sztuce itd. Dziś *racjonalność* może być przypisywana wszystkiemu, każdej sferze aktywności ludzkiej, zachowaniom, postawom, myśleniu, wierze i uczuciom. I w każdym przypadku racjonalność rozumie się inaczej. Nic tedy dziwnego, że racjonalność stała się przedmiotem zainteresowań multiaspektowych i przedmiotem badań interdyscyplinarnych. Dlatego o racjonalności dyskutują nie tylko filozofowie, epistemologowie i metodologowie, ale też socjologowie, ekonomiści, przedstawiciele nauk technicznych, informatycy, kulturologowie itp.²

¹ F. Mihina, *Racionalita – K načrtu genealogie modelov a problemov*, Prešov 1997.

² *Rationalität heute – Vorstellungen, Wandlungen, Herausforderungen*, red. G. Banse, A. Kiepas, Münster-Hamburg-London 2002.

W dobie scjentyzmu, ekonomizmu i pragmatyzmu cecha racjonalności nabrała szczególnego znaczenia. *Racjonalność stała się niemal synonimem doskonałości*. W związku z tym racjonalność i racjonalizacja stały się modne i zaczęto wszystko, co możliwe racjonalizować, nieraz nawet na siłę. Oczywiście, z lepszym lub gorszym skutkiem. Niemniej jednak dał się zauważyć pęd ku racjonalności i racjonalizacji różnych obszarów naszej aktywności, przede wszystkim tych, jakie Prof. Jan Legowicz wymienił w tytule jednej ze swych książek: istnienia, myślenia i działania³. Niewątpliwie, postęp wiedzy prowadzi do wzrostu *racjonalności myślenia*, postęp techniki – do *racjonalności działania*, a oba te postępy zmuszają nas do racjonalizacji postaw i zachowań i w konsekwencji do *racjonalności kontekstu istnienia* lub środowiska życia. Paradigmat scjentyzmu zapanował także w dziedzinie wiary; powoływanie się na racjonalne dowody na istnienie Boga, sformułowane przez św. Tomasza, i odwoływanie się do współczesnej wiedzy przyrodoznawczej w poszukiwaniu Boga i w celu świadczenia o Jego istnieniu, dążenie do stapiania się teologii z filozofią, wiary z wiedzą, to nic innego, jak daleko posunięta próba w kierunku dokonania *racjonalności wiary*⁴.

Wciąż jednak nurtuje nas zasadnicze pytanie: *Czym jest racjonalność i co jest jej istotą?*

Chyba najlepiej byłoby *istoty racjonalności szukać w logice*. Tutaj *racjonalnie* znaczy tyle, co z *sensem*. Oczywiście, chodzi o sens logiczny. Jednak pojęcie racjonalności funkcjonuje nie tylko w rozumieniu logiki, ale też w osłabionej wersji w języku pozanaukowym i potocznym, gdzie *racjonalne* oznacza tyle, co:

- oparte na nowoczesnych, naukowych metodach, dających dobre wyniki,
- rozsądne, przemyślane;
- oparte na rozumie lub kierujące się rozumem⁵.

Oprócz tego, w wielu wypadkach *racjonalność* *związana jest z kierowaniem się zasadą przyczynowości* w myśleniu i działaniu. W związku z tym przez *racjonalne* rozumie się też to, co wypływa z refleksji uwzględniającej następstwo przyczyn i skutków w dążeniu do wykonania określonego zadania⁶. Często wśród cech typowych dla racjonalności wymienia się: przewidywalność (przede wszystkim w oparciu o zasadę przyczynowości), możliwość stosowania obliczeń i znajdowania rozwiązań optymalnych. Wymienione cechy lub kryteria odnoszą się do wszystkich typów racjonalności, występujących w świecie rzeczywistym oraz do postaw, zachowań i działań określanych jako

³ J. Legowicz, *Filozofia: istnienie, myślenie, działanie*, Warszawa 1972.

⁴ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio, o relacjach między wiarą a rozumem*, Tamów 1998.

⁵ *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1991.

⁶ A. Schaff, *Stereotypy a działania ludzkie*, Warszawa 1981, s. 137.

*racjonalne*⁷. Jednak niezależnie od tego, do czego odnosi się racjonalność, w moim przekonaniu, jej *istotę konstytuują następujące wyróżniki*:

- sensowność,
- celowość,
- opłacalność,
- przewidywalność.

Pełnią one zarazem rolę wymogów (warunków), jakie muszą być spełnione, aby coś było *racjonalne*.

Sensowność odwołuje się do pojęcia sensu w logice. A tu coś ma sens, jeśli składa się z elementów, które

- tworzą strukturę pozbawioną sprzeczności wewnętrznych,
- układają się w pewną całość,
- powiązane są ze sobą odpowiednimi regułami wynikania logicznego
- i podporządkowane są jakiejś funkcji celu.

Dlatego coś, co ma sens, nie powinno w zasadzie zawierać elementów nieprzydatnych, czyli tzw. redundancji pustych. Tu wszystkie elementy mają być potrzebne, wykorzystywane i wspomagać się synergicznie, aby w ramach całości mogły zrealizować zamierzony cel. Jednak takie wymogi sensowności mogą być spełniane tylko w świecie pomyślanym, a nie zmysłowo postrzeganym (który nazywać będę światem rzeczywistym). Cała logika ma zresztą zastosowanie wyłącznie w odniesieniu do stanów idealnych.

Celowość sprowadza się do tego, by działania były podporządkowane wykonaniu odpowiedniego zadania, a więc określonego celowi, czyli by realizowały odpowiednią funkcję celu. Powinny być metodycznie uporządkowane i – w związku z tym – układać się w pewną (zorganizowaną) całość. Najlepiej, gdyby te działania wspomagały się wzajemnie w oparciu o jakąś zasadę interaktywności lub synergii.

Opłacalność rozumie się tu szerzej niż w zwykłym znaczeniu ekonomii, czyli jako minimalizację kosztów niezbędnych do osiągnięcia celu. *Opłacalne* to także to, co usprawnia działania, chociaż może pociągać za sobą wzrost różnych kosztów, co najprostsza droga i najszybciej prowadzi do celu, co zmniejsza ryzyko i niepewność osiągnięcia celu.

Do tego, by jakieś zadanie wykonać 'racjonalnie', czyli w sposób celowy, opłacalny i pewny, trzeba umieć przewidywać jego skutki lub następstwa. Dlatego bardzo ważnym składnikiem racjonalności jest *przewidywalność*. W najprostszym przypadku

⁷ O różnych typach i znaczeniach *racjonalności* zob. np. A. Kiepas, *Człowiek wobec dylematów techniki*, Katowice 2000, s.32-35.

przewidywanie opiera się na wnioskowaniu przyczynowo-skutkowym. Dlatego najprostszym układem racjonalnym jest układ zdeterminowany klasycznie (kauzalnie), gdzie w pełni obowiązuje zasada przyczynowości. Takich układów nie ma jednak w świecie rzeczywistym, a opis zjawisk świata rzeczywistego za pomocą zasady przyczynowości wymaga daleko idących uproszczeń i warunków idealizacji. Tylko w świecie pomyślanym mamy do czynienia z determinizmem kauzalnym (klasycznym) i niemal bezbłędnie możemy na podstawie wnioskowania dedukcyjnego przewidywać kolejne stany układu (skutki) znając stany aktualne (*przyczyny*). Tylko tu można mieć do czynienia z pełną racjonalnością. W świecie rzeczywistym, układem maksymalnie racjonalizowanym, czyli funkcjonującym w oparciu o algorytm przyczynowo-skutkowy, jest układ mechaniczny, czyli w najprostszym przypadku maszyna. Dlatego najłatwiej jest racjonalizować technikę oraz i *maszyno-podobne* (machinalne) działania ludzi. Jeśli tak jest, to w pełni racjonalnie działający i zachowujący się człowiek staje się podobny do maszyny. *Pełna racjonalizacja w ostatecznym rachunku doprowadza do redukcji ludzi do maszyn*, co oczywiście pociąga za sobą znane konsekwencje negatywne. Mówi się, że już teraz człowiek upodobnia się do robota i z *homo sapiens* przekształca się coraz bardziej w *robo sapiens*⁸. Jednakże nowoczesna *zrobotyzowana technika* i działania ludzkie, wspomagane tą techniką, opierają się na *nieprzyczynowych sposobach determinowania*, gdzie wnioskowanie o stanach następnych ma charakter indukcyjny, statystyczny, probabilistyczny i gdzie ogromną rolę odgrywają zdarzenia przypadkowe.

