

L U M E N
POLONIAE
Nr 2/2008

L U M E N
POLONIAE
Nr 2/2008

Warszawa 2008

Lumen Poloniae nr 2/2008

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-Kościszko, 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 2008
www.lumen-poloniae.vizja.pl; lumenpoloniae@vizja.pl

ISSN 1897- 9742

Spis treści

Spis treści	5
Miroslaw Mylik.....	7
Spór o koncepcję historii filozofii w Polsce	
From Historical Records of Polish Conceptions of the History of Philosophy	
Kazimierz Gryżenia.....	25
Wkład filozofów polskich w rozumienie analogii proporcjonalności	
The contribution of polish philosophers to comprehension of proportional analogy	
Bogumiła Truchlińska	39
Polskie źródła myśli personalistycznej Karola Wojtyły. Propozycje badawcze	
Polish sources of K. Wojtyła's personalistic thought. Research presentation	
Wojciech Słomski.....	57
Leona Chwistka teoria wielości rzeczywistości	
Leon Chwistek's theory of the plurality of realities	
Leszek Kopciuch	81
Katastrofizm S. I. Witkiewicza	
The Catastrophism of S. I. Witkiewicz	
Dariusz Pater	91
Maciej Kazimierz Sarbiewski- the Polish Horace- poetical intertextualism	
Remigiusz Król.....	99
Analiza faktu w przeżyciu <i>ja działam</i> według Karola Wojtyły	
The analysis of a fact in an experience of <i>me acting</i> according to Karol Wojtyła	
Leonard J. Pełka	112
Henryk Hoffmann, <i>Dzieje polskich badań religioznawczych 1873-1939</i>, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, 301 s +3nlnb+28il.	
Leszek Skrzypek.....	118
Ewa Hoffmann-Piotrowska, <i>Mickiewicz – towiańczyk. Studium myśli</i>, wydano nakładem Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004, 304 s.	
Grażyna Strojek.....	123
Aleksander Świętochowski, <i>Dumania pesymisty</i>, Wydawnictwo SIC!, Warszawa 2002, 110 s.	
Henryk Piliś	127
Jerzy Damrosz, <i>Ojczyzna i jej regiony (region, regionalizm, edukacja lokalna, regionalna i etniczna)</i>, Płock–Warszawa 2007, 600 s.	

Mirostaw Mylik

Spór o koncepcję historii filozofii w Polsce

From Historical Records of Polish Conceptions of the History of Philosophy

Historyczno-filozoficzne uwarunkowania powstania i rozwoju dziejów filozofii w Polsce

Historia filozofii jako nauka narodziła się w Polsce dopiero w dobie pozytywizmu. Na jej formalne powstanie i rozwój miały w tym czasie wpływ dwa zasadnicze czynniki.

Pierwszy z nich, może być nazwany filozoficznym, wiązał się z powszechnym upadkiem zaufania do zachodnich systemów filozoficznych typu np. Hegla, przez co pojawiła się, nie tylko w przypadku polskich myślicieli, ogólnoeuropejska *potrzeba streszczenia pracy filozoficznej dawnych myślicieli*, jak to trafnie ujął W. Lutostawski¹. Jednakże tylko w Polsce, która była wówczas pod zaborami, ta historyczno-filozoficzna tendencja europejska została włączona w nurt tzw. *filozofii narodowej*, w ramach której podjęto się zbadania spuścizny myślicielskiej Polski i Europy, w celu zachowania tożsamości narodowej i odzyskania niepodległości.

Było to i jest wciąż dla nas ważne, bo filozofia zachodnia, zwłaszcza niemiecka i francuska, była zawsze niesłychanie istotna w swych konsekwencjach politycznych tak dla Europy zachodniej, jak i dla naszego kraju. Wielka Rewolucja Francuska na przykład była skutkiem rozmaitych prądów filozoficznych zachodniej Europy. Podobnie oswojenie Niemiec spod hegemonii Napoleona było następstwem zapału politycznego, roznieconego filozofią Fichtego, jak i zresztą późniejszy rozwój i jedność państwa pruskiego nastąpiło pod wpływem systemu Hegla. Tak samo zjednoczenie Włoch odbyło się pod przemożnym wpływem ówczesnych filozofów włoskich. Wresz-

¹ W. Lutostawski, *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*, in: *Ateneum* nr 2/1892, s. 418.

cie filozofia Nietzschego była ważnym, choć niezamierzonym, impulsem dla narodzin ideologii faszyzmu. Jak też badania kapitału zachodniego dokonane przez Marksa i Engelsa stały się zwiastunem narodzin ideologii komunizmu, który rewolucyjnie i programowo objął nie tylko całą Rosję, ale i niemal wszystkie kraje wschodniej i środkowej Europy. Filozofia zatem nie tylko oddziałuje swoimi ideami na społeczeństwa, ale i często potrafi je przeobrażać.

Dla nas Polaków filozofia Zachodu miała zawsze niepoślednie znaczenie, ponieważ wpływ jej był i zawsze być może dla nas albo dobrym albo złym. Od czasów reformacji był on przeważnie złym, ponieważ nie biorąc z filozofii zachodniej tego, co dobre, braliśmy od niej formy filozoficzne, niezgodne z naszym bytem narodowym. Wiadomo przecież, że niemiecka filozofia idealistyczna wywarła istotny wpływ na myśl polską, skoro np. Gołuchowski studiował u Schellinga, a Libelt i Cieszkowski u Hegla. Wpływ na przykład Hegla szerzył się w całej Europie, ale w Polsce tylko dotyczył jedynie formy i metody filozoficznej, niezbyt zresztą odpowiadającej naszemu duchowi narodowemu i ówczesnej sytuacji politycznej. Dlatego szybko sięgnięto do spirytualistycznej filozofii francuskiej typu Lamennaisa, z której polscy filozofowie, jak Wroński, Gołuchowski, Trentowski, Kremer, Libelt i Cieszkowski, oraz poeci i wieszcz, jak Mickiewicz, Krasiński i Słowacki, stworzyli wizję Polski jako mesjasza narodów. Mesjanizm polski, choć pomyślany, jako romantyczny program *filozofii narodowej*, który miał być swoistą rekompensatą moralną i polityczną po utracie niepodległości przez Polskę, przyczynił się jednak ostatecznie do klęski powstania w 1831r. i 1863 r.

Tak bowiem zwykle bywa, gdy w byt narodowy danego kraju pragnie włożyć się formy filozoficzne z nim niezgodne. Filozofia bowiem, która jest dobra dla Niemca czy Francuza, niekoniecznie musi być dobrą dla Polaka czy Włocha. Stąd reakcją na romantyzm polski był pozytywizm polski, ale już bardziej w wydaniu angielskim Milla i Spencera, niż francuskim Comte`a i jego francuskich uczniów. W polskim ruchu pozytywistycznym udało się zresztą zespolić myśli Comte`a z ideami Milla i Spencera, w celu przeciwstawienia się romantycznym spekulacjom filozoficznym w rodzimej polityce, literaturze czy poezji. Hasłem przewodnim stała się *praca organiczna* nad poprawą polskiej ekonomii, poprzez postęp w naukach przyrodniczych, ekonomicznych i statystycznych. Jak jednak w przypadku romantyzmu polskiego, tak i rodzimego pozytywizmu, filozoficzna historia tego błędu znów się powtórzyła w przypadku Polski i Polaków.

Albowiem filozoficznym koniem trojańskim polskiego pozytywizmu było zderzenie się z biologicznymi teoriami darwinizmu, ekonomicznymi Milla czy deterministyczną teorią cywilizacji Buckle`a. Stąd jeszcze przed odzyskaniem niepodległości w 1918 r. zaczęto mówić i pisać w Polsce wiele o pragmatyzmie, bergsonizmie, psychoanalizie

Freuda i jego uczniów, konwencjonalizmie Poincarego, antypsychologizmie Husserla, szkole marburskiej, metodologii nauk humanistycznych Ricketa i innych. Warto więc byłoby zbadać, na ile powyższe poglądy filozofii Zachodu zgodne są czy nie z naszym bytem narodowym. Tym bardziej, że to przyswajanie obcych idei na gruncie polskiej myśli było zawsze specjalnością polską, która cechowała się często dużą dozą oryginalności, jak w przypadku mesjanizmu polskiego, ale ze względu na ową niezgodność z naszym bytem narodowym, była to z reguły oryginalność ujemnej natury.

Drugi czynnik (zwany instytucjonalnym), chyba nie mniej ważny, co pierwszy (filozoficzny), bo rzutujący na powstanie i rozwój całej ówczesnej filozofii polskiej, w tym i historii filozofii, wiąże się z powstaniem i rozwojem zaplecza instytucjonalno-naukowego w najważniejszych ośrodkach życia filozoficznego naszego kraju pod zaborem, którymi były wówczas Warszawa, Kraków i Lwów.

Warszawska Szkoła Główna, w swojej krótkiej historii, doczekała dwóch polskich historyków filozofii, którymi byli (od 1863 r.) Henryk Struve i (od 1866 r.) Stefan Pawlicki. Po jej zamknięciu, a raczej zrusyfikowaniu na typ carskiego uniwersytetu z wykładowym językiem rosyjskim, którym posługiwał się jedynie Struve, i dlatego on tylko pozostał w Uniwersytecie Warszawskim do 1903r., choć nie omieszkał też wykładać historię filozofii po polsku na prywatnych seminariach. Pawlicki natomiast, nie znając dobrze rosyjskiego, zmuszony był opuścić warszawską uczelnię i wyjechać na studia teologiczne do Rzymu, by po latach (w 1882r.) wrócić do Krakowa i na Uniwersytecie Jagiellońskim wykładać również m.in. historię filozofii.

Wybuch i klęska powstania styczniowego, zrusyfikowanie Szkoły Głównej reskrypcją carską z 11 września 1864r. jak i wiele innych represji, których doznawali Polacy w Królestwie Polskim, spowodowało konsolidację i wzmożoną aktywność różnych środowisk polskich, w tym i naukowych. Znamienny jest tu fakt powstania ruchu społeczno-naukowego znanego pod nazwą *pozytywizmu warszawskiego*, w skład którego wchodził m.in. Julian Ochorowicz, Aleksander Świętochowski, Florian Bochwic, Eleonora Ziemięcka, Jan Majorkiewicz, Maksymilian Jakubowicz, ks. Feliks Kozłowski i inni². Intelktualną aurę środowiska warszawskiego wzbogaciła też *Kasa im. Mianowskiego*, z której pomocy mogło skorzystać wielu polskich myślicieli. To dzięki właśnie *Kasie Mianowskiego* powstała np. *Biblioteka Filozoficzna* w 1885 r., w której, pod redakcją Struvego, tłumaczone były dzieła klasyków filozofii. W 1886 r. konspiracyjne wykłady rozpoczął tzw. *latający uniwersytet*, który zalegalizowany został dopiero w 1906 r. jako *Towarzystwo Kursów Naukowych*. Wreszcie w 1897 r. Władysław Werycho założył pierwsze w Polsce fachowe pismo filozoficzne pt.: *Przegląd Filozoficzny*,

² B. Skarga, *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831-1864*, Warszawa 1964.

rozpoczynające nową epokę w rozwoju polskiej filozofii, która przekroczyła wkrótce granice Królestwa Polskiego.

We Lwowie i Krakowie natomiast, wykłady mogły się odbywać bez przeszkód po polsku, przez co dochowaliśmy się wielu zasłużonych naukowców, również w dziedzinie historii filozofii. W Uniwersytecie Lwowskim, w poczet znamienitych uczonych polskich, do dziś się wymienia następujące nazwiska: Wojciech Dzeduszycki (1848-1909), Aleksander Raciborski (1845-1919), Witold Rubczyński (1864-1928), Aleksander Skórski (1851-1928), Kazimierz Twardowski (1866-1938) i Mściśław Wartenberg (1868-1938). W Uniwersytecie Jagiellońskim zaś do 1875 r. katedrę filozofii dzierżył Józef Kremer (1806-1875), a od 1878 r. kierownikiem katedry został Maurycy Straszewski (1848-1921). Po ukazaniu się encykliki *Aeterni Patris* w 1879 r. stworzono drugą katedrę filozofii (chrześcijańskiej) na Uniwersytecie Jagiellońskim, którą objął ks. Stefan Pawlicki w 1882r. Obaj uczeni również zasłużyli się bardzo dla polskiej nauki i filozofii, i doczekali się godnych następców w osobach Władysława Heinricha (1869-1957), ks. Franciszka Gabryła (1866-1914), Adama Żółtowskiego (1881-1958), ks. Konstantego Michalskiego (1879-1947), Witolda Rubczyńskiego czy Wincentego Lutosławskiego (1863-1954).

Ważnym faktem filozoficznym tamtego czasu było założenie we Lwowie, z inicjatywy Kazimierza Twardowskiego, najpierw *Polskiego Towarzystwa Filozoficznego* w 1904r., a następnie *Ruchu Filozoficznego* w 1911 r. W Grodzie Kraka natomiast Maurycy Straszewski zakłada *Krakowskie Towarzystwo Filozoficzne* w 1909 r., które następnie przekształcone zostaje w Akademię Umiejętności. Od tej pory zaczęły ukazywać się nie tylko *Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności*, ale i przy Akademii Umiejętności w 1911 r. powołano *Komisję do Badań Dziejów Filozofii w Polsce*. Komisja ta, złożona z wybitnych badaczy tamtego okresu, jest bodaj najwymowniejszym przykładem rozwoju ówczesnych badań historyczno-filozoficznych, pomimo, że udało im się wydać tylko jeden numer *Archiwum*, do czasu odzyskania przez Polskę niepodległości.

W sumie oba powyższe czynniki, filozoficzny i instytucjonalny, spowodowały narodziny i rozwój badań nad dziejami polskiej filozofii, które przewyższyły o dziwo osiągnięcia badań Polaków nad powszechną historią filozofii, w której chyba jedynie Pawlicki i Lutosławski, dzięki swoim pracom nad starożytną filozofią, mogli cieszyć się w tym czasie europejskim uznaniem. Zarówno jednak badania polskich uczonych nad dziejami tak rodzimej, jak i obcej filozofii, przyniosły szereg stanowisk i dyskusji metodologicznych w sprawie relacji między historią filozofii a filozofią, która jest zupełnie inną dziedziną, niż między historią danej nauki a tą nauką. Nic dziwnego, że nastąpiło w tym czasie zbliżenie stanowisk badaczy dziejów filozofii z historykami, z historyka-

mi literatury i z filologami klasycznymi. Polegało ono początkowo na tym, że metody nauk historycznych i filologicznych używano w mniejszym lub większym stopniu w badaniach historiozoficznych, kosztem jednak ich autonomiczności metodologicznej. Z czasem jednak coraz bardziej uświadamiano sobie specyfikę badań i odrębność metodologiczną historii filozofii od innych nauk. Stąd mamy w tym czasie całą gamę problemów metodologicznych, dotyczących przedmiotu, metody i zakresu badań historiozoficznych. Powstały wówczas prace o różnym charakterze, od szczegółowych przyczynków do ogólnych zarysów dziejów filozofii, od rozpraw krytyczno-polemicznych do dzieł opartych na analizach źródłowych, od dzieł czysto historiozoficznych do dokumentacji *stricte* historiograficznych. Zabrakło jednak czasu zarówno na pełną historię filozofii powszechnej, jak i na całościową historię filozofii polskiej. Mimo to jednak, można już mówić o ukonstytuowaniu się przed 1918 r. nowej dyscypliny filozoficznej, to jest historii filozofii, badającej dzieje rodzimej i obcej filozofii przez ponad 300 autorów. Z pewnością bez ich twórczego zaangażowania i trudu badawczego nie można byłoby mówić o dzisiejszym rozwoju tej nauki³.

Główne koncepcje uprawiania historii filozofii w Polsce

Obecnie historia filozofii jest zwykle traktowana jako nauka pomocnicza filozofii. Podobnie jednak, jak historii innych nauk, można ją rozmaicie uprawiać, a mianowicie z nastawieniem psychologicznym, socjologicznym, aksjologicznym, historiozoficznym, a nawet czysto historiograficznym. Rozbieżności te biorą się głównie z powodu odmiennych wizji rzeczywistości, zwanych koncepcjami filozofii, reprezentowanych (świadomie bądź nie) przez poszczególnych badaczy, rozważających w tym wypadku dzieje filozofii. Przyjmuje się przynajmniej pięć podstawowych koncepcji filozofii, które z kolei mają różne odmiany⁴.

Przedmiotem badań historii filozofii są przede wszystkim zawarte w tekstach problemy filozoficzne, a zwłaszcza ich źródła, rozwój i wszelakie konsekwencje. Zbadanie tego wszystkiego następuje dzięki odpowiednim metodom, które stosują badacze w zależności od przyjmowanej przez siebie koncepcji filozofii. Historia filozofii zatem, bada problemy filozoficzne w ich zależności od danej koncepcji filozofii, którą przyjmuje poszczególny badacz bądź grupa (szkoła) badaczy. Stąd mamy różne koncepcje historii filozofii, które w przedmiocie badań ujmują te same np. teksty filozoficzne, ale w swych rezultatach poznawczych różnią się często diametralnie, z powodu właśnie przyjętej koncepcji filozofii. Dlatego trwa ciągle dyskusja, co do sposobu ujęcia przed-

³ Podobne wnioski wyciąga również Stanisław Borzym w swojej pracy pt.: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 20.

⁴ A.B.Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s.23-26. Tam też obszerna bibliografia tematu.

miotu, metody i zadań historii filozofii, podobnie jak dyskutuje się też koncepcje innych nauk historycznych⁵.

Dzieje filozofii w Polsce przebiegają przynajmniej w trzech zasadniczych koncepcjach historii filozofii. W pierwszej z nich historia filozofii jest prezentowana przede wszystkim przez filologów, którzy, dzięki swoim filologicznym umiejętnościom, tłumaczą, objaśniają czy wręcz komentują filozoficzną treść tekstów greckich, łacińskich, arabskich, hebrajskich, a dziś głównie prac z tzw. języków nowożytnych. Metodą badań jest tu filologiczna zgodność wykładu z językiem oryginału. Formą literacką jest na ogół streszczenie treści dzieła danego autora. Celem badań staje się przekład tej treści na język i myślenie współczesne. Z tych właśnie powodów historyk filozofii jest przede wszystkim filologiem, przez co zatrzeć się może różnica między nimi do tego stopnia, że historyk filozofii jest nie tyle filologiem, ile raczej filolog jest historykiem filozofii. Dlatego w tej koncepcji należy bezwzględnie przestrzegać tego, co należy do metodologicznego porządku badań filologa, od tego, co leży w porządku rozważań filozofa i historyka⁶.

W Polsce, na przełomie XIX i XX w., filologiczna koncepcja historii filozofii była uprawiana przez filologów, którzy wykładając na swoich wydziałach filologicznych, ogłaszali również prace z filozofii, a z czasem nawet wygrywali ogłaszane przez uczelnie konkursy i przechodzili na wydziały filozoficzne. Stąd do dziś czytane są przez filozofów dzieła takich niegdyś filologów jak Tadeusz Sinko, Adam Krokiewicz, Władysław Witwicki, Marian Plezia czy Józef Bielawski. Ich tłumaczenia, opracowania i inne często wiekopomne dzieła, nie tylko dają filozofom szereg istotnych informacji na temat autorów greckich, łacińskich, arabskich czy współczesnych, ale i przez te dzieła kształtują w nas obraz filozofów i ich poglądy.

Najbardziej chyba reprezentatywnym w tym czasie przedstawicielem tej koncepcji historii filozofii był Wincenty Lutosławski, który stosował filologiczno-statystyczną metodę porównań stylistycznych, polegającą na badaniu zbieżności i odmienności językowych, w kręgu dzieł jednego i tego samego autora, w celu ustalenia kolejności powstawania, w jego wypadku, dialogów Platona. Metoda ta, nazwana przez Lutosławskiego stylometrią, szybko nabrała rozgłosu poza granicami kraju, głównie dzięki opublikowaniu jej wyników, przez naszego uczonego w językach obcych, a także dzięki temu, że znalazła wybitnych kontynuatorów, w osobie przede wszystkim profesora

⁵ Dyskutowali u nas na ten temat m.in. W.Tatarkiewicz, R.Ingarden, S.Swieżawski, M.Gogacz. Spośród natomiast prac poświęconych metodologii nauk historycznych na uwagę zasługują m.in. następujące pozycje: J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1973; tegoż *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983; Z. Sułowski, *O metodologii historii*, in: *ZN KUL* 2(14)/1976, 94-100.