Racjonalność współczesnego środowiska życia

Z pewnością pojęcie racjonalności przybiera różne znaczenia w różnych sferach życia, a postępowanie racjonalne polega na czymś innym w polityce, technice, zarządzaniu itd. To zróżnicowanie bierze się stąd, że w różnych obszarach działalności stosuje się różne kryteria i parametry opłacalności oraz różnie określa się funkcje celu dla konkretnych zadań. W ekonomii opłacalność mierzona jest w sposób wymierny w pieniądzu, w polityce – za pomocą społecznej akceptacji form sprawowania władzy, w technice – za pomocą współczynnika wydajności urządzeń i procesów technologicznych, w zarządzaniu – za pomocą sprawności funkcjonowania różnych instytucji itd. Jeśli jednak racjonalizacja ma służyć czemuś (a ona z istoty swej nigdy nie jest bezinteresowna, lecz zawsze czemuś służy), to można zastanowić się nad tym, *co jest lub powinno być celem fundamentalnym racjonalizacji* albo – inaczej mówiąc – czemu ma służyć racjonalność wszystkich form i obszarów aktywności ludzi. Mówiąc o celu fundamentalnym, mam na myśli ten cel *ostateczny*, do którego osiągnięcia zmierza cała ludzkość; cel, który osiągany jest w wyniku racjonalizacji wszelkiej aktywności ludzi, istotnej dla

⁸ A. Knoll, *Quo vadis, Robo sapiens?*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr 237/2000.

ich egzystencji; cel, na który składają się cele cząstkowe i doraźne; cel, który nadaje sens działaniom ludzi. Zazwyczaj celem fundamentalnym jest to, co w przekonaniu ludzi (w przypadku ustrojów demokratycznych – większości społeczeństwa) w zgodzie z ich ideologią i systemem wartości jest lub powinno być uznawane za ideał i co jest najwyższej cenie. Bowiem ludzie – statystycznie ujmując sprawę – starają się kreować świat, w jakim chcą żyć zgodnie ze swoimi wyobrażeniami, ideologią, wierzeniami itd. I ludzie określają i ustanawiają paradygmaty, reguły nakazu i zakazu itp., których obowiązywanie – w ich przekonaniu – ma doprowadzić do pożądanych zmian w świecie rzeczywistym, do urzeczywistnienia idealnego wizerunku świata – świata doskonałego. A ideały tworzone są w oparciu o poglądy filozoficzne, zaś powinność i wartościowanie pozostają w gestii etyki, która też *nota bene* mieści się w szeroko rozumianej filozofii. A więc, w ostatecznym rachunku, *filozofia określa funkcję celu ludzkości*.

W historii mieliśmy do czynienia z różnymi sposobami definiowania funkcji celu ludzkości (rozumianej jako pewien swoisty system) w zależności od tego, jaka filozofia dominowała w kulturze w kolejnych epokach. Przy tym początkowo w tym samym czasie różne filozofie panowały na różnych kontynentach i w różnych regionach świata. Dopiero w miarę rozbudowy imperiów i związanymi z nią podbojami, kolonizacją, itp., czyli pierwotnymi postaciami i fazami procesu *uświatowienia*, a ostatnio w wyniku akceleracji uświatowienia, urzeczywistnia się tendencję do zapanowania jakiejś jednej monokultury filozoficznej w całym świecie w jednym czasie. Znajduje to również odzwierciedlenie w dążeniu do ujednoczenia pojęcia racjonalności. Obecnie, przyspieszony proces uświatowienia społeczeństwa związany jest z upowszechnianiem tzw. kultury Zachodu, gdzie dominującą rolę odgrywa pragmatyzm, komercjalizacja i myślenie *ekonomiczne*, podporządkowane kategorii zysku. W związku z tym *funkcja celu ludzkości podporządkowana została użyteczności, komercjalizacji, kultowi zysku i pieniądza*. Toteż racjonalność w pierwszym rzędzie objęła sfery gospodarki i techniki, nierozdzielnie związane ze sobą i przynoszące wymierny zysk. Realizacja przede wszystkim tej podstawowej funkcji celu – komercjalizacji – doprowadziła jednak w wyniku rozwoju racjonalności techniczno-ekonomicznej do degradacji środowiska życia ludzi (i innych istot żywych)⁹, zagrażającej dalszej egzystencji. W związku z tym na pierwszy plan wysunął się inny cel sformułowany na gruncie ekofilozofii – *przetrwanie ludzkości rozumianej jako gatunek biologiczny* w zrjonalizowanym świecie. A więc w istocie mamy teraz do czynienia jakby z dwoma rywalizującymi ze sobą celami fundamentalnymi: *bogacenia się i przetrwania*. Znany jest dylemat *być czy mieć?* i wciąż przedstawiane są i dyskutowane próby kompromisowego rozstrzygnięcia go. Wydaje się, że

⁹ Przez środowisko życia rozumiem środowisko przyrodnicze, społeczno-kulturowe i osobowościowo-duchowe.

jedynym racjonalnym wyjściem byłoby ustanowienie prymatu bycia nad posiadaniem, a nie rezygnacji z chęci posiadania, bo to jest po prostu nierealne. A zatem, funkcja celu ludzkości, rozumianej jako system zrationalizowany (czyli działający racjonalnie), powinna być określona przez najwyższą wartość etyczną, jaką jest życie, przede wszystkim życie ludzkie. Gdyby tak się stało, to byłoby to istotnym pozytywnym skutkiem procesu uświatowienia. Czy jednak może tak stać się? Przecież może zdarzyć się też i tak, że akceptując przetrwanie gatunku jako ostateczny cel działań racjonalnych, będzie się na doraźny użytek, z *potrzeby chwili*, dążyć do celów sprzecznych z tym *ostatecznym*. Bowiem, uznawanie dobra nie musi wykluczać czynienia zła, nawet w imię dobra.

Chcę szczególnie podkreślić kierowanie się potrzebami chwili, ponieważ w szybkozmiennym środowisku życia, a z takim mamy już do czynienia¹⁰, kierowanie się ku celom ostatecznym, a więc niezmiernie odległym w czasie, staje się właściwie nieracjonalne. W takim środowisku życia interwały rzeczywistego czasu *społecznego* ulegają radykalnemu skróceniu, a horyzont czasu przewidywania zdarzeń coraz bardziej przybliża się do rozmiaru aktualności, która zmierza w granicy do *teraz* rozumianego jako chwila lub *recens*. Im szybsze zmiany w środowisku życia, tym krótszy okres przewidywania i realnego planowania, tym nasze cele życiowe stają się bliższe teraźniejszości albo bardziej *doraźne* lub *recentywne*. Przewidywanie – istotna cecha racjonalności – jest coraz trudniejsze nie tylko dlatego, że coraz szybciej dokonują się zmiany w świecie, ale również dlatego, że wraz ze swym środowiskiem tworzymy układ zdeteterminowany wcale nie kauzalnie (w sensie przyczynowości klasycznej), ale układ wielorako zdeteterminowany przez inne, pozaprzyczynowe sposoby determinowania. A im wyżej jesteśmy wyewoluowani, tym bardziej dochodzą one do głosu, a wraz z nimi coraz bardziej rządzą prawa statystyki, prawdopodobieństwo, przypadki, bifurkacje i chaos.

Racjonalność wymaga jak najmniejszego stopnia ryzyka niepowodzenia osiągnięcia celu. Minimalizacja stopnia ryzyka zależy wprost od tego, jak pewna jest wiedza, za pomocą której opisujemy świat, w oparciu o którą oceniamy stopień ryzyka i w jakim stopniu niepodważalne są obowiązujące w niej aksjomaty, jakie leżą u jej podstaw. Do tej jednak pory nie udało się uzyskać takiej wiedzy, która byłaby niepodważalna i która opisywałaby adekwatnie świat rzeczywisty ani fragmentarycznie, ani w całości. A w miarę ewolucji wiedzy coraz bardziej przekonujemy się o tym, że takiej wiedzy *idealnej* w ogóle nie da się osiągnąć. Dotyczy to także w szczególności wiedzy naukowej. Nic w teoriach naukowych nie jest pewne ani niepodważalne, ponieważ w świecie

¹⁰ W. Sztumski, *Life in our quickly changing and condensed social space-time*, in: *Man and City* (ed. P. de Toro) Naples 2000 (CD-Rom).

rzeczywistym nie ma niczego pewnego ani niezmiennego, co mogłyby być odzwierciedlane za pomocą aksjomatów teorii naukowych. *Świat ze swej natury lub istoty nie jest ani stabilny, ani pewny.*

Racjonalność wymaga redukcji tego, co złożone, do czynników najprostszych, trywialnych i elementarnych, a więc stopniowego schodzenia na coraz niższe poziomy struktury świata. Wydaje się, bowiem, że to, co elementarne, to także najprostsze. Niestety, nie ma takiej prostej korelacji między *prostym* i *elementarnym*. Poszukiwanie najprostszych i elementarnych składników świata i wiedzy opisującej go prowadzi do pytania o granicę upraszczania i możliwej lub dopuszczalnej redukcji. Jest to zarazem jedno z pytań o *granice racjonalności*. Z jednej strony, chodzi tu o granice inherentne, związane z formalizacją (matematyzacją) wiedzy i ze strukturą teorii naukowej, leżące u podstaw racjonalności, z jej kompletnością i koherencją. Z drugiej zaś – pytanie o granice praktyczne, które biorą się stąd, że w świecie rzeczywistym nie mogą być w pełni spełnione warunki konieczne do postępowania racjonalnego. Bowiem żadna z wymienionych cech, jakie składają się na istotę racjonalności, nie może tu być w pełni urzeczywistniona. Nie ulega też wątpliwości, że nie da się w pełni sformalizować żadnej gałęzi wiedzy z dziedziny przyrodznawstwa i humanistyki, i że nie można zbudować takiej teorii, której struktura wykazywałaby zupełność i niesprzeczność. Oczywiście jest też, że mamy do czynienia z trudnościami spełnienia wymogów racjonalności w zakresie sensowności, celowości, opłacalności i przewidywalności naszych działań, o czym już była mowa.

Jest jeszcze jedno ważne ograniczenie racjonalności, które związane jest z możliwością podejmowania działań twórczych, wolnych wyborów i odpowiedzialnych decyzji. W zrjonalizowanej sytuacji nie ma miejsca na aktywność twórczą, lecz tylko na aktywność odtwórczą (reprodukcyjną). Mamy do czynienia z taką oto zależnością: *im wyższy stopień racjonalizacji, tym bardziej rozwinięta aktywność odtwórcza i tym mniejsze możliwości dla aktywności twórczej*. Twórcza aktywność ludzi zaczyna się tam, gdzie zrjonalizowane sytuacje nie wymuszają odpowiednich decyzji¹¹. *Racjonalność jest wrogiem twórczości*, która jest najwyższym przejawem wolności człowieka. A oprócz tego, rozwój racjonalności zawęży możliwości rozwojowe społeczeństwa i jednostki. W pierwszym przypadku chodzi o to, że w pełni zrjonalizowany system to system zamknięty, w którym nie ma miejsca na rozwój. W drugim – o to, że racjonalizacja degraduje osobowość wskutek takich zjawisk (z którymi mamy do czynienia w społeczeństwie informatycznym i społeczeństwie wiedzy), jak: uniformizacja, homo-

¹¹ K. Mannheim, *Ideologie und Utopia*, Bonn 1929.

genizacja, niwelacja, dostosowanie, zubożenie myślenia, podporządkowanie się standardom masowości, brak uczuciowości itp.

Racjonalność wymaga spełnienia określonych wymogów, a im wyższy stopień rozwoju racjonalności, tym większe wymagania. Można tu mówić jakby o sprzężeniu zwrotnym dodatnim między stopniem racjonalności i warunkami życia ludzi: im bardziej racjonalnie ludzie działają, tym lepsze tworzą sobie warunki życia, a zachowanie tych nowych, lepszych warunków życia wymaga z kolei podejmowania bardziej racjonalnych działań. Starałem się pokazać, że już teraz nie mogą być spełnione warunki funkcjonowania racjonalności w dotychczasowym jej rozumieniu. Dlatego wydaje się, że dochodzimy do kresu możliwości rozwoju racjonalności w aktualnym jej rozumieniu. Wobec tego dalsza *racjonalizacja zdaje się być przedsięwzięciem nieracjonalnym*.

Zanim przejdziemy do dalszych kwestii, *podsumujmy nasze dotychczasowe rozważania*.

- Racjonalności nie da się stosować w sposób bezwzględny i nieograniczony, ponieważ na pewnym etapie staje się ona hamulcem dalszego rozwoju.
- Granice racjonalności coraz bardziej zacieśniają obszar jej zastosowań.
- Jest wysoce prawdopodobne, że w coraz szybciej zmieniającym się świecie i wobec wzrastającej niepewności i ryzyka możliwości posługiwania się racjonalnością będą malały.
- Postępująca racjonalizacja doprowadza w końcu do przeistoczenia się ludzi w maszyny albo w roboty, które w istocie też są maszynami tyle tylko, że maszynami nowej generacji.
- Maksymalizacja racjonalizacji (w wersji scjentystycznej) implikuje różnego rodzaju zagrożenia dla ludzi i Ziemi, a więc wzrost ryzyka nieprzetrwania gatunku ludzkiego.
- Mimo upowszechniania wiedzy naukowej, która jest fundamentem racjonalności, ludzie – poszczególne jednostki – podejmują decyzje i dokonują wyborów z pominięciem tej wiedzy. Kierują się w wielu sytuacjach raczej czynnikami pozaracjonalnymi i z reguły w większości przypadków postępują nieracjonalnie.
- Wobec przewidywanych zmian w środowisku życia wzrośnie udział czynników, motywów i przesłanek pozaracjonalnych.
- Wzrost racjonalności doprowadził ludzkość na skraj zagłady. Może, więc ucieczka w nieracjonalność uchroni nas przed zagładą. Być może w ograniczaniu pędu ku racjonalności jest szansa na dalsze przetrwanie.

Od racjonalności ku irracjonalności?

Racjonalność w swej ewolucji przeszła chyba słynną triadę heglowską: od postaci zdroworozsądkowej do jej zaprzeczenia w postaci racjonalności logicznej (scjentyzycznej) i z kolei jakby do syntezy dwóch poprzednich – do postaci *racjonalności rozsądnej*. Dzisiaj wiedza naukowa i pozanaukowa, rozum i uczucia, intuicja i kalkulacja, myślenie logiczne i zdroworozsądkowe tworzą odpowiednie pary komplementarne, które składają się na jeden system wiedzy o człowieku i jego środowisku życia. W związku z tym wybór celów, kryteriów, sposobów postępowania, postaw, priorytetów wartości itp. powinien być podyktowany nie rozumem, intuicją, wiarą, wiedzą, emocjami, racjami logicznymi itd., każdym z tych czynników z osobna, lecz tym, co integruje te czynniki w jedną sensowną całość, to jest rozsądkiem. Dlatego sądzę, że *najbliższa przyszłość będzie epoką rozsądku, a nie racjonalności* w obecnym jej kształcie. A zatem, czy trzeba zabiegać o racjonalność i przyspieszać jej dalszy rozwój? Po co nam to potrzebne?

Nie ulega wątpliwości to, że nasze współczesne środowisko życia zmusza nas do racjonalności i racjonalizacji swego bytu, myślenia i działania. Powiedzmy więcej: rozwój wiedzy zrationalizowanej, tej, która łatwo uprzedmiotawia się w postaci wynalazków technicznych (urządzeń i technologii), stał się warunkiem *sine qua non* istnienia i przeżycia w coraz bardziej skomplikowanym i trudnym środowisku życia. Wiedza (w postaci informacji o świecie) zawsze pełniła rolę warunku koniecznego do egzystencji ludzi, jako narzędzie w walce o byt, prowadzonej z innymi gatunkami istot żywych i z tzw. siłami przyrody. Im więcej ludzie wiedzieli o świecie i o sobie, tym łatwiej mogli zapewnić sobie warunki życia i skuteczniej bronić się przed przyrodą. Najbardziej użyteczna okazała się wiedza naukowa, czyli zrationalizowana. Dlatego najpierw mieliśmy do czynienia z burzliwym rozwojem wiedzy przyrodniczej, najbardziej sformalizowanej i zrationalizowanej, począwszy od fizyki a skończywszy na biologii. Ten rodzaj wiedzy i odpowiadający mu sposób myślenia i postępowania (przede wszystkim w obszarze techniki) wypierał elementy nieracjonalności z myślenia i życia ludzi. Inaczej mówiąc: *ewolucji wiedzy ku racjonalności towarzyszyła eliminacja nieracjonalności*. Gdyby ten proces postępował nadal w takim tempie, jak dotychczas, to można by przypuszczać, że w granicy stalibyśmy się maksymalnie zrationalizowani, a rozum stałby się jedyną władzą poznawczą, wyłącznym instrumentem działań i kryterium ewaluacji. Byłoby to równoznaczne z możliwością (i praktyką) pełnej algorytmizacji naszych zachowań, myśli i czynności. A z tym mamy do czynienia w przypadku urządzeń i technicznych i procesów technologicznych. Człowiek w pełni zalgorytmizowany, czyli racjonalny, to nic innego, niż robot – istota indyferentna, bezwolna, bezrefleksyj-

na, posłuszna rozkazom i narzuconym jej programom, nie tyle nad-człowiek, co nie-człowiek. Taka perspektywa nie przekonuje raczej do radosnego patrzenia w przyszłość. Na szczęście, Hegłowski globalny *pochód Rozumu* w ciągu dwudziestego wieku zrodził, także w myśl dialektyki Hegla, swoje przeciwieństwo w postaci globalnego *pochodu Głupoty*. Bowiem *powszechna stupidyzacja stała się elementem charakterystycznym naszego środowiska*. I to jakby na przekór, w dobie kształtowania się *społeczeństwa informatycznego i społeczeństwa wiedzy*. Nigdy przedtem nie można było tak masowo i skutecznie ogłupiać ludzi, zresztą na ich własne życzenie, jak obecnie, dzięki korzystaniu z masowych środków komunikacji i intensyfikacji procesów globalizacyjnych. Toteż kryzys racjonalizmu wymienia się jako jeden z negatywnych skutków globalizacji, ponieważ ludzie coraz częściej zaczynają posługiwać się symbolami mającymi charakter irracjonalny¹². Wzrost irracjonalnych zachowań potwierdzają dobitnie badania współczesnych nauk ekonomicznych, zwłaszcza modnej dziś ekonomii zachowań. Nakazują one powątpiewać w to, że ludzie kierują się rozumem w podejmowaniu decyzji ekonomicznych, a *homo economicus* oparty na przekonaniu o racjonalności zachowań gospodarczych, stał się kolejnym anachronizmem. Prorocza okazała się Herberta Semona wizja *świata ograniczonej racjonalności*¹³. Teraz ludzie racjonalni liczą się coraz bardziej z ludźmi nieracjonalnymi, a – jak na podstawie badań empirycznych twierdzi R. Selten (laureat nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii z 1994 roku) – czynniki racjonalne i rozum są tylko jednym z wielu *doradców* człowieka w procesie decyzyjnym i to wcale nie najważniejszym¹⁴. *Głupota zaś sprzyja irracjonalnym zachowaniom, ideom i działaniom we wszystkich dziedzinach życia*. Funkcjonowanie we współczesnym środowisku życia, *nafaszerowanym* racjonalnością, wymusza irracjonalność jednostek ludzkich i społeczności. Wydaje się, jakoby właśnie u progu dwudziestego pierwszego wieku *irracjonalność stała się warunkiem życia i przeżycia*. I to nie tylko jako w pewnym sensie *odtrutka*, czyli reakcja samoobronna na scjentyzm, na wyrachowane zachowania, ‘zimne’ postawy i interesowne działania, a więc nie tylko z przyczyn wewnętrznych, podmiotowych. Również z przyczyn zewnętrznych, obiektywnych, bo po prostu nasze środowisko życia stało się irracjonalne w swej istocie: *irracjonalność jest immanentną cechą współczesnego środowiska życia*. A wszystko wskazuje na to, że z biegiem czasu wymogi racjonalności będą mogły być spełniane w coraz mniejszym stopniu. Wcześniej była o tym mowa. Szybkozmienność, niepewność i nieprzewidywalność środowiska życia będą nasilać się w miarę ewolucji wiedzy i techniki. Każdą z tych właściwości środowiska z osobna można uznać za czynnik irracjogenny, a co

¹² W. Szymański, *Globalizacja – wyzwania i zagrożenia*, Warszawa 2001.