⁶ M. Gogacz, *Charakterystyka polskiej historii filozofii XX wieku*, in: *Życie chrześcijańskie w Polsce* 6(211)/1985, 39-49. Por. również M.Gogacz, *W sprawie koncepcji historii filozofii*, in: *ZN KUL* 3(7)/1964.

oxfordzkiego Lewisa Campbella⁷, który również zajmował się kwestią chronologii dzieł Platona. I choć wyniki badań chronologicznych obu uczonych, zwane układem chronologicznym Campbella-Lutosławskiego, nie przyniosły ostatecznych rozstrzygnięć, to jednak do dziś są przedmiotem wielu filozoficznych dyskusji, analiz czy interpretacji spuścizny Platona.

W drugiej koncepcji historia filozofii jest reprezentowana głównie przez historyków, według których problemy filozoficzne wyrastają i dają się ostatecznie wytłumaczyć tłem historycznym epoki, w jakiej powstawały. Tę koncepcję nazywano też w Polsce koncepcją pozytywistyczną, choć może lepiej byłoby ją zwać historyczną, bo w konkretnych faktach historycznych i kulturowych takich jak: lektury, zapożyczenia, przebieg studiów, środowiska naukowe, koneksje, podróże itp., upatrywała źródeł i ostatecznych wyjaśnień wielu istotnych problemów filozoficznych. Metodą badań jest tu zestawienie poglądów badanego myśliciela (lub szkoły filozoficznej) z tłem historycznym i kulturowym epoki, często też porównanie jego prac z tekstami innych autorów, wprost nawet ich konfrontowanie, polegające na ukazaniu wzajemnych podobieństw i różnic. Celem i zarazem wynikiem badań staje się ustalenie wzajemnych wpływów filozoficznych jednych autorów na drugich, przez eliminowanie z nich tego, co nie potwierdza zespół faktów historyczno-kulturowych. Formą literacką jest sprawozdanie z przeprowadzonych zestawień, porównań i konfrontacji, popartych często słownikiem pojęć i terminów, które były najczęściej używane w życiu i kulturze danej epoki.

W tej historycznej (pozytywistycznej) koncepcji historię filozofii jest głównie historikiem, ale może też być i filologiem i filozofem. Dlatego i w tej koncepcji należy przestrzegać metodologicznych porządków aspektów badań, trzech powyższych nauk⁸.

W Polsce głośnymi przedstawicielami omawianej koncepcji historii filozofii byli: Ludwik Antoni Birkenmajer (1855-1929) i jego synowie, Aleksander Birkenmajer (1890-1967) i Józef Birkenmajer (1897-1939), którzy zasłynęli w całym naukowym świecie swoimi badaniami historycznymi, zwłaszcza nad życiem i twórczością M.Kopernika, a także ks. Konstanty Michalski (1879-1947), znany badacz XIV-wiecznej myśli, zwłaszcza nominalistycznej oraz filozofii Dantego. Za ich kontynuatorów uważa się dziś ks. Mariana Kurdziałka, Władysława Seńkę, Zofię Włodek i ich uczniów⁹.

Jednakże chyba najbardziej reprezentatywnym i zarazem najwszechstronniejszym przykładem realizacji tej koncepcji historii filozofii jest działalność naukowa Władysława Tatarkiewicza, który swoim wielokrotnie wznawianym podręcznikiem *Historii*

⁷ Lutosławski, swoje główne dzieło pt.: *The Origin and Growth of Plato's Logic*, (1 wyd. w 1897 r., i 2 wyd. w 1905 r.), zadedykował właśnie L.Campbellowi.

⁸ S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.

⁹ Opinię powyższą uzasadnia M. Gogacz w op. cit., s. 41-42.

filozofii, kształtuje już od ponad pół wieku obraz dziejów filozofii w Polsce. Przez historię filozofii rozumie Tatarkiewicz przedstawianie *ogólnego obrazu dziejów* tez i historii filozofów, wielkich sporów i osiągnięć cywilizacyjnych a nawet same zagadnienia filozoficzne, ponieważ *zagadnienia mają charakter czysto filozoficzny, a rozwiązania noszą piętno warunków społecznych i gospodarczych*. Przedstawienie tego wszystkiego wymaga zdaniem Tatarkiewicza opracowania, które polegałoby na doborze odpowiednich faktów, wymagających *selekcji, integracji, interpretacji, klasyfikacji, korekty, a do wykonania tych zadań potrzebna jest czynna interwencja historyka*. Jednakże historyk filozofii nie może tworzyć jakiegoś dowolnego obrazu dziejów poglądów i biografii filozofów, ale je bada *po swojemu, wedle swych możliwości, zdolności, zainteresowań i potrzeb*. Według bowiem Tatarkiewicza z niezliczonej ilości *twierdzeń filozoficznych wypowiedzianych w przeszłości* warto zajmować się tylko tymi, które *były prawdziwe. Pomija zaś, te, które były błędne*.

W doborze faktów historyk filozofii posługuje się, świadomie lub nie, przyjmowaną przez siebie koncepcją filozofii. Dlatego i historyk filozofii jest filozofem, który chce *każdą teorię zrozumieć i ocenić wedle jej własnych założeń*. Przez filozofię Tatarkiewicz rozumie naukę, *której zakres jest z wszystkich nauk najobszerniejszy i pojęcia najogólniejsze. Jest to nauka o tym, co dla ludzkości najważniejsze i najcenniejsze*. Autor więc najpopularniejszej dziś w Polsce *Historii filozofii* prezentuje koncepcję filozofii, w której filozofia ma dać *pogląd na świat, której zakres jest zatem z wszystkich nauk najobszerniejszy i pojęcia najogólniejsze, o tym co dla ludzkości najważniejsze i najcenniejsze*, mimo jej różnorodnych uwikłań w warunki społeczne, ekonomiczne, kulturalne czy artystyczne. Dla tych właśnie powodów koncepcję historii filozofii Władysława Tatarkiewicza należy traktować głównie historycznie¹⁰.

W trzeciej wreszcie koncepcji, historia filozofii jest reprezentowana zasadniczo przez filozofa, który powstanie, dzieje i ostateczne następstwa problemów filozoficznych bada i rozwiązuje *stricte* filozoficznie. Oczywiście, że w tej koncepcji historyk filozofii, jako filozof, nie rezygnuje z wyników badań nauk historycznych czy filologicznych, ale nie w nich czy przez nie szuka ostatecznych, filozoficznych rozstrzygnięć problemów tekstów filozoficznych. Innymi słowy, historyk filozofii jako filozof nie powinien, ze względów metodologicznych, w przedmiocie swoich badań włączać faktów historycznych i filologicznych. Może natomiast i powinien je znać zarówno jako historyk i jako filolog, ale same fakty filozoficzne winien badać i rozstrzygać czysto filozoficznie. Do tej gilsonowskiej koncepcji uprawiania historii filozofii nawiązują w Polsce m.in. S. Swieżawski, J. Czerkowski, M. Gogacz i ich uczniowie¹¹.

¹⁰ Por. zwłaszcza *Wstęp do pierwszego wydania* W. Tatarkiewicza *Historii filozofii*, różne wydania.

¹¹ Por. np. J. Czerkowski, *Gilsonowska koncepcja historii filozofii*, in: RF 13 (1985) 1.

Trzy powyższe koncepcje historii filozofii nie występują oczywiście w jakiejś sztucznej względem siebie izolacji, ale raczej w praktyce koegzystują ze sobą, mniej lub bardziej zgodnie ze sobą współpracując, a nawet przenikając się wzajemnie. Dlatego warsztat danego historyka filozofii budzi tak liczne spory i kontrowersje, gdy próbuje się ustalić właściwą dla niego koncepcję historii filozofii.

Filozoficzna koncepcja historii filozofii S.Pawlickiego (1839-1916)

Pierwszym i zarazem bodaj najwymowniejszym przykładem realizowania w Polsce filozoficznej koncepcji dziejów filozofii jest twórczość historyczno-filozoficzna Stefana Pawlickiego. Był on z wykształcenia, podobnie jak W.Tatarkiewicz, przede wszystkim filologiem klasycznym, w filozofii zaś był początkowo raczej samoukiem, choć później pogłębił swoje studia filozoficzne, uzyskując doktorat we Wrocławiu i habilitację w Warszawie, nie mówiąc już o studiach filozoficzno-teologicznych w Rzymie. Mogłoby się zatem wydawać, że powyższe trzy koncepcje historii filozofii, a zwłaszcza pierwsza z trzecią, wzajemnie u niego występują i ścierają się ze sobą.

Jednakże tacy myśliciele, jak np. C.Głombik powołujący się na E.Gilsona, uważają, że u Pawlickiego zaznaczyło się tak ścisłe powiązanie, a nawet przenikanie, poglądów filozoficzno-teoretycznych, z dociekaniem nad dziejami poszczególnych doktryn i szkół, że właściwie filozofował ten człowiek uprawiając badania historyczne i zarazem z bogatych doświadczeń historyka filozofii wiele wprowadzał w swe zapatrywania systematyczne. /.../ A przecież tam, gdzie badacz nie wzbrania się przed krytyką poprzedników, tam nie jest on już jedynie historykiem, lecz zarazem filozofem¹².

Podobnie uważa M. Gogacz, powołujący się z kolei na B. Dembowskiego, iż na podstawie poglądów filozoficznych Pawlickiego można wyciągnąć wniosek, że nawiązanie historyka filozofii jako filozofa do całej historii filozofii często prowadzi refleksję badacza do problemu bytu i metafizyki¹³.

Warto więc zbadać, czy rację mają polscy badacze, twierdzący, że Pawlicki reprezentuje koncepcję historii filozofii, w której historyk filozofii jest przede wszystkim filozofem. Ustalenie jednak tego nie jest zadaniem bynajmniej prostym, zważywszy choćby na inne trudności związane z ustaleniem stanowiska filozoficznego Pawlickiego¹⁴. Sprawę komplikuje również brak w tym czasie wypracowanej metodologii historii

¹² C. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973, s. 247-248.

¹³ M.Gogacz, op. cit., s. 43.

¹⁴ Por. w tej mierze moją książkę zatytułowaną *Stefan Pawlicki – jeden z prekursorów nauki polskiej*, Warszawa 2005, zwłaszcza rozdział *Poglądy filozoficzne S.Pawlickiego*, ss.73-86, a także moją rozprawę doktorską pt.: *Życie i twórczość Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1991. Por. też M. Mylik, *Stefan Pawlicki – jeden z prekursorów nauki polskiej*, Warszawa 2005, zwłaszcza rozdział *Poglądy filozoficzne S. Pawlickiego*, ss.73-86.

filozofii – jak słusznie zauważa Stefan Kaczmarek¹⁵ – której zarys tworzyli dopiero Stefan Pawlicki, Maurycy Straszewski, Wincenty Lutosławski, Władysław Mieczysław Kozłowski, Adam Mahrburg i Ignacy Halpern¹⁶. Tym niemniej postaramy się prześledzić podstawowe założenia, jakie Pawlicki wysuwał względem siebie i innych, w badaniach historycznych i historyczno-filozoficznych.

W tej mierze najważniejszą pozycją w dorobku Pawlickiego jest oczywiście *Historia filozofii greckiej*, dzięki której przeszedł do potomności w opinii *najlepszego u nas historyka filozofii greckiej, jednego z największych humanistów, jakich Polska wydała*¹⁷. Oceny podobne, co powyższa Tadeusza Sinki, głoszą również inni recenzenci jego wiekopomnego dzieła, jak choćby Kazimierz Leśniak¹⁸, Julian Krzyżanowski¹⁹, Piotr Chmielowski²⁰, Ludwik Ćwikliński²¹, Aleksander Raciborski²², Franciszek Bizoń²³ czy Henryk Struve²⁴. Wszyscy oni są zgodni przede wszystkim w tym, że Pawlicki, jako pierwszy w Polsce, opracował dzieje filozofii greckiej, przez co wypełnił istotną lukę w polskim piśmiennictwie filozoficznym tamtych czasów. Sam Pawlicki zresztą zdawał sobie z tego doskonale sprawę, dedykując swoje dzieło pokoleniom Szaniawskich, Śniadeckich, Jarońskich i wielu innym, snującym ideę stworzenia *filozofii narodowej*. Przekonany był bowiem, że w kraju naszym pod zaborami *ani praca naukowa, ani życie praktyczne nie mogą odbywać się trybem porządnym, cieszyć się ciągłym, normalnym rozwojem, bez jasno sformułowanej filozofii*²⁵. Dlatego *Historia filozofii greckiej* miała

¹⁵ S. Kaczmarek, *O przedmiocie i zadaniach historii filozofii*, Warszawa 1968, s.5.

¹⁶ M. Straszewski, *Dzieje filozofii w zarysie*, t. 1: *Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na wschodzie*, Kraków 1894; W. Lutosławski, *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*, Warszawa 1982, t.2, s.407-421; W.M. Kozłowski, *Pogląd na świat jako przedmiot historii*, 1894, t. 2; A. Mahrburg, *Historia filozofii*, in: *Poradnik dla samouków*, cz. 2, Warszawa 1899; I. Halpern, *O metodach historii filozofii*, in: *Przegląd Filozoficzny*, 1916. Szerzej na ten temat początków rodzimej historii filozofii zobacz w książce Stanisława Borzyna pt.: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 17-33.

¹⁷ T. Sinko, *Domówienie* in: S.Pawlicki, *Historia filozofii greckiej*, Kraków 1917, t.2, cz.2, s. V.

¹⁸ Por. K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1968, s.126.

¹⁹ Por. J. Krzyżanowski, *Dzieje literatury polskiej*, Warszawa 1969, s.441.

²⁰ Por. P. Chmielowski, *Z dziejów filozofii*, in: *Ateneum* 1891, t.2, s.441.

²¹ Por. L. Ćwikliński, *Historia filozofii greckiej od Talesa aż do śmierci Arystotelesa*, in: *Przegląd Polski*, t.1, rocz. XXV, 3/1891, s.142.

²² Por. A. Raciborski, *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa przez X.dra Stefana Pawlickiego*, in: *Kwartalnik Historyczny*, 1891, rocz.V, s.95.

²³ Por. F. Bizoń, *Pawlicki Stefan X. Dr: Historia filozofii greckiej od Talesa aż do śmierci Arystotelesa*, in: *Muzeum* 1891, t.1, rocz. VII, s.115.

²⁴ Por. H. Struve, *Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie Sonderabdruck aus dem „Archiv für Geschichte der Philosophie“*, Berlin 1895, s. 55-57; Tegoż *Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894-1904), Separatabdruck aus dem „Archiv für Geschichte der Philosophie“*, Berlin 1905, s.7-14.

²⁵ S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej*, op. cit., t.1, s.VII.

być, w zamierzeniu jej twórcy, pośrednim ogniwem do powstania takiej *filozofii narodowej*²⁶.

W jej powstaniu przeszkadzały, z jednej strony wieloletnie zaniedbania badawcze, które występowały nie tylko na polu filozofii, ale i w ogóle w całej ówczesnej nauce polskiej, z drugiej zaś zbyt wcześnie proponowana metoda badań, polegająca na przedkładaniu całościowych opracowań poszczególnych epok nad szczegółowe monografie, poświęcone danemu myślicielowi bądź wybranemu zagadnieniu²⁷. Dlatego tak zdecydowanie bronił Pawlicki powyższej tezy, i co ważniejsze sam ją realizował, upatrując przyszłość polskiej nauki, w tym i *filozofii narodowej*, w opracowywaniu coraz szerszych zagadnień i studiów monograficznych, które z czasem miały stać się podstawami do naukowych syntez w rodzaju właśnie *Historii filozofii greckiej*.

Powstawała ona przez całe prawie życie naukowe Pawlickiego, stąd rzeczywiście było to jego *opus vitae*, które mógł uznać za *całość w sobie skończoną*²⁸. Świadczą zaś o tym najdobitniej jego wieloletnie prace monograficzne nad szeroko pojętą starożytnością, od rozprawy habilitacyjnej o *Szkole Eleatów* począwszy, poprzez artykuły typu *Młodość Platona*, *Wyprawa filozofów czy Filozofia na dworze Medyceuszów*, a skończywszy na niewydanych rękopisach i wykładach uniwersyteckich, jak np. *Filozofia Platona*, *Objaśnienie „Fedona” Platońskiego*, *Objaśnienie „Fedrosa” Platońskiego*, *O życiu i pismach Arystotelesa*, *Historia filozofii starożytnej od śmierci Arystotelesa aż do Cycerona* i wiele innych²⁹.

Taką samą metodą badawczą przyjął Pawlicki przy tworzeniu *Studów nad pozytywizmem*, Kraków 1885, *Studiów nad Darwinizmem*, Kraków 1875 czy głośnej niegdyś monografii dotyczącej *Żywota i dzieł Ernesta Renana*.

Albowem przecież do dziś znakomite studia nad pozytywizmem Augusta Comte, Emila Littré, Johna Stuarta Milla czy ich prekursorki Sophie Germain są tylko i aż zbiorem akademickich wykładów i litografowanych skryptów uniwersyteckich Pawlickiego, spośród których niewiele zostało wcześniej opublikowanych przed *Studiami nad pozytywizmem*³⁰.

²⁶ Pawlicki pisze na ten temat następująco: *Choć książka moja tylko greckiej myśli dzieje opowiada, tuszę sobie jednak, że może pośrednio i w skromnej mierze ułatwi lepsze zrozumienie naszej literatury rodzimej. Wszak ona także z greckiego pnia wyrosła*. Ibidem, s.XI.

²⁷ Wnioski powyższe można wyciągnąć z wystąpienia Pawlickiego na Zjeździe Historyczno-Literackim im. Jana Kochanowskiego, który odbył się w Krakowie w 1884r. Por. *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce*, 1886r., t.5, s. 254-255.

²⁸ S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej*, op.cit., s.IX.

²⁹ Zob. bibliografię prac i wykładów S. Pawlickiego zawartą in: *Inwentarz Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej* nr 8001-9000; cz. I, nr 8001-8500, oprac. W. Badura i A. Jałbrzykowska, Kraków 1971; cz. II, nr 8501-9000, oprac. A. Jałbrzykowska, Kraków 1972.

³⁰ S. Pawlicki, *Studia nad pozytywizmem*, in: *Przegląd Polski*, Kraków 1884/1885, t. 75, s. 215-239, 522-566; t.76: 1884/1885, s. 503-523; t. 77: 1885/1886, s. 70-110; t. 78: 1885/1886, s. 217-248, 526-548; t.79: 1885/1886, s. 355-387; t. 81: 1886/1887, s. 462-495 i odbitka 1885.

Tak samo studia nad myślą Darwina i jego uczniów stanowią zręb przynajmniej trzech wcześniejszych artykułów Pawlickiego zamieszczonych w *Przeglądzie Lwowskim* w latach 1872-1873, to jest *Ostatnie słowo Darwina*, a także *Człowiek i małpa* oraz *Człowieka miejsce w zoologii*³¹.

Szkoda więc tylko, że Pawlicki tych swoich licznych badań, zwłaszcza dotyczących filozofii niemieckiej, polskiej, myśli społeczno-politycznej i estetyki, nie wydał ani drukiem ani też nie zestawił w formie syntetycznych opracowań, choćby nawet w rękopisie czy skrypcie uniwersyteckim. Albowiem przecież np. jego dysertacja *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*, była i jest do dzisiaj bodaj najwspanialszym preludium do niejednej symfonii z filozofii niemieckiej, zważywszy choćby na jego nieopublikowane badania i wykłady o filozofii Schellinga, Hegla, Nitzsche, Marksa³², oraz przede wszystkim Kanta. Wszystkie te studia są pierwszymi na gruncie polskim opracowaniami sylwetek i poglądów powyższych myślicieli niemieckich. Dlatego bez przesady można powiedzieć, że wszystko to, co dziś dotyczy filozofii niemieckiej w Polsce, ma swoje historyczne i merytoryczne źródło w studiach Pawlickiego, które ani nie zostały w całości wydane, ani dostatecznie poznane.