¹³ U. J. Heuser, *Die Revolution hat begonnen*, in: *Die Zeit* 43/2002.

¹⁴ R. Selten, 1. *Limited rationality and structural uncertainty*, Bielefeld Univ., 1976; 2. *Bounded rationality : the adaptive toolbox*, Cambridge, MA, 2002.

dopiero w ich łącznym wspomagającym się wzajemnie działaniu. W takim środowisku i w tych warunkach życia nie na wiele zdają się racjonalne przewidywania, programy, wizje, wybory i decyzje. One z reguły nie sprawdzają się, a często nawet bywają przeszkodą w osiąganiu celów i zmniejszają szansę przeżycia. W epoce scjentyzmu mieliśmy do czynienia z przewagą racjonalności nad irracjonalnością. U schyłku dwudziestego wieku wystąpił punkt zwrotny, a teraz, u progu nowego tysiąclecia, wkroczyliśmy w fazę rozwoju irracjonalności z tendencją do dominacji. W związku z tym, obecnie, należałoby raczej głosić ideę *człowieka irracjo-racjonalnego* i bardziej eksponować i rozwijać sferę irracjonalności. Również w naszych 'zimnych' racjonalnych kalkulacjach i wnioskowaniach należy w większym stopniu uwzględniać *gorące* elementy irracjonalności i liczyć się z nimi. Wydaje się, że ani przesadna racjonalność, ani wybujała irracjonalność nie są czymś dobrym; jedno i drugie prowadzi do odmiennych negatywnych skutków. Może, więc byłoby dobrze, gdyby zachowano równowagę i właściwe proporcje między racjonalnością i irracjonalnością. Być może taka równowaga obowiązuje jako jedna z *zasad zachowania* i homeostaza w ewolucji ludzkości, a odstępstwa od niej, z czym mieliśmy do czynienia w różnych epokach, kiedy raz przeważała irracjonalność, raz racjonalność, należy traktować tylko jako czasowe i przypadkowe odchylenia od stanu równowagi trwałej. Dlatego należy poszukiwać *złotego środka* albo kompromisu w postaci jakiejś jedności między racjonalnością a irracjonalnością, tak w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym. Takim kompromisem – jak wcześniej wspomniałem – mogłoby być odwoływanie się do rozsądku. Właściwe proporcje między racjonalnością a irracjonalnością ludzi mogą i powinny być wyznaczone przez rozsądek. W związku z tym sądzę, że istota ludzka była, jest i będzie zawsze istotą racjo-irracjonalną lub irracjo-racjonalną, zaś *człowiek powinien być tak racjonalny, jak to konieczne, i tak irracjonalny, jak to możliwe* z punktu widzenia możliwości przeżycia oraz poprawnego funkcjonowania.

Summary

In result of fantastic progress of the knowledge and technology in the twentieth century an imbalance between the emotions and the reason developed. The influence of the emotions was strongly reduced. Unfortunately, exaggerated rationalization led to the fact that the people are the robot similarly. (Full rationalization leads in the end to the reduction of people into machines and *homo sapiens* transforms him progressively in a *roho sapiens*.) They behave themselves mechanically. And they are also regarded like machines, particularly by the power elites. Today we already know that the reason is not the only characteristic of a person. Human being depends in its thinking, actions and

behavior on the reason and emotions. Normally one thinks that the rationality of humans develops with scientific progress and people become ever more reasonable in the future. And the more we are to the rationality subjected, the more become us humans. That could happen, if with the development of the knowledge our ignorance does not progress, if the tendency to irrational thinking, behavior and acting does not strengthen. Strange paradoxes is that in the *knowledge society*, in which so many important and enormous scientific discoveries and technical inventions take place, in which production and services are nearly completely automated, and in that one use daily *intelligent mechanisms*, expand at the same time the range of the ignorance and global stupefying increases. This article is dedicated to the analysis of this paradox. In addition in this article the following questions are analyzed:

- The nature, the definition and the criteria of the rationality (reasonableness, purposefulness, profitability, predictability)
- The rationality of the present life environment of humans (Chaos, uncertainty and risk reign over our environment and life. Irrational components play more and more great role in the world. People working and living in an irrational environment become irrational. They expect in irrational attitudes, actions, and way of thinking the possibility to survive in such environment where rational thinking and doing step by step become senseless or ineffectual.)
- The transition of the rationality to irrationality.

The author comes in the end to the conclusion that the future evolution of the humankind will be not the Hegelian's *March of the Reason* but the *March of the Stupidity*. Therefore not the rationality of humans increases, but their irrationality. Consequently, the today's *ratio-irrational human* (the conception of Prof. J. Legovvicz) in the future become *irratio-rational person* (according to the Author's conception), because *irratio-rational rationalization leads to irrationality* as once Prof. T. Kotarbiński said.

Ignacy S. Fiut

Człowiek ponowoczesny

The Postmodern Man

Troska o człowieka, jego los oraz możliwości realizacji przez niego własnej istoty gatunkowej w otaczającym go świecie, stanowiła stały motyw rozważań filozoficznych Jana Legowicza. Jego zainteresowania historią filozofii były zawsze tak rozwijane, że człowiek i jego byt stanowiły centrum jego zainteresowania. Choć przyszło mu żyć w takich a nie innych uwarunkowaniach społeczno-świadomościowych, to jego doświadczenia osobiste oraz zainteresowania twórcze przekraczały ograniczające go horyzonty. Doceniał bowiem wartość wszelkiej refleksji filozoficznej, która pozwalała lepiej zrozumieć człowieka i umożliwiała konkretnym ludziom skutecznie wpływanie na własne istnienie. *Innymi słowy, najwyższym dobrem – jest człowiek i jego „bycie” wszechstronnie po ludzku uosobliwione; i jako to „bycie” okazuje się zawsze – pisał w roku 1972 roku Legowicz – w swym stawianiu wielorakie, tak różnorodne także i wielopostaciowe będzie jego „dobrem” – od zdrowo-biologicznego bytowania poczynając, a kończąc na najwyższych poziomach zamierzeń ludzkiej aktywności duchowej. Od rozeznania więc i właściwego przysposobienia sobie tego, co technicznie, społecznie, gospodarczo i ideowe rewolucjonizujące życie współczesnego człowieka, uzależnia się dobro dzisiejszego i jutrzejszego postępu technologicznie programowanego. Trzeba jedynie, aby przy „myśleniu” i „działaniu” maszyn elektronicznych człowiek nie tylko „myślał” i „działał” z zaprogramowanym stosem, ale by nie zapomniał myśleć i działać po ludzku: by to, co **humanum**, uczłowieczało narzędzia, i by narzędzie przydawało człowiekowi człowieczeństwo. Maszyna bowiem, niezależnie od tego, czy sprawna lub niesprawna, nie ma w sobie „dobroci” ani „zła”; jej „dobroć” lub możliwe z jej strony zagrożenie znajduje się w ręku, zamierzeniach i działaniach człowieka, w tym, co starożytni obdarzali mianem **andrea** – mądrą człowieczą mężnością – nieodzowną również dla współczesnego człowieka techniki. Dzisiaj człowiek wymaga niewątpliwie innej „mądrej mężności” niż*

ów z wczoraj, ponieważ zmieniły się, i jakościowo nadal się zmieniają, materialne i duchowe przesłanki jego „bycia” rzutuując na jego świadomość, poglądy i wymogi działania¹. Ta prognoza napisana przed trzydziestu laty, jak już obecnie dobrze wiemy, bardzo trafnie antycypuje bliższą i dalszą przyszłość człowieka, któremu potrzebna jest ta nowa mądrość, gdyż dostał do ręki to wspaniałe narzędzie jakim jest komputer i Internet, przenoszące go z epoki industrialnej w epokę postindustrialną (ponowoczesną) i to od niego przede wszystkim zależy, czy użyje je dla pomnażania *dobra* lub *zła*, a więc działający człowiek, wzbogaci lub zuboży własne *bycie*. Wiadomo bowiem, że to nowe narzędzie informacyjno-telekomunikacyjne niesie z sobą wiele dobrego, ale i drzemie w nim także zło. Już i tak poddało ono nasz świat głębokim transformacjom w sensie globalnym i czyni to żywiolowo dalej: powoduje także zasadnicze zmiany w *byciu* ludzi i ich kondycji w świecie, które zwykło się określać następowaniem epoki ponowoczesnej, w której pojawia się nowy, dotąd niespotykany typ człowieka – *człowiek ponowoczesny* i jego przypadkowi chcemy poświęcić ten tekst².

Sytuacja człowieka w społeczeństwie ponowoczesnym

Współczesne społeczeństwa, szczególnie najwyżej rozwinięte pod względem gospodarczym, posiadające ustrój społeczny, bardziej lub mniej demokratyczny, złożone są najczęściej z grup społecznych o różnej rasie, wyznaniu i kulturowym zakorzenieniu, tworząc więc całości mozaikowe, a najbardziej otwartą formułą tych społeczeństw staje się idea *społeczeństwa otwartego*, którą sformułował Karl R. Popper³. *Lekcja, której możemy nauczyć się od Platona, jest więc diametralnie różna – stwierdzał wiedeński filozof - od tej, jaką starał się nam przekazać. Mimo świetności dokonanej przez niego analizy socjologicznej, jego własny rozwój dowodzi, że polecana przezeń terapia jest gorsza niż zło, które chciał pokazać. Powstrzymanie zmian nie leczy, nie może przynieść szczęścia. Nie możemy wrócić do rzekomej niewinności i piękna społeczeństwa zamkniętego. (...) Nie ma powrotu do harmonijnego stanu natury. Jeżeli zawrócimy, to musimy już przejść tę drogę do końca – musimy wrócić do stanu ze zwierzęcia. (...) Jeżeli jednak chcemy pozostać ludźmi, to jedyną naszą drogą jest ta, która prowadzi do społeczeństwa otwartego. Musimy iść naprzód w kierunku nieznanego, niepewnego i niebezpiecznego posługując się rozumem jako przewodnikiem zarówno w dziedzinie bezpieczeństwa, jak i dziedzinie wolności⁴*. Mając te uwagi Poppera na uwadze, musimy zdać sobie sprawę z tego, że racjonalność (rozum zbiorowy) takich społeczeństw nie jest jednorodna, ale że składają się na nią różne,

¹ J. Legowicz, *Filozofia. Istnienie, myślenie, działanie*, Warszawa 1972, s. 22.

² W. Słomski, *Jan Legowicz- Filozof i nauczyciel*, in: *Ruch Pedagogiczny* 3-4/2002.

³ K. R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993, t. 1, s. 196-199.

⁴ Ibidem, s. 223-224.

konkurujące ze sobą grupy względnie spójne wewnętrznie pod względem racjonalnym, próbujące komunikować się z zewnętrznymi względem nich podobnymi podmiotami racjonalności zbiorowej. Sytuację ludzi w takich społeczeństwach cechuje poczucie niepewności i zagrożenia, dlatego ich stosunek do instytucji państwa niejednokrotnie ma charakter ambiwalentny, co z kolei osłabia idee demokracji społecznej. Taki stan rozumu zbiorowego w obrębie społeczeństwa otwartego, który przewidywał już Legowicz⁵, został przez Jeana-Françoisa Lyotarda nazwany – rozumem rozproszonym (heterogenicznym), na terenie którego równolegle dokonują się dwa przeciwne dążenia ludzi, zwane dyssonansem i konsonansem, zakładających utrzymanie w różnicy w obszarze tego rozumu rozproszonego między występującym w nim wyspami racjonalności alternatywnej, w całościowej racjonalności świadomości ogółu ludzi⁶. Pomiedzy tymi grupami, a nawet w słabszej formie w ich wnętrzu, dochodzi, w związku z wcześniejszą utratą legitymizacji dla wiedzy totalizującej całość społeczną rozpoczynają się gry językowe, których celem jest poszukiwanie nowej legitymizacji dla własnych cząstkowych już racjonalności, zakładających i starających się utrzymać pomiędzy sobą różnicę (différence). Jest ona czymś do końca niewyraźnym, negatywnym i pierwotniejszym od wszystkich możliwych racjonalności i wydaje się, że je w jakiś sposób poprzez dążenia ludzi generuje. *Trzeba w końcu wyjaśnić, że naszą powinnością – pisze francuski postmodernista – nie jest dostarczanie realności, ale znajdowanie aluzji do tego, co zrozumiałe, a co nie może być przedstawione. A po tej pracy nie oczekujemy najmniejszego pojednania „gier językowych”, o których Kant, nazywając je władzami, wiedział, że oddziela je przepaść i że jedynie złudzenie transcendencji (Hegla) może liczyć na ich ujęcie w rzeczywistej jedności. Ale wiedział on również, że za to złudzenie płaci się cenę terroru. Wiek XIX i XX obdarowały nas terrorem w całej pełni. Zapłaciliśmy dość za tęsknotę za całością i za jednym, za pojednaniem pojęcia i tego, co zmysłowe, za doświadczeniem przejrzystym i komunikowalnym. Pośród powszechnego żądania rozluźnienia i uspokojenia, słyszymy szept pragnienia, aby rozpocząć terror na nowo, by realizując fantazmat – ogarnąć rzeczywistość. Odpowiedzią jest wypowiedzenie wojny całości; zaświadczajmy o nieprzedstawionym, ożywiamy konflikty, ocalmy honor imienia⁷.* Ten opis filozofa odnosi się do tego, co znajduje się pomiędzy wyspami rozumu rozproszonego, a co ma charakter negatywny i wewnętrznie sprzeczny i jest podobne do tego, co Hegel a następnie Heidegger określali *absolutną*

⁵ J. Legowicz, *Filozofia*, .op.cit., s. 323-326.

⁶ J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997, s. 106-176.

⁷ J-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?* in: S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 43.

*negatywnością bycia bytów*⁸. Jacques Derrida, który w logo-fono-centricznie upatrywał źródło dominacji i przemocy kultury Zachodu nad innymi kulturami, nazwał tę strukturę *różnią* (différence), którą można tłumaczyć, bo w języku francuskim terminy te są nierozróżnialne, jako *odróżnienie* i zarazem *odroczenie*, co z kolei w ujęciu fenomenologicznym doświadczenia kulturowego ludzi pozwala zakwestionować pojęcie obiektywności, które stworzyła filozofia, nauka i kultura europejska⁹.

Konsekwencją takiego opisu świata społecznego epoki ponowoczesnej przez myślicieli postmodernistycznych jest domaganie się *prze-definiowania (prze-pisania) przeszłości* myśli i kultury cywilizacji zachodniej, która – ich zdaniem – jest źródłem nieuzasadnionych totalizacji, dominacji i panowania nad innymi typami kultur i ich racjonalności. W ten sposób upośledzeni członkowie tych społeczeństw mogą odzyskać na nowo *sprawiedliwość* w obrębie tej nowej formacji społecznej, która wcześniej była źródłem ich marginalizacji i zniewolenia¹⁰. Wyrazem takiej postawy, która stał się normą społeczeństw demokratycznych Zachodu stała się zasada współżycia społecznego – tzw. *political correctness*, zakładająca aktywną obronę praw wszelkich mniejszości. Tak złożona i dynamicznie rozwijająca się sytuacja w społeczeństwach, które poddawane są jeszcze procesom globalizacji, w maga od członków tych grup społecznych tworzenia zarówno racjonalności jak i osobowości innego typu od tych, które zostały wykreowane w społeczeństwie industrialnym.

Sytuacja człowieka okresu transformacji globalizującej

Przedstawimy więc dwie wizje globalizacji i wynikające z nich konsekwencje co do charakteru kondycji ludzkiej w nadchodzącym świecie. Pierwszą z nich jest propozycja Zygmunta Baumana, który sądzi, że zmiany globalizacyjne nieuchronnie zmierzają do katastrofy i jest już zbyt późno, by zapobiec przyszłej logice wydarzeń. Drugim myślicielem, który bardziej optymistycznie stara się odpowiedzieć na wyzwania globalizacji, jest niewątpliwie Jeremy Rifkin, proponujący m.in. jako antidotum na problemy formacji postrynkowej działania zmierzające w kierunku stworzenia tzw. *trzeciego sektora*, opartego na gospodarce społecznej, zastępującej w dużym stopniu gospodarkę rynkową, co może konstruktywnie – wedle jego analizy – zatrzymać żywiołowe i negatywne zmiany w obszarze formacji informacyjnej społeczeństwa ponowoczesnego.

⁸ I. S. Fiut, *Negacja i Niebyt. Ujęcie systemowe Georga W. F. Hegla i Martina Heideggera*, Kraków 1997, s. 55-57, 64-71 i 111-120.

⁹ Ch. Johnson, *Derrida. Retoryka Derridy jako najbardziej zjadliwy komentarz na temat świata, w jakim żyjemy*, in: *Wielcy filozofowie*, Warszawa 1998, s. 57-58.

¹⁰ J-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność*, in: S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia*, op. cit, s.45-58.