Najwymowniejszym bodaj tego przykładem jest uniwersytecki skrypt Pawlickiego pt.: *Historia filozofii nowożytnej* z 1886 r.³³. Jest to pierwsze w Polsce opracowanie dziejów europejskiej filozofii nowożytnej. Zawiera przede wszystkim studium życia i twórczości Immanuela Kanta oraz jego ocenę na tle stanu ówczesnej filozofii, polityki, kultury i religii. Jest to więc zarazem pierwsza polska monografia, dotycząca życia i poglądów legendarnego Filozofa z Królewca. Składa się z trzech zasadniczych części. W pierwszej z nich znajdują się legendarne już dziś koleje życia Kanta, wraz z ówczesną bibliografią jego twórczości. W drugiej części ukazane zostały historyczno-filozoficzne źródła poglądów Kanta. W trzeciej wreszcie zawarte są obie sławne *krytyki* Kanta, wraz z ich oceną dokonaną przez wielu myślicieli XVIII i XIX wieku.

W sumie *Historia filozofii nowożytnej* Pawlickiego przedstawia polskiemu czytelnikowi, nie tylko ojca współczesnej filozofii, ale i protoplastów wielu nowożytnych i współczesnych idei filozoficznych, społecznych, politycznych, religijnych itd. Warto więc, już choćby dla tych powodów, zapoznać się z tym pierwszym na gruncie polskim opracowaniem poglądów myślicieli nowożytnych, zwłaszcza zaś Kanta.

³¹ S. Pawlicki, *Studia nad Darwinizmem*, Kraków 1875, ss. 106. Stanowią przedruk trzech wcześniejszych osobno opublikowanych artykułów Pawlickiego in: *Przeglądzie Lwowskim*, to jest *Ostatnie słowo Darwina*, in: *Przegląd Lwowski*, 1872, t. 3; *Człowiek i małpa*, in: *Przegląd Lwowski*, 1872, t. 3; *Człowieka miejsce w zoologii*, in: *Przegląd Lwowski*, 1873, t. 5.

³² Zobacz *Inwentarz Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej*, op. cit.

³³ Por. krytyczną edycję litografowanego skryptu pt. *Historia filozofii nowożytnej (od Kanta) według wykładów ks. dra Stefana Pawlickiego, prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków 1886*. Edycji dokonał i wstępem opatrzył Miroslaw Mylik, Warszawa 2000, ss.176.

Podobnie winno się uczynić z innymi niewydanymi studiami Pawlickiego i to nie tylko dotyczących filozofii niemieckiej. Imponujący jest bowiem sam spis wykładów ks. prof. Pawlickiego, które wygłaszał przez ponad trzydzieści lat na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, nie mówiąc już o jego ogromnej spuściznie naukowej, znajdującej się w większości w rękopisach czy litografowanych skryptach uniwersyteckich.

Zbadanie tego wszystkiego powinno z jednej strony jeszcze pełniej ukazać metodę badań historyczno-filozoficznych Pawlickiego, polegającą na przechodzeniu od szczegółowych zagadnień do syntetycznych monografii, z drugiej zaś szerzej niż dotychczas przedstawić bogactwo myśli i wielość jego zainteresowań naukowo-badawczych. Jako znamienne próbkę niewykorzystanych możliwości historyczno-filozoficznych Pawlickiego, odsyłam wnikliwego czytelnika do jego studium nad osobą i poglądami zapomnianej prekursorki francuskiego pozytywizmu – Sophie Germain³⁴, a także do jego historyczno-filozoficznego wkładu w poznanie tragicznych losów i poglądów filozoficznych G. Bruna, co zostało przez mnie ponownie opracowane, uzupełnione i znajduje do dziś żywe zainteresowanie we włoskiej filozofii³⁵.

Drugą ważną metodą badań historyczno-filozoficznych Pawlickiego było to, że nie ograniczał się on jedynie do filozoficznej analizy danego tekstu, ale używał filologicznych dociekań oraz szeroko nawiązywał do tła historycznego badanego problemu filozoficznego, bądź omawianego filozofa. Nie traktował jednak tych badań łącznie – jak uważa Głombik³⁶ – ale rozłącznie. Pawlicki bowiem, choć rzeczywiście zależało mu przede wszystkim na filozoficznym ujęciu danego problemu filozoficznego, to jednak świadom był językowych i historycznych uwarunkowań, w jakich on powstawał. Dlatego właśnie oprócz problematyki ściśle filozoficznej, badał również wszelkie jej filologiczne i historyczne źródła i konsekwencje, jak to bodaj najwyraźniej miało miejsce w sławnej i do dziś pamiętnej polemice Pawlickiego z Wincentym Lutosławskim o kolejność powstawania dialogów Platona³⁷ bądź w jego dyskusji z Marianem Morawskim o problemie scholastyki i neoscholastyki³⁸.

³⁴ S. Pawlicki, *Studia nad pozytywizmem. Zofia Germain*, in: *Przegląd Polski*, t. 78/1885; Tegoż *Historia pozytywizmu i szkół pokrewnych*, skrypt Kraków 1888/1889. Por. też uwspółcześioną przez mnie wersję życia i poglądów S. Germain w artykule zatytułowanym *Sophie Germain – zapomniana prekursorka pozytywizmu*, SPCH 1/1997, s.144-153, tam też znajduje obszerna literatura na jej temat.

³⁵ Zob. M. Mylik, *Nota sulla ricezione di Girdano Bruno in Polonia*, in: *Bruniana e Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*. Anno IV 1998/2, s. 427-435.

³⁶ *Bratło się to stąd, że poglądy i systemy filozoficzne traktował Pawlicki jako wydarzenie filozoficzne i historyczne zarazem*. C. Głombik, op. cit., s. 267.

³⁷ Por. Pawlickiego *Krytykę Lutosławskiego*, szkic recenzji Wincentego Lutosławskiego: O logice Platona, wydanej w Rozprawach Akademii Umiejętności, Wydział Hist.-Filozoficzny, Kraków 1891.

³⁸ Polemikę ich tle historycznego faktu istnienia scholastyki i merytorycznego problemu uprawiania neoscholastyki przedstawił wyczerpująco B. Dembowski, *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławek 1997, s. 62-76. Jest to rozszerzona wersja wcześniejszej książki tegoż autora zatytu-

Przy tym konsekwentnie odróżniał to, co należy do filozoficznego przedmiotu badań historyczno-filozoficznych, od tego, co leży w porządku filologicznym, historycznym bądź innej jeszcze nauki. Nie jest to oczywiście dosłownie wyrażone przez Pawlickiego w jego pracach historycznych i historyczno-filozoficznych, ale pośrednio wynika z jego sposobów przeprowadzania tych badań. Widać to choćby na przykładzie wspomnianego studium Pawlickiego na temat życia i twórczości francuskiej prekursorki pozytywizmu S. Germain, w którym potrafi po mistrzowsku zbadać i oddzielić część faktograficzną jej życia, od części dotyczącej jej twórczości naukowej, i to zarówno tej o charakterze matematycznym, jak i tej *stricte* filozoficznej. Ukazuje Pawlicki w ten sposób swój warsztat i kunszt badawczy, który polega generalnie na tym, że jako historyk przedstawia dzieje jej życia, jako matematyk ukazuje jej dorobek matematyczny, i wreszcie jako filozof bada i ocenia jej poglądy filozoficzne, które poprzedziły nową epokę filozoficzną zwaną pozytywizmem.

Ostatecznie jednak zgodzić się należy z opinią C. Głombika, B. Dembowskiego i M. Gogacza, że autor *Historii filozofii greckiej* zasadniczo reprezentuje koncepcję historii filozofii, w której historyk filozofii jest przede wszystkim filozofem, ale i z naszych badań wynika, że Pawlicki często uzupełnia ją w razie potrzeby fachowym warsztatem badawczym i historyka i filologa. Przekonać się o tym można nie tylko dzięki poniższej argumentacji Pawlickiego za praktycznym charakterem etyki, ale i na przykładzie innych jego opracowań poszczególnych filozofów, szkół filozoficznych czy zagadnień filozoficznych. Wystarczy bowiem zapoznać się ze sposobem przedstawiania przez niego takich reprezentantów pozytywizmu, jak A. Comte, E. Littré, J. St. Mill czy ich wspomniana prekursorka S. Germain, bądź też najważniejszych postaci *Szkoły Eleatów*, czy wreszcie modnych wówczas kwestii filozoficznych z jego *Studiów nad Darwinizmem*.

Podobną metodę badań historyczno-filozoficznych stosuje Pawlicki w swoim olbrzymim studium historycznym na temat *Żywota i dzieła Ernesta Renana*, jak i w o wiele mniejszych przyczynkach do życia i twórczości takich myślicieli, jak *Cola Rienzi*, *Wiktor Cousin* czy *Giordano Bruno*. Nie inaczej też podejmuje się badać Pawlicki historyczne zagadnienia filozoficzne bądź szkoły filozoficzne, jak miało to miejsce w przypadku sławnej jego pracy *O początkach chrześcijaństwa*, czy niemniej cenionych do dziś artykułów typu *Filozofia na dworze Medyceuszów*.

We wszystkich tych pracach widać jasną i precyzyjną świadomość metodologiczną Pawlickiego, która choć nigdzie bezpośrednio przez niego nie została wyrażona, to jednak dzięki niej zdecydowanie odróżniał to, co należy do *stricte* filozoficznych badań

łowanej *Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX w.*, Warszawa 1969 s. 24-27, 38-46, 54-78, 149-152.

i wniosków, od tego, co przynależy do przedmiotu i zakresu badań nauk filologicznych bądź też nauk historycznych. Poznać przy tym można wspomnianą metodę badań Pawlickiego, która uwidoczniła się szczególnie wyraźnie w jego historycznych i historyczno-filozoficznych badaniach, w których historyk filozofii jest przede wszystkim filozofem, ale i w razie potrzeby uzupełnia przedmiot swoich badań fachowym warsztatem badawczym i historyka i filologa, a nawet uczonego z innych dyscyplin wiedzy ludzkiej, jak to miało miejsce w przypadku jego badań nad osobą i dorobkiem naukowym S. Germain.

Dokładniejsze zbadanie tego postulatu metodologicznego Pawlickiego we wszystkich jego pracach historycznych i historyczno-filozoficznych Pawlickiego powinno w pełni potwierdzić raz jeszcze słuszność naszych wywodów i potwierdzić występowanie u niego tej koncepcji historii filozofii, w której historyk filozofii jest przede wszystkim filozofem, ale i w razie potrzeby świadom jest uzupełnienia własnego warsztatu badawczego metodami bądź wynikami innych nauk, i to nie tylko nauk filologicznych czy historycznych, ale i innych nauk empirycznych czy szczegółowych. Tym bardziej, że wychodził przeciw z założenia, że filozofowi potrzebna jest *gruntowna znajomość jednej przynajmniej nauki przyrodniczej*³⁹.

Zdaje się, że właśnie fakt liczenia się przez Pawlickiego z metodami i wynikami wielu nauk niefilozoficznych, które były w tym czasie podstawą wielu tzw. nauk pozytywnych, przyniósł mu wspomniany zarzut, że był pozytywistą, bądź, że jego poglądy nieustannie ewoluowały wokół pozytywizmu również w jego badaniach historyczno-filozoficznych⁴⁰.

Trzecią wreszcie istotną metodą badań historycznych i historyczno-filozoficznym Pawlickiego było przechodzenie od zagadnień czysto teoretycznych (filozoficznych) do spraw praktycznych (moralnych), jakie miały miejsce w życiu jednostki i społeczeństwa. Wielokrotnie bowiem Pawlicki podkreślał, że *filozofia powinna być czymś więcej, niż gadaniną o ciekawych problemach*⁴¹. Dlatego sam nawiązywał i nawoływał innych do korzystania ze wzorca starożytnej Hellady, w której na pierwszym miejscu stawiano *filozofię praktyczną* i nikt w tym czasie nie mógł być nazywanym *filozofem*, ani tym bardziej założyć szkoły filozoficznej, jeśli nie praktykował na sobie tej filozofii, którą głosił. W czasach zaś Pawlickiego *tak u Struwego, jak i u innych autorów polskich, istnieje tendencja do teoretycznego badania filozofii, w starożytności zaś na pierwszym*

³⁹ Por. rps BJ 8502 I, k. 49-50.

⁴⁰ *Pozytywizm i filozofia katolicka nie doszedł w nim do jedności*, W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, wyd. 12, Warszawa 1997, s.175; Tenże, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Kraków 1948, s. 26.

⁴¹ S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej*, t.I, op. cit., s. 55.

miejscu kładzono filozofię praktyczną i nikt nie mógł uchodzić za filozofa, toby nie urzeczywistnił w sobie wszystkich zasad filozoficznych nauk⁴².

Tak ujętej *filozofii praktycznej* nie było w polskiej filozofii ani przed Pawlickim ani właściwie po nim. Tylko on w swoich czasach był zwolennikiem powrotu do klasycznej, greckiej filozofii praktycznej, która jednak nie tylko nie znalazła wybitnych uczniów czy naśladowców za jego życia, ale i po jego śmierci nie doczekała się praktycznie żadnych wybitnych kontynuatorów. Stąd do dziś w Polsce nie jest ona dostatecznie brana pod uwagę, a wręcz nawet pomijana na rzecz naukowego charakteru filozofii⁴³. Pawlicki zaś zalecał unikania tej nowożytnej jednostronności, przekładania modelu teoretycznego nad praktyczny wyraz filozofowania, bo *w istocie tym różni się filozofia od innych nauk, że jest także sztuką życia*⁴⁴.

Dlatego też i *filozofia praktyczna* Pawlickiego wymaga jeszcze oddzielnego opracowania, tym bardziej, że problem podziału nauk na teoretyczne i praktyczne, nadal funkcjonuje w świadomości nie tylko uczonych, ale i przeciętnego człowieka, który zwykle rozróżnia teorię od praktyki. Może więc a nawet powinna argumentacja Pawlickiego na rzecz praktycznego charakteru filozofii rzucić nowe światło nie tylko na rozwiązanie tego niefortunego rozdziału nauk, ale i może w ogóle zlikwidować ludzkie dylematy moralne, wiążące się z ciągłym uzgadnianiem teorii z praktyką życiową⁴⁵.

Podsumowanie

Filozoficzna koncepcja pojmowania dziejów filozofii, choć powstała w Polsce jako pierwsza, dzięki historyczno-filozoficznym pracom S. Pawlickiego, to jednak później szybko została zdominowana przez historyczną i filologiczną koncepcję uprawiania historii filozofii. Świadczy o tym przede wszystkim liczba publikacji, jak i niebywała ich doniosłość w kształtowaniu się całości obrazu dziejów filozofii polskiej i powszechnej. W Polsce bowiem do dnia dzisiejszego nie dominują prace historyczno-filozoficzne napisane przez S. Pawlickiego i kontynuatorów jego wizji uprawiania dziejów filozofii, lecz dzieła W. Tatkiewiczza, A. Krokiewiczza, W. Witwickiego, J. Legowicza i innych spadkobierców ich koncepcji badań historyczno-filozoficznych.

Jednakże takiego stanu rzeczy nie należy traktować jako zła koniecznego, ale raczej jako niezbędny etap rozwoju tej dyscypliny naukowej tak w Polsce, jak i na całym świecie. Trudno bowiem wyobrazić sobie rozwój rodzimej i obcej filozofii bez nowych

⁴² S. Pawlicki, skrypt pt.: *Metafizyka*, Kraków 1906, s. 9.

⁴³ Por. M. Mylik, *Teoretyczny a praktyczny wyraz ludzkiego filozofowania*, in: *Człowiek w kulturze* 4-5/1995, s. 155-165.

⁴⁴ S. Pawlicki, *Historia filozofii greckiej*, t.I, op. cit., s. 55.

⁴⁵ Por. w tej mierze rozdział pt. *Rzecznik filozofii praktycznej* w mojej książce *Stefan Pawlicki – jeden z prekursorów nauki polskiej*, op. cit., s. 139-176.

monografii, tłumaczeń czy innych opracowań historyczno-filozoficznych, w których zabrakłoby doniosłego punktu widzenia historyczno-filologicznego. Ponadto ciągły rozwój tego dominującego typu badań dostarcza stale nowego materiału badawczego, który pozwala również historykowi filozofii właśnie jako filozofowi uprawiać dzieje polskiej i powszechnej filozofii. Jedyne może niepokoić narastająca dysproporcja badań w Polsce, a może i na świecie, pomiędzy tymi historykami filozofii, którzy podejmują się badania problemów filozoficznych jako przede wszystkim filozofowie, a tymi, którzy podejmują się analogicznych badań bardziej jako historycy, filolodzy bądź przedstawiciele innych dyscyplin naukowych. Ważne zatem staje się zrównoważenie ich wyników badań w celu prawidłowego i całościowego rozwoju tej dyscypliny filozoficznej i to zarówno w Polsce, jak i na całym świecie.

Summary

The article refers to the genesis of rising and development of main conceptions of the history of philosophy in Poland. The three principal ideas of the Polish history of philosophy are discussed in it, that is historical, philological and philosophical. The philosophical conception of the investigation on the Polish and foreign philosophy by Stefan Pawlicki is the main subject of the article. Stefan Pawlicki (1839-1916) was the first investigator of the Polish history of philosophy, as well as the general history of philosophy, especially the Greek philosophy, in Poland.

Kazimierz Gryzenia

Wkład filozofów polskich w rozumienie analogii proporcjonalności

The contribution of polish philosophers to comprehension of proportional analogy

Analogia nie należy do tematów często podejmowanych w filozofii współczesnej. Najpełniej ją omawiają przedstawiciele filozofii tomistycznej¹. Jak ważny jest to temat świadczy zorganizowane przez nich VII Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne, noszące tytuł *Powrót do analogii w filozofii*, które odbyło się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w grudniu 2004 roku². Stwierdzono na nim, że *analogia w filozofii jest bramą, która prowadzi do realistycznego poznania świata osób i rzeczy. Kto przez tę bramę nie wejdzie, chodzi po obrzeżach filozofii – bez szansy dotarcia do prawdziwie filozoficznego poznania*³.

Teoria analogii ma swoje źródło w poglądach Tomasza z Akwinu. O analogii Akwinata mówił niemal we wszystkich swoich pismach, ale tylko okazynie, kiedy była mu ona potrzebna do wyjaśnienia innych zagadnień. Nie przedstawił pełnego i systematycznego wykładu, nie poświęcił jej żadnego specjalnego dzieła. W jego teorii analogii nie zauważa się jednak rozbieżności, ani jakiejś zasadniczej ewolucji myśli, toteż jego ustale-

¹ Określenie *filozofia tomistyczna* jest dzisiaj dyskusyjne w środowisku zwolenników myśli Tomasza z Akwinu. Dla przykładu można wskazać przedstawicieli tzw. *filozoficznej szkoły lubelskiej*, którzy – aczkolwiek tworzą filozofię w ścisłym nawiązaniu do poglądów Tomasza – to jednak twierdzą, że nie uprawiają tomizmu, lecz filozofię klasyczną, lub realistyczną, albo filozofię przedmiotową. W filozofii, która nawiązuje do Tomasza, chodzi przecież o realizm, a Tomasz jest tym, który w tej tradycji ma przyzwilajowane miejsce. On wypracował podstawy zabezpieczające filozofii realizm. Dlatego można powiedzieć, że filozofia realistyczna jest pewną wersją tomizmu, albo odwrotnie, że tomizm jest pewną wersją filozofii realistycznej.

² Owoce tego sympozjum jest pozycja *Analogia w filozofii* (Zadania współczesnej metafizyki, t. 7), red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Lublin 2005.

³ A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie. Dlaczego potrzebny powrót do filozofii?*, in: *Analogia w filozofii*, op. cit., s. 7.

nia okazały się na tyle istotne, że do nich odwoływali się najbardziej znaczący zwolennicy tej teorii, zarówno w czasach nowożytnych, jak i współczesnych⁴. Do Tomaszowców rozwiązań sięgają również polscy filozofowie: Mieczysław Krąpiec, Bohdan Bejze, Zofia Zdybicka, Andrzej Maryniarczyk. To oni mają także niemały wkład w rozstrzygnięciu spornych kwestii. Spór zaś dotyczy głównie poszczególnych odmian analogii proporcjonalności, jej struktury oraz zastosowania w interpretacji rzeczywistości.