Wielka Wojna o Niezależność Przestrzenną – zdaniem Baumna – to cecha charakteryzująca ostatnie ćwierćwiecze ubiegłego stulecia. Składa się na nią kilka zjawisk zupełnie nowych, wcześniej nie spotykanych, które są rezultatem m. in. żywiolowego rozwoju gospodarki rynkowej wspomaganą rewolucją informacyjno - telekomunikacyjną. Rozwój ów stworzył taką grupę ludzi, którzy nie są związani z określonym miejscem w przestrzeni, a pojawiają się w tych częściach świata, gdzie można korzystnie zainwestować, gdyż o tym dowiadują się najszybciej. Cechuje tę grupę specyficzna mobilność, która zwalnia ich także z odpowiedzialności za negatywne skutki swych działań gospodarczych w różnych rejonach świata, które funkcjonują jeszcze jako społeczeństwa industrialne na różnych etapach rozwoju, a nawet pozostają niektóre z nich na etapie rozwoju przedindustrialnego. Powołując się na tezę Paula Virilio, trawestującą poniekąd tezę Francisa Fukuyamy o *końcu historii*, mówiącą o *końcu geografii*, Bauman śledzi narastające zjawiska społeczne w nadchodzącym świecie *bez granic*. Elity w takim świecie stają się bardziej kosmopolityczne, w państwie zanika różnica między polityką wewnętrzną i zewnętrzną, zanika też tradycyjna różnica między tym, co *bliskie* i *dalekie* w związku z przyspieszonym przepływem informacji na odległość i możliwością kontaktu przez Internet ze światem u siebie w domu, bez potrzeby jego opuszczenia¹¹. Zjawiska te mają zalety, ale wyzwalają wiele problemów natury społecznej oraz gospodarczej *Środki techniczne, rozwijane konsekwentnie i bez przerwy, pozwoliły na przekazywanie informacji niezależnie od jej materialnych nośników, a także uwolniły ją od przedmiotów, których sama dotyczyła; dzięki nim „znaczące” wyzwoliło się od „znaczonego”. Oddzielenie wędrówki samej informacji – pisze Bauman – od ruchu jej nośników i przedmiotów pozwoliło z kolei zróżnicować ich prędkości. Informacja nabierała prędkość o wiele szybszą niż jej fizyczny nośnik i podróżowała szybciej, niż ulegała zmianie sytuacji, o której informowała*¹². Wydaje się, że ta wypowiedź autora trafia w istotę zjawiska zwanego globalizacją i wszystkie dalsze jego opisy oraz analizy stanowią pochodną owego przyspieszenia przepływu informacji i odrywania się jej od pierwotnego kontekstu, zaś na końcu tego procesu odkontekstowania i sama praca ludzka traci tradycyjny sensu. W zjawisku tym należy także upatrywać przyczyn rozpadu tradycyjnych struktur społeczno-kulturowych oraz ekonomicznych. Nowe struktury społeczeństwa informacyjnego stają się elastyczniejsze w adaptowaniu się do nowych sytuacji środowiskowych, gdyż – co podkreśla także Michael Benedikt – szybkość komunikowania wewnątrz grupowego została prześcignięta przez tanie komunikowanie zewnętrzne – pomiędzy grupami nawet w skali globalnej. Owa taniałość wynika głównie z tego, że tradycyjne struktury społeczne w wymiarze globalnym są nieograniczenie

¹¹ Z. Bauman: *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 11-25.

¹² *Ibidem*, s. 20-21.

eksploatowane przez nowe formy interakcji społecznych, medialnych i multimedialnych. Ten nowy model interakcji dostarcza taniej informacji w dużej ilości i w efekcie obciąża pamięć, która traci selektywność, prowadząc do zapominania tego co było – tania komunikacja tłumi faktycznie zdolności pamięci – dosadnie: (...) *tłamsi, aniżeli karmi i utrwala*. Jest więc przyczyną rozpadu i zaniku więzi społecznych, a w rezultacie stojących za nimi więzi ekonomicznych, niszcząc fundamenty życia gospodarczego epoki przemysłowej, pozbawia miliony ludzi pracy w skali globalnej.

Innymi zjawiskami, które powstają w wyniku owego przyspieszenia przepływu informacji, skurczenia się przestrzeni fizycznej, jest upadek tradycyjnie pojmowanych centrów życia, zanik wpływu cielesności na konstytuowanie środowiska życia ludzi. Tę przestrzeń tradycyjną stopniowo zabudowuje i organizuje kreowana przez technologie informatyczne cyberprzestrzeń, w której rozwija się rzeczywistość wirtualna, stwarzając szansę do błyskawicznego rozchodzenia się informacji w świecie oraz eskalacji jego *odfizycznienia*. Wcześniejsze działania degradujące przyrodę w okresie industrialnym zostają więc dodatkowo przyspieszone i uwidocznione, szczególnie w *hybrydach*, które powstają z połączenia w nowe całości elementów rzeczywistości tradycyjnej z wirtualną¹³.

W tym globalizującym się świecie zaznaczają się nowe polaryzacje i podziały, budujące totalizującą się nową formację ustrojową świata, która przez procesy *glokalucji* – rewolucji od zewnątrz, osłabia funkcjonujące organizacje państwowo – burzy tradycyjny porządek społeczno-polityczny oraz gospodarczy świata¹⁴. Szczególnie mocno te przemiany niszczą klasę średnią, która stabilizowała społeczeństwa demokratyczne epoki przemysłowej, silnie rozwarstwiając społeczeństwo globalne na nieliczną grupę ludzi bogatych i milionowe rzesze biedoty. Jej głównym efektem jest m.in. nowa izolacja mieszkańców owej społeczności od sąsiadów oraz niezależność nowych elit od terytoriów i ich mieszkańców, co tych ludzi zwalnia z odpowiedzialności i poczucia identyfikacji z otoczeniem.

W wyniku takich przemian dochodzi do rozdziału między państwem a gospodarką, gdyż w systemie postindustrialnym kapitał jest bardziej mobilny od instytucji państwowych. To zaś implikuje rozprzestrzenianie się w świecie niepewności i powstawanie *Nowego Nieporządku*. Wszystko bowiem ze wszystkim się kontaktuje, w skutek czego procesy społeczne, gospodarcze oraz polityczne przybierają charakter żywołowy. W konsekwencji prowadzi to do sukcesywnego upadku państwa narodowego oraz fundamentalnego zagrożenia podstaw państwa demokratycznego, które m. in. stabilizowała klasa średnia. Załamują się więc także opiekuńcze funkcje struktury państwowej, co

¹³ Z. Bauman: *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 25-38.

¹⁴ T.L. Friedman, *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, Poznań 2001, s. 215-216.

jeszcze bardziej wyraziście ujawnia szybka pauperyzacja ogromnych rzeszy ludzi. Z punktu widzenia społeczności lokalnych globalizacja jawi się więc wyrazem *Nowego Nieporządku* świata i staje w opozycji do idei uniwersalizacji, tj. świata nowoczesnego, tworząc w jego miejsce świat ponowoczesny, dla większości ludzi mający charakter nieprzyjazny, bo rozprzestrzeniający bezrobocie, a z nim nędzę oraz cierpienia milionów. Państwa narodowe tracą powoli rację swego bytu, gdyż wcześniej straciły samowystarczalność gospodarczą, militarną i kulturalną, a powstająca cyberkultura, cybergospdarka i cyberpolityka przyspiesza dalszą degradację treści narodowych we wszystkich tych dziedzinach państwowości tradycyjnej. Następuje więc nowa totalizacja świata na warunkach, które dyktują mu rozprzestrzeniające się pośrednio lub bezpośrednio w nim procesy globalizacyjne¹⁵. Zjawiska, które w epoce industrialnej miały charakter lokalny, przybierając obecnie charakter globalny, wzmacniane zachodzącymi procesami w rozwijającej się formacji postindustrialnej świata ponowoczesnego.

Domeną ideową, która przesiąka świadomość mieszkańców takiego społeczeństwa staje się głównie ideologia *konsumpcji bez granic*, która infekuje świadomość indywidualną zarówno ludzi zamożnych jak i biednych. U bogatych wzbudza ona nieograniczone żądze konsumpcyjne, graniczące z eskapizmem, zaś u biednych frustrację i rezygnację, która także przeradza się w eskapizm, ale bardziej dla nich przykry w skutkach. Społeczeństwo produkcyjne epoki industrialnej twórców i żołnierzy przeradza się w różne grupy konsumentów, do których istoty egzystencjalnej należy głównie *pożądanie* i *chwilowe zobowiązanie*. Pożądanie jest więc wszechobecne, zaś zobowiązanie trwa tyle ile trzeba, by kiedy się wypali, mogło rodzić nowe i by ciągle było zapotrzebowanie na dalszą konsumpcję. Pogoń za konsumpcją właściwie niweluje problematykę odpowiedzialności i stanowi ona raczej element skutecznej strategii konsumpcyjnej. Dobrze ilustruje to znany slogan menedżerski, iż *moralność kosztuje i ma swoją cenę*. Stosunki międzyludzkie w takiej społeczności ulegają zdziecinnieniu i dlatego ludzie potrzebują ciągle nowych idoli oraz liderów, którzy schlebując im, kreując jednocześnie nowe potrzeby: zachęcają własnym wzorem do ich bezgranicznego zaspokajania, nawet poza granicą odpowiedzialności, która w zdziecinniałym umyśle ludzi nie ma większej wartości. Członkami społeczeństwa globalnego kieruje bowiem dialektyka dopełniających się przeciwieństw: *pragnienia – oczekiwania* i *oczekiwania – pragnienia*, których znoszenie wzmacnia apetyt konsumpcyjny. Konsumowanie staje się wręcz *religijną drogą* do zbawienia a konsumenci – *kolekcjonerami wrażeń*, gdyż *pożądanie pożąda pożądania*. Społeczeństwo konsumpcyjne, gdzie woła ludzi poddana jest kontroli *dialektyki pożądania* buduje nową hierarchię społeczną – wyjaśnia Bauman – ze

¹⁵ Z Bauman, *Globalizacja*, op. cit., s. 83-91; A. Bard, J. Söderyst, *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, Warszawa 2006, s. 71-90.

względu na mobilność swych członków, czyli ich możliwości swobody wyboru miejsca w świecie. Są nimi *turysta* i *włóczęga*. Dla „*pierwszego świata*”, *świata totalnej mobilności, przestrzeń przestała być ograniczeniem i łatwo się ją przekracza zarówno „w rzeczywistości”, jak i „wirtualnie”*. Natomiast w *drugim świecie, świecie tych, którzy „skrepowanie więzami lokalnymi”, nie mają możliwości poruszania się, muszą biernie godzić się z każdą zmianą, jaka dotyka miejsca, z którym są związani – rzeczywista przestrzeń szybko się zamyka*¹⁶. Dla tych ostatnich świat upodobia się jak i całe otoczenie społeczne do synoptikonu, gdzie pod okiem zewnętrznych i niewidocznych obserwatorów tkwią oni w społecznym bezruchu.