Analogia transcendentálna jedná z odmian analogii proporcjonalności

Analogia proporcjonalności i jej podział na poszczególne odmiany budzi duże zainteresowanie i ożywione dyskusje. Zanim przejdziemy do omówienia ich wyników, warto przypomnieć, jakie główne rodzaje analogii były zasadniczo wyróżniane i przyjmowane. Do nich bowiem (przynajmniej do niektórych) będziemy się odwoływali w trakcie dalszych naszych rozważań. Mieczysław Krąpiec zwraca uwagę, że św. Tomasz z Akwinu w *Komentarzu do Sentencji* wyróżnił trzy zasadnicze rodzaje analogii: 1) analogia czysto bytowa (*secundum esse tantum et non secundum intentionem*); 2) analogia pojęciowa (*secundum intentionem tantum et non secundum esse*); 3) analogia pojęciowo-bytowa (*secundum intentionem et secundum esse*)⁵. Te poszczególne rodzaje były w tradycji filozoficznej odpowiednio nazywane analogią bytową (realną), analogią atrybucji (przyporządkowania) i analogią proporcjonalności. Przedstawiony podział daje podstawę do bardziej szczegółowego opracowania całej teorii analogii oraz do przeprowadzenia dalszych podpodziałów. Św. Tomasz nie deprecjonuje żadnej z tych analogii, podkreśla jednak zasadniczą wartość analogii proporcjonalności jako narzędzia prawdziwie metafizycznego poznania. Sprawilo to, że w środowisku tomistycznym, zwłaszcza u Kajetana, jednego z najwybitniejszych teoretyków analogii, tylko ta analogia była uważana za analogię właściwą, w przeciwieństwie do wszelkich innych typów analogii⁶.

Bohdan Bejze, podejmując się zadania bliższego zaprezentowania problematyki związanej z podziałem analogii proporcjonalności⁷, stwierdza, że jeszcze do niedawna poprzestawano na omówieniu dwóch jej odmian, a mianowicie analogii proporcjonal-

⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu* (Dzieła t. I), Lublin 1993² (poprawione), s. 307-315.

⁵ *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2. M. Krąpiec podaje szereg innych miejsc, w których św. Tomasz mówi o dalszych formach analogii. Tenże, *Teoria analogii*, op. cit., s. 24, przypis 2.

⁶ O poglądach Kajetana piszą m. in.: Krąpiec, *Teoria analogii*, op. cit., s. 32-33, 319; tenże, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 265, 284; H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris 1969, s. 101; C. Giacon, *La seconda scolastica*, t. I: *I grandi commentatori di San Tommaso*, Milano 1944, s. 122-123; B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963, s. 150.

⁷ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności i jej odmiany. Z zagadnień metafizycznej teorii analogii*, in: *Roczniki Filozoficzne*, X (1962) z. 1, s. 105-118.

ności właściwej i analogii proporcjonalności niewłaściwej, rozumianej jako analogia metaforyczna. Nowe spojrzenie na ten problem wniosły badania Mieczysława Krapca, który w analogii proporcjonalności właściwej wyróżnił analogię transcendentálną i ogólną. W oparciu o ten podział zwykło się powszechnie przyjmować trzy odmiany teŝe analogii: analogię metaforyczną, analogię proporcjonalności ogólnej i analogię proporcjonalności transcendentálną, zwanej krótko analogią transcendentálną⁸.

Taki stan badań pozwala Bejzemu na stwierdzenie, że nie są to wszystkie odmiany i dlatego wprowadza on dalsze uszczegółowienia. W analogii proporcjonalności niewłaściwej wyróżnia analogię metaforyczną i analogię proporcjonalności ogólnej. Natomiast analogię proporcjonalności właściwej dzieli na analogię proporcjonalności transcendentálną w sensie ścisłym i analogię proporcjonalności transcendentálną w sensie względnym⁹.

Wszystkie wymienione odmiany analogii proporcjonalności Bejze szczegółowo omawia¹⁰. Nie wydaje się, aby w tym miejscu była konieczna prezentacja tak dokładnego podziału. Wszystkie rodzaje analogii – poza analogią transcendentálną – są powszechnie przyjmowane i ich interpretacja jest dość jednolita. Mówiąc zaś o analogii transcendentálną, należy nadmienić, że Bejzego rozumienie tej analogii, szczególnie w sensie ścisłym, nie odbiega właściwie od wskazanej przez Krapca analogii transcendentálną. Obydwaj zgodnie teŝ podkreślają, że tylko analogia transcendentálną jest użyteczna w poznaniu typowo metafizycznym, np. w poznaniu przymiotów Boga oraz jego relacji do bytów przygodnych¹¹. Można więc poprzestać przy krótkiej nazwie *analogia transcendentálną* oraz problematyce, która się pod nią kryje. Właśnie ta koncepcja stanowi pewne *novum* na terenie filozofii i ona interesuje nas najbardziej. W jej wyróżnieniu i opracowaniu największy wkład wniósł Krapiec¹², a podejmują ją i niektóre jej aspekty rozwijają Bejze¹³, Zdybicka¹⁴ i Maryniarczyk¹⁵. Czym zatem jest analogia transcendentálną i na czym polega jej specyfika?

Wszyscy wymienieni autorzy są zgodni, że ten typ analogii może być zbudowany jedynie w oparciu o pojęcia transcendentálne, czyli pojęcie bytu oraz inne pojęcia trans-

⁸ Ibidem, s. 105-106.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 106-118.

¹¹ Ibidem, s. 106.

¹² Por. prace Krapca, np. *Teoria analogii*, op. cit., s. 37-48, 147-160, 210-226, 331-339; *Język*, op. cit., s. 298-328.

¹³ Bejze, *Analogia proporcjonalności*, op. cit., s. 105-118; *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, in: *Roczniki Filozoficzne*, VI (1958) z. 1, s. 149-173; *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, in: *Roczniki Filozoficzne*, XI (1963) z. 1, s. 41-52.

¹⁴ Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972; *Ontyczna wspólnota bytów*, in: *Roczniki Filozoficzne*, XIX (1971) z. 1, s. 85-93; *Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, in: *Analogia w filozofii (Zadania współczesnej metafizyki, t. 7)*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Lublin 2005, s. 87-102.

¹⁵ A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki, t. III: Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 1999.

cidentalne, zamienne z bytem, jak np. jedno, prawda, dobro itd. Innymi słowy, tylko rozumienie bytu jako realnie istniejącego, czyli rozumienie Tomaszowe, daje podstawy do utworzenia samej koncepcji analogii transcendentalnej. Krapiec jako jej twórca¹⁶ prezentuje ją w sposób najbardziej wyczerpujący i jednocześnie podkreśla, że uchodziła ona za trudną do wyjaśnienia ze względu na dużą ilość analogatów, realizujących analogiczną treść. W tym typie analogii daje się zauważyć z jednej strony faktyczne zachodzenie analogicznego orzekania, a z drugiej bardzo niezdeterminowaną treść zawartą w analogicznym pojęciu. Jeżeli bowiem mówimy, tytułem przykładu, że kamień jest bytem, drzewo jest bytem, człowiek jest bytem, to analogiczne wyrażenie *byt* jest trudne do określenia. Treść kamienia, treść drzewa i Jana jest nam bezpośrednio dostępna i o każdym z tych desygnatów orzekamy ten sam analogon. Wszystkie wymienione jestestwa różnią się między sobą, są swoiście niepowtarzalne, a jednocześnie przyjmują ten sam predykat *byt*; wszystkie są nazywane wspólnym mianem.

Zachodzi więc klasyczny przykład analogicznej struktury: jak kamień ma się do swojego istnienia, tak drzewo ma się do swojego istnienia i człowiek do swojego istnienia. W każdej z wymienionych bytowości (kamieniu, drzewie, człowieku) występuje przyporządkowanie poszczególnych treści do siebie właściwych istnień. I to wzajemne przyporządkowanie nazywa się bytem. Wspólna nazwa *byt* przysługuje każdemu analogatowi w stosownej sobie proporcji. W analogii tej kryje się zarówno niepodobieństwo, wynikające z różnorodności analogatów, jak i proporcjonalne podobieństwo, mające swe źródło w analogonie, który występuje w poszczególnych analogatach¹⁷.

Zauważa się, jak fundamentalna dla analogii transcendentalnej jest jej ontologiczna podstawa, dostrzeżenie w strukturze bytowej złożenia z istoty i istnienia. To złożenie występuje we wszystkich przejawach rzeczywistości, odnosi się do wszystkiego, cokolwiek istnieje, tym samym posiada charakter transcendentalny i jest czynnikiem konstytutywnym tzw. analogii bytu. W analogicznym pojęciu bytu bierze się pod uwagę tylko te relacje, które występują między konkretną treścią rzeczy a jej istnieniem. Owa proporcjonalna jedność, wyrażona pojęciem bytu, dotyczy całej rzeczywistości, tzn. każdego konkretnego i dlatego siłą rzeczy mamy do czynienia z analogią transcendentalną. Taka więc analogia nie może być zbudowana w oparciu o pojęcia abstrakcyjne, lecz pojęcia transcendentalne¹⁸.

Tomasz z Akwinu wprawdzie nie wyróżnił wszystkich odmian analogii proporcjonalności, ale mówił o transcendentalnych relacjach i właściwościach bytu, a ich

¹⁶ Krapiec mówi o wyróżnieniu tej analogii w książce *Język*, op. cit., s. 286 i zwraca uwagę na inną pracę, a mianowicie *Teoria analogii*, gdzie wykazał jej doniosłe konsekwencje dla filozofii. O tym, że Krapiec opracował tę analogię mówi Bejze, *Zastosowanie analogii*, op. cit., s. 154.

¹⁷ Por. Krapiec, *Język*, op. cit., s. 265-267; 284; 304-308.

¹⁸ Bejze, *Analogia proporcjonalności*, op. cit., s. 107-108; 114-116.

uwzględnienie posłużyło omawianym zwolennikom myśli Tomasza do opracowania analogii transcendentальной, tak istotnej w realistycznym wyjaśnianiu świata. Przy prezentowanej przez większość dotychczasowych filozofów esencjalnej koncepcji bytu, której efektem poznawczym były pojęcia ogólne, abstrakcyjne, skupiające uwagę wyłącznie na treściach bytu, nie było możliwości zbudowania innego typu analogii, jak tylko analogia proporcjonalności ogólnej czy kategoryjnej.

Struktura analogii proporcjonalności

Kolejnym istotnym i żywo dyskutowanym problemem w ramach analogii proporcjonalności jest jej struktura. Chodzi o to, czy w strukturze tej analogii występuje analogat główny. Problem ten dzielił i dzieli nadal teoretyków analogii. Jeżeli zasadniczo nie było sprzeciwu wobec przyjęcia analogatu głównego w analogii atrybucji, to sprawa ta nie była tak oczywista w analogii proporcjonalności.

Zgodnie z ogólnym przekonaniem nie było wątpliwości, że w analogii atrybucji zawsze występuje *coś jednego i tożsamego*, co jest rozumiane jako analogat główny, do którego odnoszą się pozostałe przedmioty tej analogii. W atrybucji występuje jeden analogat pierwszy, czyli główny, oraz wiele analogatów wtórnych, czyli mniejszych i relacja łącząca analogat główny z analogatami mniejszymi. Pojęcie analogiczne orzeka o wielu desygnatach, z tym jednak zastrzeżeniem, że o jednym z nich w sposób właściwy i formalny, a o innych tylko o tyle, o ile są one przyporządkowane do tego jednego. Innymi słowy, treść wyrażona nazwą analogiczną realizuje się wewnątrznie tylko w analogacie głównym, w innych zaś analogatach wyłącznie przez zewnętrzne przypisanie, jak również definiowanie tych ostatnich dokonuje się przez analogat główny¹⁹.

Inaczej przedstawia się sytuacja, jeżeli chodzi o analogię proporcjonalności, ponieważ utrzymuje się, że właściwa jej forma nie posiada analogatu głównego. Zasadnicza różnica między tymi analogiami polega na tym, że w analogii proporcjonalności oznaczona przez dane pojęcie doskonałość, realizuje się formalnie i wewnątrznie we wszystkich analogatach, a nie tylko w jednym, do którego miałyby być przyporządkowane wszystkie pozostałe analogaty. Wspólna doskonałość analogii proporcjonalności nie jest również determinowana przez jej odniesienie do czegoś jednego i tożsamego, ani nie musi występować relacja wszystkich innych analogatów do niego. Tym samym ich poznawcze ujęcie nie dokonuje się na podstawie odwołania się do formy naczelnej. Forma wiąże się bowiem w jednakowy sposób ze wszystkimi członami tej analogii. Analogiczna treść proporcjonalności jest ta sama we wszystkich analogatach, które mieszczą się w zakresie jej orzekania²⁰.

¹⁹ Krapiec, *Język*, op. cit., s. 247-260.

²⁰ Krapiec, *Teoria analogii*, op. cit., s. 34.

Tę prawidłowość obserwuje się na przykładzie struktury analogicznej, jaka zachodzi przy pojęciu duszy. Jak człowiek ma się do swojej duszy, tak zwierzę ma się do swojej duszy, tak roślina ma się do swojej duszy. Zauważa się, że dusza spełnia te same funkcje w człowieku, zwierzęciu i roślinie. W każdym bycie ożywionym dusza jest elementem konstytuującym dany byt. W tego typu analogii proporcjonalności określenie jednej pary proporcji jest zarazem swoistym określeniem innej pary proporcji. Każdy człon analogii jest zrozumiały sam w sobie i wobec tego nie ma potrzeby odwoływania się do czegoś zewnętrznego, analogatu głównego²¹.

Wydaje się jednak, że stwierdzenie braku analogatu głównego w analogii proporcjonalności, nie da się wypowiedzieć z taką samą stanowczością, z jaką stwierdza się faktyczne jego istnienie w analogii atrybucji. W szkole tomistycznej istnieją dwie odrębne teorie, z których jedna przyjmuje analogat główny, druga zaś sprzeciwia się jego istnieniu. Polemika została zapoczątkowana rozbieżnościami w poglądach Kajetana i Franciszka Sylwestra z Ferrary, którzy odmiennie zinterpretowali myśl św. Tomasza²².

W nauce Akwinaty tzw. *porządek do jednego*, czyli występowanie analogatu głównego było istotnym elementem w każdym rodzaju analogii, w tym także w analogii proporcjonalności. Świadczą o tym równoważne wyrażenia: *per ordinem ad unum, per prius et posterius, secundum magis et minus, unum et alterum vel utrumque ad tertium*²³. W doktrynie analogii św. Tomasza to *jedno*, będące punktem odniesienia dla innych analogatów, jest nie tylko jedną racją, lecz także jedną liczbą. Kiedy jest tylko jedna racja, wtedy trudno jest uniknąć jednoznaczności. Jedną bowiem nazwę *człowieka* przyporządkowuje się wszystkim jednostkowym ludziom. Jedność odpowiadająca nazwie *człowiek* nie jest jednością numeryczną, która odpowiadałaby jednej jednostce, lecz jest jednością gatunkową, istniejącą we wszystkich jednostkach ludzkich. Tomasz mówiąc o jedności numerycznej, bronił analogatu głównego, wobec którego wszystkie inne analogaty są niższe i zależne²⁴.

Kajetan – zdaniem Krapca – tylko w analogii atrybucji uznaje *porządek do jednego* i spostrzega, że to *jedno* jest nie tylko jedną racją, lecz także jedną liczbą. Natomiast w strukturze analogii proporcjonalności nie ma miejsca na jedność numeryczną. Oznaczona doskonałość zawiera się proporcjonalnie we wszystkich analogatach, jest ona zrozumiała sama przez się i dlatego dla jej myślowego ujęcia nie trzeba się uciekać do czegoś głównego, do pełni bytu. Krapiec stwierdza więc, że Kajetan preferując esen-

²¹ Krapiec, *Język*, op. cit., s. 330-332; Bejze, *Analogia proporcjonalności*, op. cit., s. 111-113.

²² Krapiec, *Teoria analogii*, op. cit., s. 33-40, 210-218; *Język*, op. cit., s. 310-319; por. także Giacon, *La seconda scolastica*, op. cit., t. I, s. 123-132.

²³ Wszystkie te wyrażenia św. Tomasza przytacza Giacon, *La seconda scolastica*, op. cit., t. I, s. 119.

²⁴ *Ibidem*, s. 127.

cjalną koncepcję bytu, wykluczył tym samym możliwość istnienia analogatu głównego, jednocześnie odstępując od tego, co jest najbardziej istotne w analogii św. Tomasza²⁵.

Odminną opinię od opinii Kajetana przedstawił współczesny mu Franciszek Sylwester z Ferrary. Według Franciszka w każdej formie analogicznej jest miejsce na analogat główny, a więc zarówno w analogii atrybucji, jak i – co ważne dla niniejszych rozważań – w analogii proporcjonalności. Jakkolwiek interpretacja Franciszka z Ferrary – zdaniem Krąpca – była bliższa autentycznym poglądom św. Tomasza, to jednak zasięg oddziaływania doktryny Kajetana był rozleglejszy i prawie powszechnie akceptowany²⁶.

O szerokim oddziaływaniu Kajetana świadczą teorie, czasowo bliskie działalności Kajetana i Franciszka z Ferrary, zaprezentowane przez Piotra Fonsekę (1528-1599)²⁷ i Franciszka Suareza (1548-1617)²⁸, najwybitniejszych przedstawicieli filozoficznej szkoły jezuickiej. Obydwaj bowiem twierdzili, że analogat główny nie wchodzi w strukturę analogii proporcjonalności. Ich stanowisko szło po linii rozwiązań Kajetana, który uchodził za głównego teoretyka i klasyka doktryny analogii. Jego dziełko *De nominum analogia* było przyjmowane przez całe wieki. Taka sytuacja dała podstawę do twierdzenia, które całkowicie podziela M. Krąpiec, że spośród grona filozofów zajmujących się problemem struktury analogii proporcjonalności, poza św. Tomaszem, jedynie Franciszek z Ferrary dostrzegł istnienie analogatu głównego²⁹.

Dyskusja na ten temat została na nowo wszczęta publikacjami P. Blanche'a w początkach lat dwudziestych ubiegłego stulecia. Podobnie jak dawniej dzieliła ona dwóch najwybitniejszych komentatorów św. Tomasza, tak dzieli również dzisiejszych teoretyków analogii na przeciwników i zwolenników analogatu głównego. Tak więc jedni idą za rozwiązaniem Kajetana, drudzy – Franciszka z Ferrary. Według Krąpca do grona zwolenników Kajetana należą S. Ramirez, P. Le Rohellec, M. Penido, G. Manser, L. Mascall. Natomiast wśród autorów przyjmujących rozwiązanie Franciszka z Ferrary znajdują się P. Blanche, N. Balthasar, R. Garrigou-Lagrange, J. Maritain, E. Gilson, J. F. Anderson. Krąpiec nic nie mówi o sobie, ale prezentowane przez niego poglądy sugerują, że należy go bezsprzecznie zaliczyć do drugiej grupy, czyli przyjmujących istnienie analogatu głównego³⁰.

²⁵ Krąpiec, *Teoria analogii*, op. cit., s. 38, 211-216; Tenże, *Język*, op. cit., s. 310-319.

²⁶ Krąpiec, *Teoria analogii*, op. cit., s. 211-216; Tenże, *Język*, op. cit., s. 316.

²⁷ O poglądach Fonseki w tym zakresie pisałem w nie publikowanej części doktoratu *Piotra Fonseki koncepcja metafizyki*, Lublin 1994, s. 317-319.

²⁸ Poglądy Suareza charakteryzuje Krąpiec, *Teoria analogii*, op. cit., s. 363-368; Chavannes, op. cit., s. 103-105.

²⁹ Taką sytuację odnotował Ramirez, a za nim powtarza ją M. Krąpiec: *Język*, op. cit., s. 316; por. także, *Teoria analogii* op. cit., s. 360.

³⁰ Por. *Język*, op. cit., s. 316-318.

Krapiec wykazuje, że toczący się spór ma swoje źródło w odmiennym pojmowaniu bytu jako przedmiotu metafizyki. Przyjęcie bądź odrzucenie analogatu głównego uwarunkowane jest odpowiednią koncepcją bytu. Przy zasadniczo dominującej w metafizyce koncepcji esencjalnej, w strukturze analogii proporcjonalności nie było miejsca na analogat główny (Kajetan, Fonseka, Suarez). Byt rozumiany jako *ens ut nomen*, czyli byt ujęty istotowo, w wewnętrznej zawartości treściowej, zawierał wszystkie elementy konstytutywne. Poza poznawczym ujęciem strony istotowej bytu, nie mieściło się już nic, co istniałoby w realnym bycie i jednocześnie nie zawierało się w tym pojęciu. W tak skonstruowanym pojęciu bytu wszystkie jego doskonałości zroszły się same w sobie i dlatego jest czymś zbędnym uciekanie się do maximum bytu, analogatu głównego. Natomiast obecność analogatu głównego stwierdza się przy egzystencjalnej, tzn. Tomaszowej koncepcji bytu jako przedmiotu metafizyki (Tomasz z Akwinu, Franciszek z Ferrary, Krapiec)³¹. Jedynie więc tylko taka koncepcja bytu, w której brana jest pod uwagę strona esencjalna i strona egzystencjalna, oraz zaakcentowanie tej drugiej, prowadzi do uznania analogatu głównego. Innymi słowy, jeżeli analogaty występujące w analogii proporcjonalności analizuje się w aspekcie transcendentnym, egzystencjalnym, a nie w aspekcie ich formalnej treści, aspekcie esencjalnym, to wówczas staje się możliwe przejście do stwierdzenia analogatu głównego³².

Krótko mówiąc, stwierdzenie analogatu głównego jest możliwe wyłącznie w ramach jednej z odmian analogii proporcjonalności, analogii transcendentnej, a tym analogatem jest tylko i wyłącznie byt absolutny, Bóg³³.

Stosowalność analogii proporcjonalności transcendentnej

Obecność i ważność analogatu głównego w strukturze analogii proporcjonalności ukazuje się w sposób ewidentny, jeżeli analogię odnosi się do realnej rzeczywistości, a mianowicie, jeśli uwzględni się relację, jaka zachodzi między stworzeniem (bytem skończonym i niedoskonałym) a Bogiem (bytem nieskończonym i najdoskonalszym). Całe nasze poznanie o Bogu jest prawdziwe tylko na tyle, na ile możemy wznieść się do niego na podstawie analogii ze stworzeń.

Bejze wykazuje, że analogia służy nie tylko poznaniu natury Boga i jego przymiotów, lecz również w dowodzeniu istnienia Boga. Dotychczas – twierdzi on – kwestia poznania istnienia Boga była pomijana milczeniem przez autorów zajmujących się analogią. Skupiali oni swoją uwagę na poznaniu istoty Boga. Tymczasem teoria analogii ma zastosowanie – i to główne – do stwierdzenia istnienia Boga. Okazuje się, że

³¹ Ibidem, s. 312-319.

³² Krapiec, *Teoria analogii*, op. cit., s. 148-156.

³³ Krapiec, *Teoria analogii*, op. cit., s. 203-208; 210-230; Tenże, *O rozumienie filozofii* (Dzieła t. XIV), Lublin 1991, s. 218-227.

przyczyną rozbieżności stanowisk jest wciąż ten sam problem, a mianowicie wcześniej przyjmowana koncepcja bytu. To od niej było uzależnione wyróżnienie stosownych typów analogii, interpretacja jej struktury i w końcu jej zastosowanie poznawcze³⁴.

W oparciu o koncepcję bytu Bejze wykazał, że autorzy, którzy – najkrócej mówiąc – przyjmowali esencjalną koncepcję bytu, opowiadali się jedynie za możliwością poznania natury Boga i jego przymiotów; w ślad za tym stosowali analogię atrybucji, bądź analogię proporcjonalności ogólnej, bądź też jedną i drugą. Natomiast ci, którzy przyjmowali egzystencjalną koncepcję bytu, akcentowali możliwość wykazania istnienia Boga i stosowali analogię transcendentálną³⁵.

Omawiani przez nas autorzy zgodnie podkreślają, że analogia jest warunkiem a zarazem jedynym narzędziem argumentacji na istnienie Boga; dopiero wtórnie służy poznaniu Bożej istoty. W racjonalnym dowodzeniu istnienia Boga należy z konieczności oprzeć się na transcendentálnej analogii bytu. Jak wiadomo – co usiłowaliśmy wykazać w poprzednich punktach naszych rozważań – w strukturze bytów przygodnych wyróżnia się złożenie z istoty i istnienia, dwóch transcendentálnych czynników, wzajemnie i koniecznościowo do siebie przyporządkowanych. Innymi słowy, jest to złożenie z analogatu i analogicznej doskonałości. Jakkolwiek istnienie znajduje się realnie we wszystkich bytach, to jednocześnie jest ono różne od istot tych bytów. Tym samym nie mieści się ono w wewnętrznej zawartości treściowej bytu i nie może od niej pochodzić. Zatem istnienie, traktowane w analogii proporcjonalności jako wspólna doskonałość (analogon), realizuje się we wszystkich analogatach tej analogii, lecz z nimi się nie pokrywa. Tak więc analogon nie utożsamia się z analogatem, z którym się łączy. Toteż dla zrozumienia jego faktycznego występowania konieczne jest odwołanie się do pełni bytu, gdzie analogon utożsamia się z analogatem, czyli do bytu, którego istotą jest istnienie, czyli do Boga. On jako byt niezłożony jawi się jako ostateczna racja bytów złożonych. Zauważa się więc, że analogiczna struktura rzeczywistości domaga się koniecznego odniesienia do Boga. Byty przygodne (analogaty) posiadają istnienie i inne doskonałości transcendentálne w sposób cząstkowy, niepełny. Są zatem pochodne od analogatu głównego, pełni bytu, w której partycypują³⁶.

W omawianym procesie daje się wyróżnić porządek naszego poznania i porządek istnienia realnej rzeczywistości. W porządku poznania przechodzi się od rzeczy empirycznie przez nas postrzeganych do Boga; w porządku realnym – od Boga do rzeczy. Poznawczo bytem pierwszym są rzeczy, w rzeczywistości zaś pierwszym bytem jest

³⁴ Bejze, *Zastosowanie analogii*, op. cit., s. 149-150.

³⁵ Ibidem, s. 150-173; Tenże, *Analogia w metafizycznym poznaniu*, op. cit. s. 47-52.

³⁶ Bejze, *Zastosowanie analogii*, op. cit., s. 152-154; tenże, *Analogia w metafizycznym poznaniu*, op. cit. s. 45; Krapiec, *Język*, op. cit., s. 323-334; Z. Zdybicka, *Analogia i partycypacja*, op. cit., s. 89-90; Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. III, op. cit., s. 11-12; 25-32; 77-88.

Bóg, do którego upodabniają się one w fakcie istnienia. Tak więc Bóg jawi się jako analogat główny analogii proporcjonalności. Jest on całkowicie transcendentny wobec stworzeń, jest czystą doskonałością, samym Istnieniem, pełnią mądrości, dobra, czystym aktem itd. Ale wszystkie te orzeczenia nie są otrzymane w abstrakcji od szczegółowych sposobów istnienia, konkretnych rzeczy; zawsze są one wypowiedane na podstawie stwierdzonych wcześniej stworzeń i ich doskonałości. Inaczej mówiąc, stwierdzenie istnienia analogatu głównego, który w tym wypadku jest Bogiem, dokonuje się *oddolnie*, a nie *odgórnie*³⁷.

Na podstawie powyższych analiz Krąpiec wykazuje, że analogat główny analogii transcendentalnej nie jest analogatem głównym analogii atrybucji. W analogii atrybucji treść analogiczna realizuje się formalnie w analogacie głównym i znana jest przed poznaniem analogatów mniejszych, co więcej, zrozumienie tych ostatnich płynie od analogatu głównego. Kierunek postępowania wiedzie tu od analogatu głównego do analogatów mniejszych, *od góry*. Natomiast w analogii proporcjonalności transcendentalnej treść analogiczna realizuje się wewnątrznie we wszystkich analogatach i poznawczo jest ona wcześniejsza od analogatu głównego. Stwierdzenie więc analogatu głównego jawi się na tle wcześniejszego poznania analogatów mniejszych. Wszystkie analogaty brane w aspekcie istnienia dają podstawę do stwierdzenia analogatu głównego. O nim zaś można powiedzieć tylko tyle, że jest bytem uniesprzeczniającym istnienie bytów przygodnych – analogatów mniejszych, i że w nim następuje absolutna tożsamość analogonu i analogatu, maximum bytu. Proces postępowania jest tu *oddolny*³⁸.

Powyższe rozważania pokazują, że analogia transcendentalna znajduje zastosowanie przede wszystkim w wykazaniu istnienia Boga. Jest ona w zasadzie jedynym naturalnym i dostępnym sposobem dowodzenia istnienia Boga. Ta właśnie analogia z jednej strony chroni nas przed agnostycyzmem w kwestii poznania istnienia Boga i jego przymiotów, z drugiej strony zabezpiecza przed jednoznacznością i przed metaforycznością tego poznania³⁹.

Podsumowanie

Na podstawie przeprowadzonych analiz zauważa się, że wskazani przez nas polscy filozofowie, snują swoje refleksje na temat analogii w ścisłym nawiązaniu do poglądów

³⁷ Krąpiec, *Teoria analogii*, op. cit., s. 169-170; Zdybicka, *Analogia i partycypacja*, op. cit. s. 89-92; 100-102. W podobnym duchu pisze Giacon, *La seconda scolastica*, op. cit., t. I, s. 124-129.

³⁸ Krąpiec, *Język*, op. cit., s. 326-327.

³⁹ Nie jest naszym celem wnikanie w bogatą i złożoną problematykę możliwości poznania istnienia Boga oraz uniknięcia antropomorfizmów w przypisywaniu mu istotnych jego atrybutów. Poprzestajemy więc na podaniu zasadniczych wniosków. Szerzej o tej kwestii traktuje Krąpiec, *Teoria analogii*, op. cit., s. 35-37, 210-218; tenże, *Język*, op. cit., s. 290-298. W tej ostatniej pozycji jej autor wykazuje, że analogia proporcjonalności zbudowana na podstawie relacji kategoryalnych, przedstawia albo jednoznaczność, albo metaforę.

Tomasza z Akwinu. Podkreślają przede wszystkim ważność Tomaszowej koncepcji bytu, która leży u podstaw najistotniejszych kwestii dotyczących teorii analogii, szczególnie zaś analogii transcendentalnej. Bez uwzględnienia takiego rozumienia bytu, jako przedmiotu metafizyki, nie byłoby możliwe w ramach analogii proporcjonalności wyróżnienie analogii transcendentalnej, ani dostrzeżenie analogatu głównego, ani rozumowej argumentacji istnienia Boga. Opracowanie tych zagadnień przez naszych filozofów i zaproponowane przez nich rozwiązania dyskutowanych kwestii stanowią cenne, pełniejsze i zadowalające uzupełnienie dotąd prowadzonych badań, związanych z analogią proporcjonalności. Również ich zasługą jest docieranie i ukazywanie olbrzymiego bogactwa, jakie drzemie w filozoficznym dorobku Tomasza z Akwinu.

Cenna wartość tego dorobku uwidacznia się wyraźnie w kontekście rozważań papieża Jana Pawła II, zamieszczonych w książce *Pamięć i tożsamość*. Papież, mówiąc o ideologiach zła XX wieku i dociekając ich przyczyn, wskazał na sposób filozofowania, u którego początku stanął Kartezjusz, który zmienił *esse* na *cogito*. Dla Kartezjusza *esse* stało się czymś wtórnym wobec *cogito*. Wcześniej, w szczególności w filozofii św. Tomasza z Akwinu, *esse* było czymś pierwotnym, *cogito* zaś czy raczej *cognosco*, było podporządkowane rzeczywistości. W filozofii, w której przedmiotem było *esse* bytów skończonych, Bóg jako samoistne Istnienie, *Ens Subsistens*, jawił się jako uzasadnienie dla *esse* skończonego. Jan Paweł II kończy swoją refleksję swoistym apelem powrotu do Tomasza z Akwinu i filozofii realistycznej, która zapewnia właściwe zrozumienie rzeczy, w tym problemu dobra i zła. *Jeżeli sensownie chcemy mówić o dobru i złu – brzmiały słowa Jan Paweł II – musimy wrócić do św. Tomasza z Akwinu, to jest do filozofii bytu*⁴⁰.

Summary

The most frequently discussed analogy is the proportional analogy. One can claim after St. Thomas Aquinas that this analogy is the most important one in the metaphysical recognition of reality. A significant contribution to its further development and pointing to another forms have some Polish philosophers of realistic philosophy such as: Mieczysław Albert Krąpiec, Bohdan Bejze, Zofia Zdybicka, Andrzej Maryniarczyk. Following their considerations, there is a tendency to commonly distinguish three different types of the analogy: metaphorical analogy, general proportional analogy and transcendental proportional analogy – named for short transcendental analogy. The third analogy under discussion is a certain *novelty* and, as a matter of fact, only this analogy is most useful in the field of metaphysical recognition – in other words – in recognition of the existence of God, his attributes and relations to accidental beings.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 16-21.

Transcendental analogy – it is important to put an emphasis on it at this stage – was invented on the basis of transcendental terms, e.g. the term *being*. To tell the truth, only St. Thomas Aquinata's analogy, therefore – existential notion of being – gives foundations to the creation of the transcendental analogy. The composition of *being* of entity and essence exists in all realities, refers to everything that exists, is transcendental and constitutes so-called *being analogy*. In the analogical understanding of being, only the relations between the concrete essence and the entity are taken into consideration. This proportional oneness expressed through the term *being* refers to the whole reality; that is to say - each detail; therefore all in all we deal with transcendental analogy. This leads to one conclusion that analogy cannot be built on the basis of abstract terms but transcendental.

The second important fact in the field of transcendental analogy is its structure. The problem is that the question of the existence of principal analogue in this type of analogy remains. This problem causes divisions among philosophers of analogy. Krapiec proved that the existence of principal analogue is possible only within one of the types of proportional analogy – transcendental analogy; and its analogue is inseparably linked with the absolute being – God.

In the rational proving of the existence of God, one should necessarily fall back on transcendental being analogy. Entity, referred to in this analogy as a common perfection (analogon), has its realization in all analogues of this analogy but is not identical. Therefore, analogue is not identical to analogon with which is connected. Thus, in order to understand its factual existence, it is essential to refer to the complete being where analogue is identical to analogon – namely to God. God as a simple and necessary being seems to be the ultimate reason for complex and unnecessary beings. It is noticeable that the analogical reality structure is bound to be referred to God. Accidental beings (analogues minor) have existence and other transcendental superiorities in a partial and incomplete way. They are – therefore – derivative of principal analogue - that is a perfect being in which they participate.

The above-written considerations show that transcendental analogy is in fact the only natural available way of proving the existence of God. This analogy, on the one hand, preserves us from agnosticism as far as God is concerned and on the other hand – helps us avoid univocal and metaphorical recognition of God.

It can be noticed that the above-mentioned Polish philosophers the question of analogy discuss in relation to St. Thomas Aquinata's philosophy. They certainly draw our attention to St. Thomas Aquinata's notion of being which is the foundation of all issues concerning the theory of analogy – and transcendental analogy in particular. Such recognition of being in metaphysics is of paramount importance and enables to distinguish

transcendental analogy within proportional analogy. It also helps to single out principal analogue and rationally prove the existence of God. The study of these issues by the Polish philosophers is not only valuable, but also gives us a more satisfactory and fuller explanation of the scientific research conducted in the field of proportional analogy up to now. It should also be appreciated that their studies reveal how rich and valuable is the philosophical thought of St. Thomas Aquinata.

Bogumiła Truchlińska

Polskie źródła myśli personalistycznej Karola Wojtyły. Propozycje badawcze

Polish sources of K. Wojtyła's personalistic thought. Research presentation

Artykuł niniejszy sygnalizuje pewne problemy i jest zachętą do badań nad związkami filozofii, a szerzej – całej twórczości Karola Wojtyły, z polską myślą filozoficzną i kulturoznawczą. Myśl personalistyczna Wojtyły to nie tylko filozofia człowieka; jest ona wielowymiarowa i wielopostaciowa: filozoficzna, pedagogiczna, podkreślająca związki z pedagogiką kultury. Składową jest też personalistyczna koncepcja kultury, na którą jako filozof kultury zwróciłam szczególną uwagę. Z tej pozycji – zasygnalizuję też często intuicyjnie uchwycone pewne źródła, czynniki inspiracji, elementy klimatu kulturowego składające się na determinanty późniejszego dzieła Karola Wojtyły – Jana Pawła II.

Piśmiennictwo narosło wokół myśli *największego z polskich filozofów*¹ jest imponujące. Najobszerniejsza, najbardziej wszechstronna i solidna monografia o antropologii Karola Wojtyły jest autorstwa Henryka Pilusia², w której doliczyłam się 35 książek i 93 artykułów autorów polskich. Ani jeden tytuł nie nawiązuje do polskich korzeni myśli Karola Wojtyły. Autor monografii, choć jest wieloletnim badaczem neotomizmu i personalizmu (także polskiego), nader rzadko odwołuje się do polskich myślicieli. Do poglądów o. Jacka Woronieckiego 8 razy, Romana Ingardena – 3, zaś Karol Górski³, Jan Piwowarczyk, Jan Stepa są wymieniani tylko 1 raz.

¹ Taką opinię usłyszałam od profesora filozofii UMCS po wyborze Karola Wojtyły na papieża, a był to profesor stojący na antypodach światopoglądu chrześcijańskiego; zadeklarowany i „wojujący” materialista i ateista.

² H. Piluś, *Człowiek w filozofii Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 2002, ss. 419.

³ W indeksie nazwisk mylnie podano imię Kazimierz. Autor prac o koncepcji wychowania personalistycznego miał na imię Karol i reprezentował ośrodek poznański.

Na sam proces kształtowania się myśli Karola Wojtyły, ujęty z perspektywy teorii spotkań, zwrócił uwagę Jan Galarowicz⁴ i są to bardzo cenne dla problemu polskich źródeł wskazówki. Galarowicz ukazuje także możliwości badań porównawczych; na zakończenie książki (wcześniej – pracy doktorskiej) zarysowuje nowe obszary badawcze. Ale i tu uderza dysproporcja Galarowicz wymienia kilkadziesiąt propozycji spotkań i studiów porównawczych z myślicielami europejskimi, poczynając od klasycznej filozofii, na Frommie, Freudzie, Sartrze czy Hartmannie kończąc. Natomiast tylko kilka problemów dotyczy filozofii polskiej. Są to: 1) usytuowanie antropologii Wojtyły na tle sporu o człowieka we współczesnej filozofii polskiej, 2) spór o człowieka – Wojtyła a Tischner, 3) dwie realistyczne teorie świadomości – Ingarden a Wojtyła, 4) Wojtyła a Stróżewski (człowiek jest osobą). Są to problemy nadal do zbadania, chociaż sam Galarowicz próbuje wypełnić te *puste pola*, to wciąż są to studia cząstkowe i ciągle nie wystarczające. Formuła, której tak często z dumą używamy (i nadużywamy). *Papież – Polak*, zobowiązuje, by tę polskość również dostrzec w myśli filozoficznej, pedagogicznej, kulturoznawczej. Nikt nie rodzi się w próżni kulturowej ani też od razu w uniwersalistycznym wymiarze. Zdziwienie więc może budzić tak słabe zainteresowanie pierwiastkiem rodzimym w myśli Karola Wojtyły.

W piśmiennictwie przyjmuje się, że są cztery zasadnicze źródła myśli filozoficznej Karola Wojtyły: mistyka św. Jana od Krzyża, tomizm, fenomenologia Maxa Schelera oraz (niektórzy) myśl Kanta. Nie kwestionując znaczenia i wagi tych wielkich myślicieli (niektórzy stanowili przecież *bohaterów* kolejnych rozpraw naukowych w karierze akademickiej Wojtyły), chciałabym podkreślić jednak, że są równie ważne polskie źródła, jak i ludzie czy prace, stanowiący bodziec, podniecie czy inspirację do dalszych badań i formowania się duchowości K. Wojtyły. Tuż po śmierci Papieża – Polaka napotkałam w prasie wypowiedź, bodajże Jerzego Zelnika, który stwierdził, że za kilkadziesiąt lat Polacy nie będą rozumieli myśli Karola Wojtyły. Powód bardzo prosty – zmiana systemu edukacyjnego, odrzucenie przez obecne programy kanonu lektur, na których kształciły się dotychczas pokolenia Polaków, w tym młody Karol Wojtyła. Zdałam sobie wtedy sprawę, że istnieje pilna potrzeba rozpatrzenia tego źródła – formowania osobowości młodego człowieka. System edukacyjny II Rzeczypospolitej odwoływał się przede wszystkim do wielkiego repertuaru romantycznego, Mickiewicza, Słowackiego, a zwłaszcza do Norwida, z jego pojęciem ojczyzny jako zbiorowego obowiązku czy koncepcji i sztuki powiązanej z pracą, pożytkiem. Romantyzm polski – to moim zda-

⁴ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą* (1994 – I wyd.), II – Kęty 2000.

niem – jedno z pierwszych i głównych źródeł, oddziaływający przez poezję⁵, później zaś filozofię.