Postępujące przemiany związane – na co zwraca uwagę wielu teoretyków globalizacji – z zanikiem centrów fizycznych w miastach doprowadzą do *śmierci ulicy i spacerowicza*, a więc odbiorą w konsekwencji życie ludzi w wielkich aglomeracjach charakter publiczny. Postępujący upadek *człowieka publicznego* i agory na rzecz *aktora medialnego i multimedialnego* doprowadzi do upadku mediów kreujących życiem publicznym w tradycyjnych przestrzeniach społecznych i fizycznych miast. W rezultacie utraci rację bytu sfera spraw publicznych oraz jej forma, jaką stanowi ustrój demokratyczny. Przejęcie przez Internet oraz sieć wielu funkcji tradycyjnych sposobów i form komunikowania społecznego będzie w pewnym sensie zastępowane nowymi typami komunikowania, całkowicie zdeterminowanymi przez multimedia. Te nowe formy komunikacji pociągną za sobą zmiany charakteru interakcji między ludźmi, a więc wpłyną zasadniczo na charakter więzi społecznych w mikro- i makrostrukturach społecznych. W konsekwencje także modele gospodarczy i społeczny życia ludzi muszą ulec zupełnej degradacji i *system zaprzestanie działać*¹⁷.

Co prawda, Bauman dopuszcza *spółdzielczy model kultury* życia i gospodarowania, oparty na twórczości indywidualnej i grze wymiennej między twórcami, gdzie udział w podziale własności oraz dóbr zależy od wysokości spożycia, a nie od wysokości produkcji, które to zasady mają uwalniać ludzi od zniewolenia przyrodniczo - przemysłowego i pozwalać im swobodniej podążać ku nowemu porządkowi w przyszłości, to jednak są to idee, za którymi nie stoją aktualnie konkretne propozycje praktyczne¹⁸.

Innym teoretykiem globalizacji jest Jeremy Rifkin. *Ekonomistów zawsze niepokoiło to, co maszyny robią dla nas* – pisze Robert L. Heilbroner w *Przedmowie* do książki Rifkina – *i co nam robią*. *Z jednej strony są samym ucieleśnieniem inwestycji i siłą napędową kapitalistycznej gospodarki. Z drugiej strony, prawie zawsze, gdy wprowadza się maszynę, wyprowadza się robotników – nieraz wielu robotników.(...) Dramat kończy*

¹⁶ Ibidem, s. 104-105; Z. Barman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, op. cit., s. 113-32.

¹⁷ Ibidem, s. 144-150.

¹⁸ Ibidem, s. 240-258.

się za sprawą komputera, który grozi, że w korporacji ktoś będzie obracał korbką, a do pracy będą chodzić automaty¹⁹. Idzie tu oczywiście o uniwersalne narzędzie pracy, czyli komputer oraz Internet i formułującą się w oparciu o niego erę postrynkową, w której los klasy robotniczej zostaje zdaje się definitywnie przesądzony, zwłaszcza od strony rynku pracy. Dzieje się tak dlatego, że od połowy XX wieku zachodzi – wedle Rifkina – żywiołowo proces *trzeciej rewolucji przemysłowej*, związany z rozwojem informatyki i telekomunikacji, prowadzący do powstawania nowego typu społeczności globalnej – społeczeństwa informacyjnego. Nie daje on obecnie nowych miejsc pracy; prowadzi do rozległych obszarów nędzy, które tworzą nowe subkultury kryminalne w miejsce dawnych, gospodarczych. Celem rozważania Rifkina są próby poszukiwania rozwiązań, które mogłyby złagodzić zachodzące procesy dezorganizacji społeczeństwa industrialnego: jego struktur społecznych, ekonomicznych i politycznych.

W poprzednich erach społeczno-gospodarczych praca i wydajność stanowiły centralne kategorie, organizujące egzystencję ludzi. Dopiero w końcu XX wieku nastąpiła systematyczna likwidacja siły roboczej z procesu produkcji, dzięki nowoczesnym maszynom inteligentnym, które powstały w wyniku postępu informatycznego i telekomunikacyjnego. Np. w USA – jak podaje autor – rocznie traci pracę ponad 2 miliony ludzi, czego przyczyną jest tzw. *re-engineering*, wypierający nie tylko robotników, ale i klasę zarządzającą przedsiębiorstwami. Zmiany te, nazywane fenomenem *świata bez pracy i robotników* wymagają nowej koncepcji bytu społecznego i nowej *umowy społecznej*, która określiłaby miejsca oraz rolę ogółu ludzi w nim²⁰. Autor sugeruje, że realnym rozwiązaniem, jeśli nie ma nastąpić żywiołowy proces degradacji ludzi i rozpad więzi społecznych, jest polityczno-prawne usankcjonowanie rozwijającego się tzw. *trzeciego sektora* – działań ludzi opartych o stowarzyszenia lokalne, gdzie wykonuje się pracę społecznie w formie wolontariatu na rzecz wspólnot alternatywnych i w imieniu całej ludzkości oraz biosfery, za co otrzymują tak zatrudniani możliwość skromnej egzystencji. Musi temu towarzyszyć jednak wielka przemiana duchowa, przewartościowująca industrialny sens i wartość pracy oraz zatrudnienia, a także konsumpcji, napędzających poprzednią formację gospodarczą, która obecnie wyczerpuje swe możliwości efektywnego funkcjonowania. W swych rozważaniach, Rifkin przypomina koncepcje rozwoju społecznego Karola Marksa, który zauważył, że wcześniej czy później konflikt między pracą i kapitałem musi doprowadzić do upadku formacji industrialnej. Przypomina on, że tak wielbiony przez ekonomistów neoliberalnych John Maynard Keynes także przestrzegał przed widmem bezrobocia, które wygeneruje *trzecia rewolucja technologiczna*. Rifkin przytacza ogromną liczbę przykładów z różnych dziedziny gospodarki światowej

¹⁹ J. Rifkin: *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej i początek ery postrynkowej*, Wrocław 2001, s. 8-9.

²⁰ Ibidem, s. 279-310.

potwierdzającą, że obecny jej stan wiąże się z tym, że w tworzącej się formacji informacyjnej przestaje działać prawo samonapędzającego się popytu i podaży, które sformułował Jeana – Baptiste Sava, zaś każdy kryzys lokalny może mieć zasięg globalny.

Wizje i analizy Rifkina w wielu miejscach wskazują, że nowa formacja informacyjna społeczeństwa radykalnie wpływa nie tylko na losy robotników, kadry zarządzającej, klasy średniej, ale także na: nauczycieli, aktorów, artystów, dziennikarzy i biznesmenów²¹. Internet i powstający na jego podwalinach sposób produkcji w globalizującym się świecie będzie się opierał na żywiolowym usieciowieniu, a więc musi ono zdecydowanie zmieniać formy, treści oraz organizację komunikowani społecznego, interakcji społecznych i systemów gospodarczych oraz racjonalność i strukturę bytu osobowego człowieka.

Z obydwóch analiz teoretyków globalizującego się społeczeństwa jasno wynika, że pojawiła się już nowa forma racjonalności ludzi, którzy skutecznie uczestniczą w rozwoju tej nowej formacji społecznej. Warto się więc jej przyjrzeć, by zrozumieć co dzieje się z racjonalnością ludzi, którym przyszło żyć w epoce ponowoczesnej.

Rozumność i podmiotowość transwersalna człowieka ponowoczesnego

Zanim przyjrzemy się na czym polega sposób *bycia* człowieka ponowoczesnego, musimy sobie uświadomić, że jego rozumienie w XX wieku łączyło się ściśle z pojęciem *osoby* – jako formy istnienia oraz *podmiotu* – jako ośrodka czynności poznawczych człowieka. Obydwie te kategorie, przy pomocy których interpretowano *bycie człowieka* pozostawały pod silnym wpływem racjonalizmu Kartezjusza – szczególnie jego pojęć *rzeczy myślącej* i *rzeczy myślanej*, czyli *res cogitans* i *res extensa*. W tradycji kartezjańskiej podmiot poznający konstytuowały trzy cechy: świadomość, subiektywność oraz rozumność i one też służyły do pogłębienia rozumienia osobowego sposobu istnienia ludzi, jakim jest ich *byt osobowy* – struktura racjonalna, aktywizowana wolą, na zewnątrz której istnieje mechanicznie rozwijający się świat. Po transformacji w podmiotowości zbiorowe wyższego rzędu indywidualnego podmiotu człowieka w filozofii Georga W. F. Hegla i Marksa, jego autonomię zdecydowanie zakwestionowali: Johna Watson i Zygmunt Freud oraz teoretycy ewolucyjnej teorii poznania, m.in.: Konrad Z. Lorenz i Karl R. Popper. Behawioryzm, choć utrzymał indywidualną tożsamość podmiotu człowieka, to zakwestionował jego świadomościowy charakter, prowadząc tę ostatnią do bytu domyślnego, wyrażającego się w związku przyczynowym: bodziec – reakcja. Psychoanaliza zaproponowała model podmiotu jako układu trójwarstwowego, złożonego z dominującej nieświadomości wobec form świadomości i nadświadomości, mocno subiektywnego, kierowanego irracjonalnymi siłami instynktów biologicznych.

²¹ A. Keen, *Kultura amatora. Jak Internet niszczy kulturę*, Warszawa 2007, s. 124-131.

Natomiast ewolucyjna teoria poznania ujęła podmiot poznania od strony organizmu biologicznego, zdeterminowanego procesami ewolucji zakodowanymi w aparacie genetycznym jego gatunku, służącymi mu jako indywiduum do adaptacji w środowisku jego życia, co oznaczało, że jego świadomość oraz subiektywność zależą od wcześniejszych determinacji genetyczno-ewolucyjnych i nie są od nich niezależne²².