W dobie romantyzmu polskiego rozkwitała przecież filozofia czynu, twórczości, idea wolności, a także koncepcja miłości. To wtedy też Józef Gołuchowski (1797 – 1858) pisze rozprawkę pt. *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka*, w której ujmuje miłość jako najważniejszą zasadę bytu ludzkiego i kategorię teorii poznania. W swej koncepcji łączy miłość z osobowością i wolnością (są one warunkami koniecznymi jej zaistnienia); jest ona pojmowana również jako czyn własny człowieka. Najwybitniejszy polski myśliciel tej doby o europejskiej sławie⁶, August Cieszkowski (1814 – 1894) czynił go za czynnik odrodzenia Polski i człowieka, ziszczenia się Królestwa Bożego na ziemi. Ta kategoria na stałe zagościła także w kulturze i przed, i po odrodzeniu Polski w 1918 (*czyn zbrojny Legionów, czyn – „rewolucja moralna”* po przewrocie majowym w 1926 roku i prakseologia T. Kotarbińskiego). Centralne kategorie polskiej filozofii romantycznej (zwanej też narodową) takie jak miłość, wolność, twórczość, czyn stanowią repertuar podstawowych pojęć w myśli Karola Wojtyły. Tu nasuwa się jedno z ważkich pytań badawczych: jak ta myśl romantyczna wpłynęła na Jego poglądy. *Człowiek jest niejako skazany na twórczość* – twierdził Karol Wojtyła już jako Jan Paweł II. W tekstach o kulturze wskazywał, że przecież dzieło artysty jest podobne boskiemu; odkrywa czy zbliża się artysta do Tajemnicy. Czyż nie są te słowa bliskie poglądom zapomnianego już dziś, a najbardziej znanego w całej Europie *chrześcijańskiego Horacego z XVII wieku*, Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1595 – 1640)? W traktacie *O poezji doskonałej* odważył się użyć analogii między twórczością Boga i poety, a to dzięki bogactwu języka polskiego i subtelnościom terminologiczno – semantycznym słów *twórca* i *stwórca*. Sarbiewski okazuje się być poprzednikiem romantycznej filozofii, która *twórczość* uczyniła swą główną kategorią. Z jednej strony wykorzystał ją Józef Maria Hoene – Wroński (1776-1853) w koncepcji autokreacjonizmu, z drugiej – Henryk Kamiński (1813 – 1865) tworzy coś na wzór pankreacjonizmu⁷. Jest on autorem sławnej trawestacji kartezjańskiego *cogito ergo sum* – w postaci formuły: *tworzę,*

⁵ W trakcie dyskusji na KUL w roku 2006 ks. prof. Alfred Wierzbicki, Dyrektor Instytutu Jana Pawła II, poinformował – że w KUL są prowadzone badania nad tym związkiem myśli i poezji K. Wojtyły z poezją romantyczną. Są drukowane teksty w czasopiśmie *Ethos* Zob. m.in. *Mickiewicz, nasz współczesny*, „Ethos” 1991, nr 1 – 2, J. Leociak, *Papież, Norwid i Polska*, in: *Ethos* 4/1992, K. Braun, *Norwidowa część w „catości” Jana Pawła II*, in: *Ethos*”23-4/004.

⁶ W czasie studiów w Niemczech wydał *Prolegomena zur Historiosophie* (1838; poprzez kategorie przeszłości „poprawiał” w niej heglizm i zainspirował filozofię *praxis* młodego Marksa), później był założycielem Towarzystwa Filozoficznego w Berlinie i członkiem parlamentu niemieckiego. We Francji zasłynął jako reformator finansów (*Du crédit et de la circulation*, 1839); przetłumaczona również na język rosyjski.

⁷ H. Kamiński, *Twórczość jako byt*, in: *Przegląd Naukowy* 18/1843.

więc jestem. Osobowość czy osoba – te terminy również pojawiają się w dobie romantyzmu, a nawet w XVIII wieku⁸.

W latach 20. XX stulecia zaczęto wydawać antologię tekstów z zakresu myśli filozoficznej np. *100 lat myśli polskiej, Ideaty kultury a prądy społeczne*, pojawiać zaczęło się wiele opracowań na temat polskiej filozofii narodowej, m.in. Maurycego Straszewskiego⁹ z Krakowa. Istniało duże prawdopodobieństwo zetknięcia się z tymi tekstami. Jestem przekonana, że filozofia polska i jej dzieje to jedno z ważkich źródeł kształtowania się sfery mentalności i trwałości pewnych koncepcji, idei. Szczególnie dwa jej okresy stanowią najważniejsze pole do naukowych penetracji i studiów porównawczych, tj. polska myśl doby romantyzmu i dwudziestolecie międzywojenne.

Przyjmijmy za fakt, że formująco wpłynęła na młodego Karola Wojtyłę mistyka św. Jana, że poświęcił się studium i badaniom, napisał pracę doktorską, ale to spotkanie jednakże wynikało – jak podaje J. Galarowicz w książce *Człowiek jest osobą* – z inspiracji mistyka Jana Tyranowskiego. Wyznał to sam Papież w rozmowie z André Frossardem¹⁰. Czterdziestoletni mężczyzna, o średnim wykształceniu, krawiec, podczas spotkań Koła wiedzy religijnej, odkrył przed dwudziestoletnim Karolem Wojtyłą samotnym po śmierci ojca, zagubionym w trudnych czasach okupacyjnych, inny świat. Świat, który niewątpliwie stał mu się bliski mentalnie.

W książce *Dar i Tajemnica*¹¹ Autor wspomina o Mieczysławie Kotlarczyku i jego Teatrze Rapsodycznym, w którym młody Karol Wojtyła debiutował i chciał go współtworzyć. W liście z listopada z 1939 dał też wyraz swojemu zapatrywaniu na sztukę. „Sztuka – pisał Karol Wojtyła – jest spojrzeniem wprzód i wwyż, jest towarzyszką religii i przewodniczką na drodze do Boga”. Według wspomnień Danuty Michałowskiej¹², ówczesnej koleżanki z Teatru, już w listopadzie 1939 roku miała miejsce premiera *Króla Ducha* Słowackiego. Rzadko się pisze o tym, że Teatr Rapsodyczny powstał w Krakowie z inspiracji organizacji katolickiej pod nazwą Unia, założonej przez Jerzego Brauna, działającej na terenie Warszawy, Krakowa, Częstochowy, jak i ich okolic. Należał do niej autor terminu *Młoda Polska*, bardzo popularny w dwudziestoleciu, Artur Górski, autor książek *Ku czemu Polska szła?* (1918) i *Niepokoje naszego czasu* (1938). Wraz z Tadeuszem Kudlińskim Górski tworzył pion zwany Unią Kultury; była też Unia Kobiet, w której działała Z. Kossak – Szczucka. Instytucją powołaną

⁸ Pojęcie i definicję *osoby* prawie podobną jak w XX-wiecznych koncepcjach spotkałam w *Porządku fizyczno – moralnym* Hugo Kołłątaja.

⁹ M. Straszewski, *Polska filozofia narodowa*, Kraków 1921; zbiór obejmuje odczyty z roku 1910; traktuje polską filozofię narodową bardzo szeroko. Wchodzi w jej skład również poezja Wielkiej Emigracji.

¹⁰ A. Frossard, *Nie lekajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1983.

¹¹ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 13 – 14..

¹² Wspomnienia prof. Danuty Michałowskiej w programie TV Kraków z 2006 roku wznowiono dnia 1 kwietnia 2006 roku w programie TVP3.

przez Unię była podziemna Polska Wszechnica Narodowa, w której wykładał m.in. Bolesław J. Gawecki oraz Jerzy Braun. Braun redagował też wspólnie z Jerzym Zagórskim miesięcznik *Kultura Jutra*. Spotkania z ludźmi z kręgu Unii z pewnością wpłynęły na kształtowanie się poglądów na sztukę, teatr, a generalniej – na kulturę. Czy już wówczas nastąpiło spotkanie z Jerzym Braunem, czy dopiero podczas II Soboru Watykańskiego? Braun wyjechał do Rzymu jako świecki ekspert do spraw ekumenizmu, zaś Karol Wojtyła również mocno był zaangażowany w pracę Soboru. Wyłania się więc oto nowe pole badawcze – idee ekumenizmu i zjednoczenia świata chrześcijańskiego były przecież bardzo bliskie Karolowi Wojtyłe – Janowi Pawłowi II.

W trakcie studiów mamy swoich mistrzów, przewodników, książki, które na nas szczególnie oddziałują. Karol Wojtyła wspominał z jakim mozołem przedzierał się przez podręcznik do metafizyki i jak ważne były dlań te studia. Toczą się spory czy był to podręcznik autorstwa Konstantego Michalskiego czy Kazimierza Wajsa. Obydwaj duchowni pełnili wysokie funkcje i stanowili z pewnością autorytety naukowe. Spór jest nierozstrzygnięty, ale można przyjąć inne rozwiązania. Nie jest wykluczone przecież, że Karol Wojtyła znał lektury obydwu autorów. Jeśli niekiedy personalizm Karola Wojtyły określa się mianem perfekcjonistycznego, to nasuwa się tu koncepcja perfekcjonizmu K. Michalskiego; jego zainteresowania historią i kulturą oraz perspektywą doskonalenia się człowieka w trakcie dziejów nie były obce Karolowi Wojtyłe – Janowi Pawłowi II. Z kolei – Wajs akcentował związek bytu i rzeczywistości. Warto przypomnieć również, że w latach 1939 – 1944 Rektorem Wyższego Seminarium Duchowego był ks. prof. Jan Piwowarczyk, zajmujący się etyką społeczną, wyczulony na pojęcie sprawiedliwości. J. Galarowicz podkreślał znaczenie niektórych przewodników duchowych K. Wojtyły w podjęciu studiów nad myślą M. Schelera. Pisał: *W podjęciu przez Wojtyłę decyzji studiowania filozofii Schelera miał ważny udział jego nauczyciel ks. prof. Ignacy Różycki. Propozycję Różyckiego poparł kard. Adam Sapieha, a po jego śmierci (1952) – również bp. Eugeniusz Basiak*¹³. Niektórzy z nauczycieli czy to w szkole średniej, czy też w seminarium i podczas studiów na podziemnym Wydziale Teologicznym UJ bądź w późniejszym już naukowym etapie pozostawili z pewnością jakiś ślad. Niezwykle ważny jest też pewien klimat intelektualny, tradycja kulturowa, atmosfera epoki czy okresu, w którym się kształtujemy; w którym tworzymy. Najbliższą tradycją kulturową, zapleczem intelektualnym było właśnie dwudziestolecie międzywojenne, do którego zapewne często sięgano – poprzez lektury chociażby – w trudnych latach 50. i 60. Chciałabym więc tu przybliżyć dwa obszary refleksji, które stanowiły najbliższą tradycję, a zarazem kontekst odniesień, porównań. Chodzi mi tu z jednej strony o filozofię

¹³ J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, op. cit., s. 59.

absolutną i koncepcję unionizmu Jerzego Brauna, z drugiej zaś – o początki polskiego personalizmu XX wieku¹⁴.

1. W kręgu oddziaływania idei unionizmu.

Zanim przejdę do rekonstrukcji poglądów zwanych unionizmem, z którym ściśle wiąże się idea ekumenizmu, nakreślę parę słów o samym Jerzym Braunie, postaci skazanej na zapomnienie, choć ostatnio odżywa w opracowaniach naukowych, oraz o ogólnych poglądach na kulturę i jej poszczególne dziedziny.

Jerzy Braun (1901-1975) był człowiekiem wielu talentów: literat, filozof, działacz polityczny; wydawca dwutygodnika społeczno – kulturalnego *Zet*, służącego propagowaniu idei mesjanistycznych; krytyk filmowy i scenarzysta. W 1928 roku założył w Krakowie Polską Wytwórnę Filmów Historycznych, współredagował pismo *Kino-Teatr* (1930). W kampanii wrześniowej brał udział w obronie Warszawy; podczas okupacji i walczył w konspiracji. Był założycielem i prezesem katolickiej organizacji p.n. Unia, twórcą Instytutu Europy Środkowej i kierownikiem Polskiej Wszechnicy Narodowej. W państwie podziemnym – Delegat Rządu Londyńskiego na Kraj, ostatni przewodniczący Rady Jedności Narodowej (pseud. Rogowski). Aresztowany i uwięziony w latach 1945 – 1946; po wyjściu – redagował *Tygodnik Warszawski*. Zdołał jeszcze obronić w 1948 roku pracę magisterską na KUL – pt. *Filozofia Wrońskiego w świetle analizy porównawczej*. Aresztowany ponownie w 1948 roku spędził w więzieniu kilka lat z dożywocia, zamienionego pierwotnie z kary śmierci; w 1956 roku uwolniony, a w 1958 – zrehabilitowany. Działał w Klubie Inteligencji Katolickiej, w 1965 wyjechał do Rzymu jako nieoficjalny ekspert episkopatu do spraw ekumenizmu na IV sesję II Soboru Watykańskiego. W Rzymie pozostał do końca życia, tam też wyszło jego główne dzieło pt. *Krytyka rozumu twórczego. Zarys estetyki czystej* (1975); pisał ją właściwie od lat 30. publikując fragmenty na łamach *Zet*¹⁵. Ostatnie jego dzieło to *Misterium Krzyża w dialogu ekumenicznym* (1975)¹⁶.

W swej twórczej osobowości łączył myślenie spekulatywne, dyskursywne, wyobraźnię poetycką i zmysł praktyczny (organizatorsko – polityczno – wojskowy): myśl, twórczość i czyn. Głównym przedmiotem zainteresowania Brauna jako filozofa i filozofa kultury były trzy dziedziny: sztuka, filozofia i religia. Każdej z nich wyznaczał odpowiednie miejsce i funkcje w swoim systemie. Filozofię i religię traktował odrębnie ale

¹⁴ Zaznaczam *XX wiek*, albowiem w książce ks. prof. Cz. Bartnika, *Idea polskości*, PWE, Radom 2001 w rozdziale V pt. *Magistrale polskiej myśli* na pierwszym miejscu znajduje się *personalizm* jako wyróżnik tych magistral polskiej umysłowości, ciągnącej się od Witelona aż po Wojtyłę.

¹⁵ Szerzej zob. B. Truchlińska, *Braun Jerzy Bronisław (1901 – 1975)* in: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, pod red. J. Szmyda, Kraków 2000 oraz fragmenty w *Antropologii i aksjologii kultury*, Lublin 1998.

¹⁶ *Novum* 1/1977.

jako dziedziny wręcz komplementarne. Religia przynosi człowiekowi jako dar łaski „problemy najwyższe”, m.in. nieśmiertelności osoby, zaś filozofia, stanowiąca dzieło ludzkie, podejmuje i rozwiązuje te problemy, aktualizując w nas podmiot transcendentny; sztuka – ma na celu wypowiedanie tego, co niewypowiedziane w języku dyskursu, tj. istotę Absolutu.

Kultura według Jerzego Brauna to nic innego jak świadome uczestnictwo w tworzeniu dobra i prawdy, pojmował ją bowiem duchowo – jako *kreację organiczną i logiczną* stanowiącą fazy prawdy absolutnej. Naczelną wartością w myśl aksjologii Brauna – była prawda pojmowana nie tylko epistemologicznie, ale i w kategoriach etycznych.

Kultura jest właściwie syntezą dążeń do ideału historycznego ze strony dwóch sił twórczych: logosu i etosu. Zanik etosu i logosu w kulturach narodowych jest – zdaniem Brauna – świadectwem ich upadku lub degeneracji. Stąd też szereg postulatów pod adresem polityki oświatowo – kulturalnej państwa, jak i apeli do inteligencji, wyrażających troskę o formę przejawiania się tych dwu sił, tj. o język, obyczaje i naukę. Natomiast w ślad za Norwidem, dwie fazy ludzkiej aktywności – twórczość i pracę – potraktował jako najważniejsze czynniki kształtowania podstaw bytu narodowego, za które odpowiedzialnymi czynił zarówno inteligencję, jak i szerokie masy społeczne. Misja inteligencji – to zbudowanie uniwersalistycznej kultury integralnej oraz ocalenie cywilizacji zachodniej. Jako filozof racjonalista, absolutysta i uniwersalista, odwołujący się do kreacjonizmu i mesjanizmu Hoene – Wrońskiego, ideę unii odnalazł w słowniku pojęć romantycznych (Hoene – Wroński, Cieszkowski). Romantyzm – to jednakże źródło i kontekst odniesienia, albowiem Braun nie zamykał się w obrębie przeszłości. Cała jego myśl ukierunkowana była jakby w myśl dyrektyw Cieszkowskiego na przyszłość – tworzenie nowego uniwersalistycznego ładu (unii) z jednej strony, z drugiej zaś – swoistej integralnej polskiej kultury narodowej, mającej odegrać ważną dziejową rolę w nowej wykładni przyszłości. Dwie kategorie – historia i kultura są w jego myśleniu nierozzerwalnie splecione; historia – to przede wszystkim sfera duchowa, idei i wartości, a więc tego, co stanowi zarazem istotę kultury. Współczesna mu kultura (tzw. nowoczesna) była poddana krytyce za jej bezideowość, zastój, *negatywną mentalność* czyli napór takich prądów jak nihilizm, agnostycyzm, naturalizm i relatywizm. W polskim wydaniu – za brak krytycyzmu wobec tego, co płynie z Zachodu oraz idące za tym zniewolenie duchowe.

Ta krytyka i diagnoza kryzysu kultury stanowiły *moment* wyjściowy ku Braunowskiemu *myśleniu afirmatywnemu*, które przeciwstawił *mentalności negatywnej*. To myślenie ukierunkowane było na projekt unii absolutnej państw, narodów i wyznań, co wymagało wytyczenia nowych zadań dla filozofii, określenie podmiotu dziejów i kultury. Koncepcja samego unionizmu uzyskała swój ostateczny kształt w czasie okupacji,

gdy Braun założył organizację pod nazwą Unia i opracował dla niej program. Były tam piony organizacyjno – wojskowy, kobiecy, dotyczący kultury. Sam unionizm jest poglądem dążącym do nowego ładu, a więc porządku, przeciwstawionego chaosowi, separatyzmowi, dezintegracji społecznej i jednostkowej. Jest to – jak pisał – zasada jednocząca i system organizacyjny, który ją realizuje. Jednak jedności nie da się osiągnąć przez zewnętrzny przymus, ale przez dobrowolne przyjęcie pewnych zobowiązań moralnych. Projekt unii absolutnej narodów, państw i wyznań stanowić miał *wyższą syntezę*, przewyciężenie antynomii indywidualizmu i uniwersalizmu, egoizmu i altruizmu. Wynikiem byłyby powszechny pokój i rozbrojenie, sprawiedliwość społeczna. Autor swój projekt oparł na założeniu autorytetu absolutnego, powszechnego dla wszystkich dziedzin życia (polityki, gospodarki, religii, stosunków społecznych, pracy intelektualnej), a jest nim Prawda absolutna – cel wszystkich procesów dziejowych, sens życia i zarazem byt najwyższy¹⁷. Posłannictwo Polski Braun wiązał przede wszystkim z zadaniem ocalenia cywilizacji zachodniej pojętej jako chrześcijańska. Idee ocalenia cywilizacji chrześcijańskiej towarzyszą licznym refleksjom Karola Wojtyły – Jana Pawła II; analogiczna jest krytyka niektórych prądów i stanowisk filozoficznych takich jak relatywizm, nihilizm czy materializm. Pewne poczucie posłannictwa, misyjności Polski wśród narodów towarzyszy też myśli Karola Wojtyły.

J. Braun z pojęciem integracji wiązał pojęcie ładu, przede wszystkim moralnego, ludzkość zaś czynił wartością; w okresie powojennym poglądy te zaowocowały koncepcją ekumenizmu, którą prezentował na II Soborze Watykańskim jako reprezentant świeckich katolików. Jak cenne były to idee dla Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II, któremu marzyło się zjednoczenie świata chrześcijańskiego – nie trzeba chyba przypominać. Były to idee sięgające także wspaniałych polskich tradycji, począwszy od unii polsko – litewskiej po Unię Brzeską, gdy łączono różne narody i różne wyznania. Idea ekumenizmu Brauna wyrastała z podstaw teoretycznych unionizmu i uniwersalizmu filozoficznego. Tak więc parę słów charakterystyki tej orientacji filozoficznej autora *Krytyki rozumu twórczego*. Kategorii *ludzkości* nie traktował jako zbioru jednostek, ale był to podmiot autokreacji – ludzkość samostwarzająca się, czyli ogół jaźni twórczych wzajemnie oddziaływujących na siebie – jak twierdził w pracy *Metafizyka pracy i życia. Rzecz o Stanisławie Brzozowskim* (1934). Uzasadnienia dla struktury uniwersalnej znalazł w podstawach metafizycznych, we wspólnocie istnienia; wspólnota doświadczeń egzystencjalnych – to podstawowe „wiązało metafizyczne”. Uniwersalistycznie pojmowany podmiot jest ufundowany na elementach mniejszych całości. Według Brauna stanowi on syntezę osobowości duchowych poszczególnych narodów. Zauważyć tu

¹⁷ Zob. J. Braun, *Hoene – Wroński a Polska współczesna. O nowy ład moralny w świecie cywilizowanym*, Warszawa 1932; L. Brodowski, *Unia czyli wyższa synteza* in: J. Braun, *Unionizm*, Warszawa 1999.

można pewną tendencję do personalizacji kultury (także formułę *kultura to my*), jak i personalizacji struktur społecznych, m.in. narodu. Mamy zawartą również myśl, że wyróżniki takie jak jaźń ideotwórcza, postawa twórcza i podmiotowość historyczna – są czynnikami z jednej strony integracji kultur ludowych, z drugiej zaś strony – czynnikami internalizacji obcych kreacji kulturowych bez szkody dla odrębności narodowych. Taką troskę o to wyrażał również Karol Wojtyła jako Jan Paweł II w programie ewangelizacji kultury i dialogu międzykulturowego. U Brauna również pojawia się pojęcie czynu, jakim jest tworzenie kultur narodowych. Czyn ten oparty jest na wysiłku woli, nieustannej twórczości myśli, zdeteminowany także poziomem moralnym i stanem wiedzy danego narodu. Wyróżnione zostały tu dwie siły twórcze – Ethos i Logos; zdaniem autora ujawniają się one w kulturze poszczególnych narodów, a oznaki zaniku tych sił świadczą o nieuchronnym upadku danej nacji.

Braun określając perspektywy unii wskazywał na niewykorzystaną jeszcze skarbnicę polskiej filozofii narodowej, na jej uniwersalistyczne zasady. Od tych idei proponował budowę w Polsce uniwersalnej kultury chrześcijańskiej pojmowanej jako obrona chrześcijaństwa w ogóle. Postulował więc czynne uczestnictwo narodów i państw w wytwarzaniu nadrzędnych, uniwersalistycznych więzi. Unionizm Brauna jest wyrazem zrozumienia konieczności działań twórczych – czynu dla wszystkich, uświadomienia, że od całości należy los części składowych, czyli poszczególnych narodów. To także specyficzna odmiana filozofii pokoju, albowiem towarzyszyły mu przekonania, iż unia państw, narodów i wyznań oznaczać będzie zarazem pokój, rozbrojenie i sprawiedliwość społeczną. Czy te poglądy nie były również bliskie Karolowi Wojtyłe w jego rozważaniach o kulturze, o sprawiedliwości i pokoju? Zbliży ich też krytyka negatywnych zjawisk takich jak nihilizm, relatywizm, laicyzacja kultury współczesnej. Wspólnym momentem jest powiązanie kultury z procesem doskonalenia się i dążenia ku wartościom absolutnym. W tekście Jana Pawła II *Wiara i kultura* położony został akcent na sferę wewnętrzną, na podmiotowość i kształcenie a nie na świat wytworów. Główną kategorią zaś całej filozofii Wojtyły jest pojęcie osoby. To wiedzie również ku tradycji polskiego personalizmu, tworzonego w dwudziestoleciu międzywojennym.

Personalizm polski w dobie dwudziestolecia.

Pierwsze próby rozwijania myśli personalistycznej w Polsce I połowy XX wieku napotykały trudności przede wszystkim natury terminologiczno – pojęciowej. Terminologia personalistyczna w swym pierwszym etapie jest w toku tworzenia się, narzędzia pojęciowe nie są tu jeszcze ustabilizowane, jasne, precyzyjne, i chyba jeszcze długo nie były, skoro i w latach 60. ks. prof. Józef Pastuszka próbował dokonać definitywnego

ustalenia zakresu terminów *osoby* i *osobowości*¹⁸. Współczesny personalista Adam Rodziński w swych pismach tłumaczył ten zamęt tym, że *bycie osobą* jest faktem *pierwotnym* i *osoba* jako coś pierwotnego jest niedefiniowalna. Na domiar złego Maritainowski podział na *osobę* i *jednostkę* też uczynił wiele zamieszania, a w obronie jednostki wystąpił o. Augustyn Jakubisiak¹⁹. Według niego jednostką byłoby to, co indywidualne, różne w każdym człowieku, zaś *osobą* – to wszystko, co wspólne. Na podkreślenie zasługują też próby uwspółcześnienia tomizmu, o czym świadczą wypowiedzi niektórych autorów tych prób, m.in. J. F. Drewnowskiego (współtwórcy tzw. Koła Krajkowskiego), personalisty Karola Górskiego czy Stefana Swieżawskiego²⁰.

Myśl polska żywo reagowała na budzenie się nowych idei, właściwie, współtworzyła je. Pierwsze wzmianki o Maritainie w Polsce (1924) są autorstwa duchownych m.in. ks. prof. Konstantego Michalskiego; w latach 30. tłumaczono również na język polski pisma Maritaina, cytowano, dyskutowano. Maritain był uczestnikiem Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej w roku 1934 w Poznaniu. Wygłosił wtedy referat na temat historycznego ideału cywilizacji chrześcijańskiej, opublikowany przez Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej KUL pod tytułem *O nową cywilizację chrześcijańską* (1935). Pobytowi w Polsce towarzyszyło też spotkanie z redakcją *Verbum* – pisma o otwartej i dialogowej strukturze. Jerzy Siwecki młody współpracownik Redakcji, świetnie zapowiadający się mediewista²¹, napisał recenzję z książki Maritaina. Natomiast pierwszy ślad obecności E. Mouniera datuje się na rok 1934, a jest to napisany dla *Wiadomości Literackich* artykuł Mouniera pt. *Odnowa katolicyzmu we Francji*; zaś w roku 1936 czasopismo *Prosto z mostu* zamieściło jego *List z Francji*. Zafascynowany tą odnową Jerzy Turowicz w roku 1937 był uczestnikiem Kongresu Mounierowskiego *Ésprit*, odbywającego się pod Paryżem²². Mounier w Polsce był po raz pierwszy w 1946 roku. Z jego nazwiskiem łączyła się zbyt śmiała, jak na ówczesne polskie warunki, koncepcja, zważywszy, że i myśl Maritaina przez niektóre środowiska (w tym narodo-wo – katolickie) była niechętnie traktowana. *Prosto z mostu* z 1936 roku w nr 17 opublikowano teksty, w których Adam Doboszyński pisał o *niedobrym katolicyzmie*, zaś Jan Dobraczyński o *pograniczu herezji*.

¹⁸ J. Pastuszka, *Filozoficzne i empiryczne pojęcie osoby ludzkiej*, in: *Roczniki Filozoficzne* 4/1963. *Osoba* jest tu kategorią filozoficzną, w naukach zaś empirycznych, w psychologii i pedagogice winno się używać terminu *osobowość*.

¹⁹ A. Jakubisiak, *Zagadnienie jednostki w świetle filozofii*, Warszawa 1934.

²⁰ Wypowiedź w ankiecie *Formacja katolicka w dwudziestoleciu, 1957 – 1959*.

²¹ Por. B. Truchlińska, *W kręgu aksjologii Jerzego Siweckiego (1908 – 1939)*, in: *Annales Universitatis Mariae Curie - Skłodowska* vol. XXIX/5/2004, (tom nosi tytuł: *Studia nad polską filozofią pierwszej połowy XX wieku*, red. L. Gawor).

²² J. Turowicz, *Emmanuel Mounier* in: Emmanuel Mounier, *Co to jest personalizizm oraz wybór innych prac*, Kraków 1960, s. XXVI.

Wskazuję te wątki, by uprzytomnić, że droga do personalizmu nie była łatwa. Odzew powojenny natomiast przekraczał oczekiwania, zwłaszcza recepcja Mouniera. Ale też budził ataki, m.in. niewybredny atak na personalizm (jak i na cały katolicyzm) przypuścił Leszek Kołakowski; w *Szkicach o filozofii katolickiej* (1955) istotny sens personalizmu *odkrywał w prawach osoby* skierowanych przeciwko prawom człowieka. Silny wpływ Maritaina i Mouniera na polską filozofię chrześcijańską podkreślał ks. S. Kowalczyk w studium pt. *Personalisme polonais contemporain (Divus Thomas 1985)* oraz w książce *Zarys filozofii człowieka*. Niemniej pragnę zauważyć, że z pojęciem i definicją osoby spotkać się możemy na gruncie polskiej myśli już w *Porządku fizyczno – moralnym* Hugo Kołłątaja, przy ustaleniu praw i obowiązków człowieka, a ks. prof. Czesław Bartnik w książce *Idea polskości* czyni personalizm główną *magistralą* myśli polskiej wiodącą od początków polskiej filozofii aż po współczesność. Można rzec – od Witelona do Wojtyły.

Myśl personalistyczna dwudziestolecia nie miała jednolitego charakteru. Obecnie najczęściej personalizm ujmuje się jako składową neotomizmu. Natomiast, moim zdaniem, w okresie dwudziestolecia możemy znaleźć trzy odmiany personalizmu: tomistyczną, augustyńską (Franciszek Sawicki) oraz tomistyczno – augustyńską (Józef Pastuszka). Te dwie postaci są bardzo ważne dla historii polskiej filozofii, a zwłaszcza dla jej filozofii kultury i aksjologii, nierozzerwalnie powiązanych zrefleksją o człowieku jako podmiocie kultury i wartości. Franciszek Sawicki zajął się sprawą wartości w sytuacji naporu relatywizmu, zaś Józef Pastuszka starał się dowieść konieczności kultury w życiu chrześcijanina. Jak ważna była kultura, sztuka, poezja dla Karola Wojtyły – nie muszę tu przypominać. Natomiast okres Polski odrodzonej po latach niewoli i zaniedbań wymagał wysiłku wzniesienia i życia religijnego, i kulturalnego, na wyższy poziom. O. J. Woroniecki w książce *U podstaw kultury katolickiej* (1935) ukazywał źródła tych zaniedbań i konieczność ich przewyciężenia. Chodziło tu o intelektualizację, przekroczenie poziomu fideizmu, sentymentalizmu, *ludowości*, charakterystycznych dla polskiego katolicyzmu. Tak więc Pastuszka np. musiał dowodzić niesprzeczności chrześcijaństwa, religii i kultury; w wielu pracach o kulturze uzasadniał, iż kultura jest wręcz podstawą *bycia chrześcijaninem*. Terminu *osoba* Pastuszka używał już w roku 1932 w artykule *Stosunek chrześcijaństwa do kultury*²³. W chrześcijaństwie człowiek odnalazł swą osobę, uświadomił sobie siebie samego, znalazł imperatyw pracy nad sobą, doskonalenia się. Tkwi tu więc *implicite* myśl, że człowiek konstituuje się jako osoba dzięki Bogu jako bytowi transcendentnemu, transcendowaniu ducha w rzeczywistość empiryczną. Tomistyczna teza o potencjalności bytu i człowieka jest szansą

²³ J. Pastuszka, *Stosunek chrześcijaństwa do kultury*, in: *Przegląd Katolicki* 10/1932, s. 150.

na doskonalenie się; nie dotyczy to wyłącznie sfery wewnętrznej. Oznacza to także nakaz twórczości kulturalnej. Pastuszka z potencjalnością wiązał wewnętrzną dynamikę człowieka: „człowiek jest istotą potencjalną. On wciąż się nieustannie dostosowuje do życia, jego uzdolnienia przechodzą fazy rozwojowe i wzmacnia się odporność życiowa²⁴. Dwoistość człowieka (cielesno – duchowa), jak i bycie łącznikiem między światem ziemskim i transcendentnym rodzi swoisty dramatyzm kondycji ludzkiej. Nawiązuje to do nurtu tradycji, w której osadzony był ten problem, mianowicie do myśli augustyńskiej. Pastuszka studiował prace św. Augustyna i był nawet autorem studium o duszy według św. Augustyna. Za przedstawiciela augustynizmu uważa go Mieczysław Gogacz²⁵, ale nie można zapominać, że są też wątki tomistyczne. Pastuszka łączy w swej antropologii wątki augustynizmu i tomizmu. Jednakże pod wpływem św. Augustyna pojawia się u Pastuszki koncepcja życia jako walki między człowiekiem cielesnym a duchowym oraz kultury – jako zwycięstwa człowieka duchowego (*Chrześcijaństwo a kultura*, 1937). Teza o doskonaleniu się, o rozwoju wskazuje na konieczność łączenia kultury i chrześcijaństwa; inaczej byłoby to sprzeczne z naturą człowieka, z jego uposażeniem jako bytu stworzonego, a więc względnego i niedoskonałego. Pastuszka jako psycholog i filozof ujmował człowieka w dwu porządkach: 1) natury i bytu, 2) działania. Praca nad sobą stanowi, można rzec, warunek wstępny. Z refleksji Pastuszki wyłania się bowiem przekonanie o jedności procesów subiektywnych i obiektywnych w kulturze, jedności procesów interioryzacji i eksterioryzacji. Praca nad sobą – pisał – *nie zamyka się wyłącznie w granicach ludzkiego ja, lecz promienieje na zewnątrz, w postaci dzieł, wytworzonych przez człowieka, który w ten sposób znajduje ujście dla swej energii²⁶*. Dzieła są obiektywizacją ducha ludzkiego, jego realnym, materialnym upostaciowaniem w kulturze; odnosi się wrażenie, jakby człowiek związał się z materią przepoił ją nowymi pierwiastkami, a przez nią – przemawiał jego duch. Twórczość wzbogacając świat kultury oddziałuje również na swój podmiot. *Każda nowo konstruowana maszyna, każde dzieło filozoficzne, czy poetyckie tworzy nowe wartości przedmiotowe, a jednocześnie bogaci jego twórcę – człowieka²⁷*. Pastuszka nawiązuje tu (lub zbliża się) do ujęcia kultury w kategoriach *homo in rebus*, zakładającej obecność naszego ja, w rzeczach przez nas wytworzonych, a wzajemne oddziaływanie procesów eksterioryzacji i interioryzacji jest jednym z głównych wyróżników jego filozofii kultury, w której zniesiony zostanie podział na kulturę duchową i materialną. Podobne stanowisko reprezentowali historyk Feliks Koneczny oraz filozof i pedagog kultury Bogdan Sucho-

²⁴ J. Pastuszka, *Chrześcijaństwo a kultura* in: *Kultura i cywilizacja*, Lublin 1937, s. 4.

²⁵ M. Gogacz, *Filozofia chrześcijańska w Polsce Odrodzonej (1918 – 1968)*, in: *Studia Philosophiae Christianae* 2/1969.

²⁶ J. Pastuszka, *Chrześcijaństwo a kultura*, op. cit., s. 9.

²⁷ *Ibidem*, s. 5.

dolski. W poglądach Pastuszki zawarta jest afirmacja pracy, zwłaszcza pracy nad doskonaleniem siebie i świata dzieł ludzkich. Afirmacja pracy czy kultury nie zawsze miała miejsce w ujęciach katolickich, toteż Pastuszka wiele trudu włożył, by dowodzić potrzeby kultury dla chrześcijaństwa. Negatywny stosunek do kultury oznaczałby jego zdaniem *skazaniem człowieka na bezczynność, na zastój, na niedorozwój duchowy*. Co więcej: *Pozbawić się życia kulturalnego – to znaczy sprowadzić swe istnienie do wegetacji biologicznej*²⁸. Poprzez dzieła kultury zbliżamy się do ideałów chrześcijaństwa. Przeciętny, mało uduchowiony człowiek, a z takich składa się masa – zauważa z pozycji obrońcy elitaryzmu kulturalnego – zawsze będzie obcy chrześcijaństwu²⁹.

Uzasadnienie i uprawomocnienie działalności kulturalnej stanowi – paradoksalnie – teza o ontologicznej względności ducha ludzkiego (*Kultura i religia*). Podmiotowa twórczość jest więc aktem, który człowieka bogaci i ujawnia ukryte w nim możliwości ludzkie, wzbogaca rzeczywistość o nowe wartości. Mechanizm dynamizmu i aktywności człowieka ujawnia się na trzech poziomach: względem własnej osoby, otaczającego świata i relacji z innymi. Wiąże się to z właściwymi tylko człowiekowi *pędem do doskonalenia się* czyli przewyciężenia swej niewystarczalności i ograniczoności. Celem i zarazem wyróżnikiem człowieka jest przekraczanie przez ducha ludzkiego zastanych granic; świadomość tych granic jest czynnikiem mobilizującym człowieka do nieustannej pracy nad sobą, do doskonalenia się, do dążenia do ich przekraczania. Potrzeby metafizyczne Pastuszka uznawał za najważniejsze. Nasze *ja* będąc podmiotem i źródłem woli, odpowiedzieć może na nie tylko religia, kultura okazuje się nie wystarczająca do pełnej samorealizacji człowieka. Uzyskanie samoświadomości, odnalezienie siebie jako osoby, dokonuje się bowiem na gruncie religii chrześcijańskiej. Ale też bycie podmiotem kultury jest niejako warunkiem wstępnym bycia chrześcijaninem, w tym samym sobą. Świadczą o tym wypowiedzi ze studium *Chrześcijaństwo a kultura o wegetatywności biologicznej i obcości chrześcijaństwu człowieka bez kultury*. Myślę, że Karol Wojtyła – Jan Paweł II poświęcając tak wiele uwagi kulturze i jej negatywnym przejawom (w momencie krytyki i diagnozy schorzeń współczesności) był również o tym przekonany. Stąd też nie jest rzeczą obojętną, w jakie wartości uposażają nas twórcy.

Franciszek Sawicki pojmował osobę – osobowość jako byt sam w sobie; rozumny, o immanentnej celowości (co różni go od rzeczy), ugruntowany w pojęciu godności i autonomii osoby. Ma tu miejsce prymat osoby nad światem rzeczy, opozycja wobec procesów reifikacyjnych. Refleksje Sawickiego wiążą osobę z filozofią wartości. Chcę zaznaczyć, że problematyka aksjologiczna została wprowadzona do refleksji filozoficz-

²⁸ Ibidem, s. 7.

²⁹ J. Pastuszka, *Kultura a religia*, in: *Przegląd Powszechny* 1929, t. 181.

nej z początkiem XX wieku m.in. przez Stanisława Brzozowskiego, potem zaś Floriana Znanieckiego. Na gruncie rozważań filozofii chrześcijańskiej najpełniej wyrażona została właśnie przez Sawickiego. Osoba jest ujmowana jako wartość i to wartość o uniwersalnym charakterze i zasięgu. Wartość osobową i godność posiada bowiem każdy, nawet najprostszy człowiek. Sawicki – w przeciwieństwie do Pastuszki kładł nacisk nie na świat dzieł zewnętrznych, lecz – i tu jest pewien rys augustyńskiej filozofii – na życie wewnętrzne, kulturę ducha. Nie tworzenie, lecz kształcenie było postulatem i bezwzględny wręcz wymogiem³⁰. Pisał bowiem: *Nie chodzi o to ostatecznie, żeby dokonał wielkich rzeczy w świecie zewnętrznym, lecz oto, żeby stał się wartościowym, dobrym, uczciwym, szlachetnym człowiekiem*. Uczony z Pelplina w swych pracach formułował główne zasady i założenia chrześcijańskiej filozofii wartości – w opozycji do destrukcyjnych nietscheańskich przewartościowań i współczesnego mu kryzysu kultury – ze szczególnym wyeksponowaniem wartości duchowych, moralnych i religijnych. Jego osiągnięciem jest ukazanie osoby w relacji z innym. W hierarchii celów i obowiązków społecznych Sawicki podkreśla wymóg poszanowania godności osobistej. Akcent na kształcenie, a nie pomnażanie świata przedmiotów położony też jest w pismach o kulturze Karola Wojtyły. W prawidłowo funkcjonujących społecznościach relacje z innymi oparte są na miłości³¹, sprawiedliwości i poszanowania. Relacje ze społecznością są też postawione w relacyjności wyższego rzędu – w odniesieniu do Boga. To w ostateczności Bóg potwierdza porządek społeczny, godność osoby, wolność i sacrum sumienia wobec wszelkiej władzy.