Te idee zostały już zdyskontowane na gruncie filozofii egzystencjalistycznej oraz krytycznej teorii społeczeństwa. Egzystencjaliści opisali człowieka jako byt subiektywny, zupełnie wolny i odpowiedzialny: projekt zakorzeniony w nicości, który *jest tym, czym nie jest*, uciekający przed urzeczowieniem innego człowieka, wpadający w pułapkę *życia nieautentycznego*. Wedle zaś koncepcji myślicieli szkoły frankfurckiej człowiek w tej ucieczce i pod wpływem nacisku represyjnego społeczeństwa industrialnego staje się *bytem jednowymiarowym*, podświadomie realizującym swe *bycie* w zawłaszczaniu świata rzeczy. Podmiotowość indywidualna ludzkie w sensie społecznym, wedle obydwu doktryn filozoficznych, roztapia się w *podmiocie zbiorowym*, w wyniku ucieczki do niego ze świata dokuczliwej wolności jednostki, odczuwanej jako osamotnienie. Dawne pojęcie *świadomości*, które służyło wyjaśnianiu jego *bycia*, zostało zastąpione bardziej adekwatnym pojęciem komunikowania się ludzi oraz zachowań biorących w nim udział, jako użytkowników języka – narzędzi interakcji komunikacyjnych²³. Te zjawiska doprowadziły do sukcesywnej destrukcji tradycyjnego sposobu *bycia* człowieka epoki industrialnej, rozpadu jego podmiotowości i tradycyjnego pojmowania jego osobowości, u podstawy którego tkwiło głęboko zakorzenione w kulturze zachodniej *cogito* Kartezjusza. Tym, który postawił kropkę nad przysłowiowym *i*, był Martin Heidegger, jego fenomenologia egzystencjalna ludzkiej *prytności* (Dasein), ukazująca względny i relacyjny charakter struktury bytowej człowieka²⁴. Nastąpił więc taki oto stan rzeczy, o którym trafnie napisał S. Czerniak: *Odrzucona tu zostaje zatem husserlowsko-kartezjańska idea podmiotu jako depozytariusza fundamentalnych oczywistości w zakresie wiedzy człowieka o samym sobie. Kartezjańskiej pewności poznawczej w akcie cogito ergo sum przeciwstawiona zostaje sokratejska maksyma „wiem, że nic nie wiem” (o sobie). Będąc człowiekiem, stale wykracza poza siebie. Nie istnieje ostateczny osiągalny cel samopoznania; można by porównać raczej, w duchu neokantowskim, do pozabawianej kresu drogi poznawczej, która niejako „wprowadza mnie” stale poza mnie samego ku coraz odleglejszym, coraz mniej znanym horyzontom samowiedzy*²⁵. Powstanie komputera, Internetu, rzeczywistości wirtualnej w cyberprzestrzeni zintensyfikowa-

²² M. Czarnocka, *Nowożytne pojęcie podmiotu i jego współczesne erozje*, in: A. Motycka, *Wiedza a podmiot*, Warszawa 1997, s. 31-44.

²³ S. Czerniak, *Spory wokół „śmierci podmiotu”*, in: A. Motycka, *Wiedza a podmiot*, op. cit., s. 20-27.

²⁴ I.S. Fiut, *Negacja i Niebyt*, op.cit., s. 112-119.

²⁵ S. Czerniak, *Spory wokół „śmierci podmiotu”*, op.cit., s. 27.

ło te procesy destrukcji podmiotu, dekonstrukcji wiedzy i struktur cywilizacji industrialnej, przyspieszając powstanie nowej racjonalności człowieka, w oparciu o którą rozpoczął się proces budowy nowego typu osobowości człowieka, sygnalizujący nowy modus jego *bycia*.

Zjawisku temu wiele uwagi poświęcił Wolfgang Welsch, który zaproponował, by nazwać to nowe zjawisko racjonalności człowieka mianem rozumu transwersalnego²⁶. Pojęcie to jest logiczną konsekwencją wcześniejszych postulatów i twierdzeń na temat struktur racjonalności społeczeństwa postindustrialnego, zaproponowanych przez Lyotarda i Derridę, o których pisaliśmy powyżej, a do których musi zaadaptować się człowiek żyjący w tej powstającej na naszych oczach formacji społecznej w wymiarze globalnym. Człowiek – żyjący w *społeczeństwach otwartych* i *społeczeństwach jeszcze zamkniętych* poddawanych ciśnieniu globalizującej się formacji rozwijającego się społeczeństwa informacyjnego (ponowoczesnego). Społeczeństwa te ze swej natury i historii są wielorasowe, wielojęzyczne, wielokulturowe, wielowyznaniowe, wieloracjonalne, a więc ich całość stanowią różne formy mniejszości, domagające się równouprawnienia i adekwatnej *nowej sprawiedliwości* we współżyciu z innymi, sobie podobnymi grupami społecznymi w tym społeczeństwie różnorodności. Ich członkowie są wręcz skazani na umiejętność funkcjonowania w tak złożonych strukturach społecznych; na kompatybilność z tymi formami różnorodności społeczno-kulturowej owej całości, ciągle otwartej na przyszłość i ciągle gotowej na *przedefiniowanie* (reinterpretację) własnej przeszłości. W takiej sytuacji problem podmiotu, a więc formy *bycia człowieka* jest drugorzędny, a pierwszorzędny staje się problem racjonalności. Podmiot musi więc uzupełniać wielość perspektyw widzenia, która gwarantuje jego nową podmiotową jedność, jaka jest mu potrzebna w obcowaniu z tak wielką różnorodnością. Tą jego formą jedności staje się więc jego indywidualna jedność rozumu transwersalnego. *Jest ona właściwa podmiotom, które – pisze Welsch – zobowiązane są wybierać pomiędzy różnymi typami racjonalności i mogą przechodzić pomiędzy nim. Takie podmioty nie mają z pewnością determinacji tych, które wszystko oceniają tylko jedną miarą, bo tylko taką znają, wszystkie inne zaś ignorują. Taka ograniczoność tylko ograniczonym może wydawać się siłą. Jak Kant w odniesieniu do zmysłowości zauważył, że można traktować ją zarazem jako słabość i jako siłę, tak można w tym miejscu powiedzieć o rozumie transwersalnym i jego typie podmiotowości, że to, co stanowi o jego rzekomej słabości, jest odcieniem jego prawdziwej siły. (...) Poza utarczką chodzi o podmiotowość, która nie obawia się wielości, lecz potrafi jej sprostać. Tylko ona dorosła do normatywnych wymagań postmodernistycznej codzienności*²⁷. Tak opisany

²⁶ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, Warszawa 1998, s. 405-440.

²⁷ Ibidem, s. 438.

rozum transwersalny stanowi zdolność ponowoczesnego sposobu życia, bo rzeczywistość ponowoczesna wymaga zawsze umiejętności przechodzenia pomiędzy różnymi systemami sensu i konstelacjami racjonalności. Zdolność do takiego życia staje się wręcz cnotą człowieka epoki ponowoczesnej. Jak twierdzi Lyotard, jego własnością szczególną jest fenomen *sveltezza*, czyli chyżości i zręczności²⁸.

Człowiek ponowoczesny jest więc bytem posiadającym rozum transwersalny, wokół którego organizuje się jego typ *osobowości otwartej*, stwarzającej mu możliwość niestannego *bycia* w przejściu. Jest więc *bytem spieszonym*, ciągle w *drodze* przybierającym raz formę *turysty*, innym razem formę *włóczęgi*, przypominając pod wieloma względami ideał *homo viatora*, którego koncepcję przedstawił już w połowie XX wieku Gabriel Marcel, a która była także bliska Janowi Legowiczowi²⁹. Do jego ciągle budowanej istoty bytowej należy *bycie w przejściu*. *Przejściowość stała się* – wyjaśnia istotę człowieka ponowoczesnego Welsch – *ideałem, świadomością granic wymogiem minimalnym, wszelka absolutyzacja przeciwskazaniem*³⁰.

Summary

The paper attempts to answer the question: who is postmodern man? This anthropological construct emerges at present as a result of developing globalization processes, which not only transform the structures and social interaction between people, but also concern the very structure of individual human existence. These changes are a result of the development of communication based on advance in the field of telecommunications and the expansion of the Internet into areas of man's social life in which we all are, involuntarily participating.

Therefore, the opinion has been presented, regarding these changes, of Zygmunt Bauman, Jeremy Rifkin and Jean-Françoise Lyotard. The latter introduced the notion of diffused reason as a form of the common mind in the postmodern society, replacing the objective reason which described the rational position of an individual in the industrial society. This construct presents interesting possibilities of describing and explaining the way of life of people in the emerging society of a new type in global dimensions.

As a result of the transformations of a globalizational, glocalizational and globalizational (postindustrial revolution) nature people are involuntarily transforming their own traditional rationality into a new type, which Wolfgang Welsch calls a transversal rationality. It allows people to find their bearings and act in the area of diffused reason of

²⁸ J-F. Lyotard, *Grabmal des Intellektuellen*, Passagen Verlag, Graz-Wien 1985, s.87-88.

²⁹ G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1960.

³⁰ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, op.cit., s. 439.

contemporary societies and to reach dissension or consensus with them, which is made possible by the ability to think through difference (*différence*) that is to think simultaneously within several models of rationality and to move between them. This characteristic, in the author's opinion, is essential for understanding the existence of postmodern man.

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