Wysoka waloryzacja osoby wynika z metafizyczno – teologicznych przesłanek. Przyjęcie tezy o prymacie ducha i Boga jako ducha osobowego, jak i uposażenie człowieka w duszę nieśmiertelną prowadzi do nadania człowiekowi godności osobowej. Człowiek – osoba *przewyższa świat cały* i ten prymat osoby nad światem rzeczy jest wkładem Sawickiego w walkę z tendencjami reifikacyjnymi, obecnymi już w I połowie XX wieku. Powiązanie osoby z wartościami, a tym samym filozofii człowieka z filozofią wartości, stanowiło moim zdaniem *novum* w rodzącej się polskiej myśli personalistycznej. Było to uzupełnienie refleksji metafizycznych o aspekt aksjologiczny. Człowiek – byt osobowy nie tylko urzeczywistnia wartości, ale jest sam wartością. Był to też

³⁰ F. Sawicki, *Katolicyzm jako religia osobowości i jedności*, Warszawa 1938, *Kryzys kultury a religia chrześcijańska*, Poznań 1937. Zob. też B. Truchlińska, *Aksjologiczne aspekty katolickiej filozofii kultury*, 1994, sec. I, vol. XIX, jak i *Antropologia i aksjologia wartości*, Lublin 1998.

³¹ Nb. F. Sawicki był także autorem książki pt. *Filozofia miłości*. Por. *Miłość i odpowiedzialność* Karola Wojtyły.

niechybnie też krok ku interpretacjom personalistycznym II połowy XX wieku, ujmującym człowieka – osobę jako byt o relacyjno – aksjologicznej konstytucji³².

Szczegółne miejsce w historii personalizmu polskiego jako źródło myśli filozoficzno – kulturoznawczej Karola Wojtyły zajmuje personalizm lubelski. Wymaga on głębszych badań, zasygnalizują tylko fakt występowania. Reprezentował go m.in. Antoni Szymański (1881 – 1942); wieloletni rektor KUL w latach 1933 – 1939³³. Praca *Katolicyzm a kultura i cywilizacja* (1937) A. Szymańskiego za fakt pierwotny uważa osobę (ani jednostkę, ani zbiorowość), a więc człowieka pojmowanego jako *osoba rozumna, świadoma, samodzielna i samoodpowiedzialna*. Całą kulturę i cywilizację katolicką Szymański uważał za personalistyczną, co oznacza również podkreślenie roli indywidualności ludzkiej, prawa do fantazji, wyobraźni, swobody działania w granicach dobra powszechnego. Wiązał te cechy z pojęciem godności ludzkiej, imperatywem jej poszanowania, wynikłym z dogmatu o nieśmiertelności duszy. Osoba jest charakteryzowana przez wyeksponowanie rozumu i rozumności jako jej najwyższego znamienia; ma tu miejsce podkreślenie neotycznego wymiaru osoby i osobowości. Cywilizacja katolicka jawi się jako intelektualistyczna, nie mniej autor dostrzega też rolę woli i uczuć, popędów i skłonności. Dzięki nim następuje w kulturze nie tylko rozkwit filozofii, ale i literatury, i sztuki; obok myślenia i kontemplacji występuje czyn i działanie. Instancją kierowniczą i oceniającą moralną wartość rzeczy i czynów jest rozum; *rozum w słusznych granicach*. Analogicznie jak Woroniecki poddawał krytyce kierunki filozoficzne pomniejszające rangę i zdolność poznawczą rozumu. Neotyczny wymiar człowieka jako osoby jest wyróżnikiem myśli Szymańskiego trwałym wkładem w personalizm.

Szymański oparł również koncepcje korporacjonizmu na zasadach personalistycznych. Pisał bowiem: *Korporacjonizm jest przede wszystkim ustrojem społecznym, jest wyrazem personalistycznego poglądu na budowę społeczeństwa. W tym zakresie nie godzi się z gospodarstwem, opartym na filozofii indywidualistycznej lub kolektywnej*³⁴. Uzupełnieniem tych przekonań była również personalistyczna koncepcja własności, której poświęcił książkę ówczesny dr KUL Ludwik Górski (*Personalistyczna koncepcja własności*). Prace lubelskich personalistów przyniosły krytykę dwu modeli relacji społecznych i własności – modelu liberalistyczno – indywidualistycznego oraz kolektywi-

³² Tak *expressis verbis* pojmował człowieka – osobę rozwijający myśl personalizmu profesor Adam Rodziński (KUL). Zob. jego prace: *Osoba i kultura*, Warszawa 1985 oraz *Osoba a moralność*, Lublin 1989. Dużo podobieństw do idei Sawickiego można znaleźć również u Wojtyły.

³³ A. Szymański specjalizował się w zakresie filozofii społecznej, korporacjonizmie oraz planowej organizacji kultury. Por. praca *Zagadnienia społeczne*, Lublin 1938, *Korporacjonizm*, Lublin 1939, *Planowa organizacja kultury* (odb. Z Prądu), Lublin 1938. Interesowało go też zjawisko bolszewizmu – por. studium *Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny* in: *Kultura i cywilizacja* (praca zbiorowa, Lublin 1937). Także studium o katolicyzmie w aspekcie kulturalno – cywilizacyjnym.

³⁴ A. Szymański, *Zagadnienia społeczne*, Lublin 1938, s. 200.

stycznego. Myśl personalistyczną traktować należy jako narzędzie oporu intelektualnego i praktycznego zarazem wobec oporu tych dwóch dominujących i sprzecznych tendencji. Dało się to także zauważyć w przeformułowaniu koncepcji wychowania. Pokłosiem ówczesnych debat pedagogów katolickich była praca zbiorowa pt. *Katolicka myśl wychowawcza* (1937, wydana w Poznaniu) oraz prace Karola Górskiego (1903-1988) z Poznania. Prace Górskiego *Rodzina a kultura współczesna* i *Wychowanie personalistyczne* przyniosły definicję i świadomość różnic między używanymi zamiennie terminami *osoby* i *osobowości*. Do wyróżników osoby należą: samoposiadanie, samostanowienie i samoświadomość. Tak więc *osoba, to coś, co o sobie stanowi, to świadomy siebie podmiot*³⁵; wreszcie *to byt duchowy, obdarzony intelektem i wolnym pożądaniem, wykończony przez świadomość siebie*³⁶. Idąc w ślad za Maritainem, którego przywoływał w *Wychowaniu personalistycznym* aż 22 razy, autor dokonuje rozróżnienia między jednostką a osobą. Człowiek jako egzemplarz *homo sapiens*, w porządku materialnym jest jednostką, zaś osobą jest w porządku duchowym. Pierwszy świat jest światem konieczności, drugi – wolności. Źródłem wolności człowieka jest u obydwu myślicieli umysł, intelekt. Zdolność podporządkowania wszystkich władz człowieka – intelektowi czyli *władzy kierowniczej* Górski określał mianem *osobowości*. Ograniczoność osobowości wypływa z faktu związania osoby ludzkiej z materią. Natomiast z faktu, że człowiek jest także bytem duchowym czyli osobą, wynika konieczność rozwoju, udoskonalenia osobowości. Trudności wynikłe z wykroczenia poza wewnętrzność ku światu dzieł i działaniu zostały rozwiązane w dwojaki sposób w personalizmie powojennym. Pierwszym była integralna koncepcja osoby Wincentego Granata, przeciwstawiająca się spirytualistycznym tendencjom³⁷, zaś drugim – teoria czynu Karola Wojtyły, wiążąca nierozzerwalnie osobę z czynem. Niewątpliwie tworzenie kultury jest działaniem świadomym, swoistym czynem, toteż twórcą kultury jest człowiek – osoba. Jest on w świetle tej koncepcji kimś jednostkowym, osobnym w sensie strukturalnym, a zarazem duchowym w sensie istoty.

Na zakończenie pragnę zauważyć, że bogatą recepcję myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II cechują dwie tendencje: intelektualistyczna (dominacja zainteresowań środowisk intelektualnych, szczególnie filozofów i teologów) oraz zbyt słaba popularyzacja w szerokim kręgu odbiorczym. Jak podkreśla Galarowicz, wyłom stanowi książka *W stronę wolności* o. Kupczaka, który podjął się tego niełatwego zadania. Myśl o szerokim kręgu odbiorczym winna jednakże nam towarzyszyć stale. Szerokie masy społeczeństwa nie były obojętne Papieżowi, toteż i myśl jego winna dotrzeć do tego poten-

³⁵ K. Górski, *Rodzina a kultura współczesna*, Poznań 1935, s. 17.

³⁶ Ibidem, *Wychowanie personalistyczne*, Poznań 1936, s. 7.

³⁷ W. Granat, *Integralna definicja osoby*, in: *Roczniki Filozoficzne* II-III/1949/1950.

cialnego odbiorcy, chociażby za pośrednictwem tekstów skierowanych ku młodzieży (np. *Miłość i odpowiedzialność*). W środowisku naukowym z kolei ujawniają się dwie linie interpretacyjne: jedna prowadzi do interpretacji wyłącznie tomistycznej (a przecież *Wykłady Lubelskie* ujawniają także wpływ św. Augustyna), druga – akcentuje wykładnię fenomenologiczną. Jest to spór o dziedzictwo między ośrodkiem lubelskim, związanym z KUL-em, a środowiskiem krakowskim (PAT). Można by jednakże pokusić się o znalezienie trzeciej drogi. Nie zubożyłoby to tomizmu ani fenomenologii, a wzbogaciło historię filozofii polskiej, jeśli uznałibyśmy personalizm Karola Wojtyły za odrębny, samoistny kierunek filozoficzny. Myśl Karola Wojtyły zaprasza do *dialogu*, a nie aneksji, chociażby to była tylko aneksja intelektualna.

Padają często pytania: *Dlaczego pontyfikat Jana Pawła II był pontyfikatem szczególnym?* Wśród odpowiedzi znaleźć można jedną z możliwych aczkolwiek cząstkowych hipotez wskazujących na: prymat osoby ludzkiej, jej godności, nad światem rzeczy czyli innymi wytworami ludzkimi, a zwłaszcza nad instytucjami i urzędami politycznymi. Jak pisze współczesny filozof – epistemolog: (...) *ten pontyfikat stanowi, z jednej strony, falsyfikację (a przynajmniej dyskfirmację) wszelkich technokratycznych i neopragmatycznych wizji ładu społecznego, z drugiej zaś – konfirmację tych doktryn politycznych, które nie zapominają o dobru wspólnym, ogólnoludzkich wartościach (w szczególności prawdzie i sprawiedliwości) oraz prymacie prawa naturalnego nad prawem stanowionym (w rozmaitych jego historycznych kształtach i różnej historycznej treści). Niewątpliwie był triumfem osoby nad urzędem i instytucją*³⁸.

Tak więc wszystko przemawia za podkreśleniem roli personalistycznej wizji człowieka i kultury, w której mieściły się własne dokonania i recepcja tradycji. Także tej, z której wyrósł wielki filozof i Papież. Unionizm polski i jego zakorzenienie w polskiej historii, idee ekumenizmu i tolerancji oraz personalistyczne składowe filozofii polskiej dwudziestolecia międzywojennego, stanowią kontekst, tło i inspirację antropologii i filozofii kultury Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Uważam, że winny być przedmiotem głębszych analiz porównawczych; są to ważnym komponentem naszej kultury – tak w swym aspekcie diagnozy i krytyki kultury, jak i w wizjach rozwiązań pozytywnych.

PS. Badając poglądy jakiegoś uczonego uwzględniamy najczęściej *pole wyjścia* – źródła, inspiracje. Należałoby też uwzględnić *pola dojścia*, tzn. odpowiedzieć sobie na pytanie: jak myśl Karola Wojtyły wpłynęła na jego uczniów. W wielu opracowaniach wskazuje się ks. prof. Tadeusza Stycznia z KUL – można jeszcze uwzględnić prof. Zofię Zdybicką i prof. Tadeusza Gałkowskiego. Zakres poszukiwań należałoby jednak

³⁸ J. Dębowski, *Człowiek ma swoje prawa, ponieważ ma obowiązki*, in: *Ruch Filozoficzny* 1/2006, s. 7.

zawęzić, albowiem lata lubelskie Karola Wojtyły, o czym nie wszyscy chcą teraz pamiętać, nie należały do najłatwiejszych.

Summary

The author asks a question about the Polish sources and inspirations for K. Wojtyła's personalistic thought.

The Author points to educational sources (Polish romanticism) and meetings K. Wojtyła with concrete persons and their work.

Two important concepts, which were inspiration for Polish pope's thought, were unionism (J. Braun's philosophical version) and Polish personalism, which is included in Józef Pastuszka's, Franciszek Sawicki's, Karol Górski's thought.

Wojciech Słomski

Leona Chwistka teoria wielości rzeczywistości

Leon Chwistek's theory of the plurality of realities

Osoba Leona Chwistka jest bez wątpienia postacią szczególną, która miała zdecydowany wpływ na rozwój myśli filozoficznej i kultury polskiej. Ten wielki filozof, logik, estetyk i artysta wydaje się być prawdziwym człowiekiem renesansu swoich czasów. Pomimo wielu niewątpliwych zasług, przez długi czas imię Chwistka pozostawało mało znane, a jego teorie niedoceniane.

Bez wątpienia był on uczonym dość kontrowersyjnym, którego śmiałe poglądy spotykały się z licznymi krytykami ze strony jemu współczesnych. Dopiero historia pokazała postępowość i wielkość jego myśli, czyniąc znanym nazwisko Leona Chwistka i oddając należny mu hołd.

Ci, którzy go znali wyrażali się o nim, jako o człowieku z nieukrywaną sympatią, zwracając jednocześnie uwagę cechującą go odrobinę dziwności i sprzeczności w wyglądzie i zachowaniu, charakterystycznej dla jego geniuszu. Powyższe stwierdzenie można poprzeć cytatami wypowiedzi tych, którzy mieli szczęście spotkać na swej drodze tak wybitną postać, jaką niewątpliwie był Leon Chwistek. Oto jak pisze o nim Jan Kott: *Urzekająca była owa dziwna mieszanina materii i zainteresowań, ziarna szaleństwa i traktatu filozoficznego, entuzjazmu i ścisłości, dwóch jak gdyby różnych natur: uczonego i artysty. Tego samego wrażenia doznawałem, ilekroć rozmawiałem z Chwistkiem lub czytałem jego prace. Składało się na to rzadko udane połączenie trzech rzeczy, które nigdy dotąd nie występowały razem: styl życia, który wywodził się wprost z atmosfery duchowej Młodej Polski, styl myślenia, który przyswoił sobie argumentację, typ dowodów, język i ścisłość filozofii neopozytywistycznej, i wreszcie doświadczenie, umiłowanie i pasje malarza, który był jednym z najbardziej zuchwałych i konsekwentnych formistów¹.*

¹ J. Kott, *O Leonie Chwistku*, in: *Odrodzenie* 26/1948, in: L. B. Grzeniewski *Leona Chwistka „Pałace Boga”*, Warszawa 1979, s. 6.

Podobna w swym wyrazie jest wypowiedź na temat Chwistka Z. Leśwadorskiego: *Chwistek posiadał osobliwy dar niespodziewanego otwieranie drzwi otwartych. W najprostszych zjawiskach znajdował nagle zdumiewające problemy. Rozmowa z nim była to boska kąpiel intelektualna, bez względu na to, czy miał rację, niezależnie od tego, czy mówił na serio, czy żartem. Dla uzupełnienia charakterystyki dodajmy jeszcze parę rysów zewnętrznych: ciężki chód tresowanego niedźwiedzia, osobliwa intonacja głosu i gestykulacja, miny kacyka murzyńskiego z centralnej Afryki, oczy wyskakujące z orbit w chwili podniecenia. Przy tym zawsze starannie wygolony, wystrzyżony. Spodnie zaprasowane na kant, w rękę laska z kościenną gałką².*

Na podstawie powyższych cytatów możemy bez wątpienia stwierdzić, że Leon Chwistek był postacią fascynującą, obok której nie można było przejść obojętnie. Można było go kochać lub nienawidzić, ale nie można było nie mieć o nim zdania. Równie fascynujące były jego poglądy ukształtowane w miarę upływu lat, wzbogacane pod wpływem nowych doświadczeń. Dzisiaj najbardziej znaną z teorii polskiego filozofa jest *teoria wielości rzeczywistości*, którą postaram się w niniejszej pracy przedstawić.

Na początek jednak chcę zaprezentować postać Leona Chwistka jako człowieka, zdając sobie sprawę, że zrozumieć czyjś sposób myślenia można jedynie poprzez poznanie (choćby częściowe) jego życia. Swoje rozważania na temat *wielości rzeczywistości* zacznę więc od krótkiego przeglądu życiorysu Leona Chwistka.

Leon Chwistek urodził się 13 czerwca 1884 roku w Zakopanem w zamożnej rodzinie z bogatymi tradycjami naukowymi i kulturowymi. Jego ojciec Bronisław Chwistek był znanym lekarzem, a matka Emilia z rodziny Majewskich, jedną z pierwszych uczennic w pracowni Jana Matejki.

Dzieciństwo i młodość Chwistka są nieodłącznie związane z Zakopanem, gdzie jego rodzice mieli willę zwaną *Adasiówką*, która w owym czasie gościła wiele znakomitości świata nauki i sztuki. W tamtym okresie stało się Zakopane swego rodzaju nieformalnym centrum Polski i polskości na terenie zaboru austriackiego. W sferach elit towarzyskich i artystycznych zostało obwołane niekoronowaną letnią stolicą Polski i gromadziło na swym obszarze coraz więcej gości. W okresie kiedy Leon dorastał, a więc w 1900 roku, dom państwa Chwistków był chętnie odwiedzany.

Najbliższymi towarzyszami lat dziecięcych zabaw Leona Chwistka byli Bronisław Malinowski i Stanisław Ignacy Witkiewicz. Chłopcy w młodości spędzali czas na rozrywkach czysto intelektualnych, gdyż ze względu na zbyt wątłe zdrowie wszelkie rozrywki sportowe były im niedostępne.

² Z. Leśwadorski *Wspomnienie i zapiski*, Kraków 1959, s. 81-82, in: L. B. Grzeniewski *Leona Chwistka „Palace Boga”*, Warszawa 1979, s. 6-7.

Już od wczesnych lat dziecięcych przejawiał Chwistek wielkie zdolności zarówno intelektualne, jak i artystyczne. Wyrastał z *piętmem* dziecka wybitnego, której to presji potrafił doskonale sprostać.

Do jedenastego roku życia Leona Chwistka uczyła matka, ale już w 1895 roku kończy się beztrioskie i swawolne dzieciństwo Chwistka. Wskutek pogarszającej się sytuacji finansowej powodującej, że państwa Chwistków nie stać na prywatne nauczanie ich syna, podjęta zostaje decyzja o wysłaniu młodego Leona na dalsze kształcenie do Krakowa. Tak więc Chwistek przeprowadza się do wielkiego miasta, zamieszkuje na stacji w mieszkaniu wujostwa Śmiałowskich i rozpoczyna naukę w renomowanym II gimnazjum im. Jana Sobieskiego.

Gimnazjum im. Sobieskiego, do którego posłano młodego Chwistka uchodziło wówczas za najlepszą szkołę średnią w Krakowie. Chwistek: *Był uczniem dobrym i zrównoważonym, ale szkoła nudziła go, bowiem zakres wiadomości, które już posiadał, był znacznie obszerniejszy od obowiązującego programu i nauka nie przedstawiała dla niego żadnych trudności*³. Przewidziany programem materiał opanowywał Chwistek zazwyczaj przed terminem, a zaoszczędzony w ten sposób czas przeznaczał na samodzielne doksztalcenie. W krótkim czasie nauczył się biegle języka francuskiego i angielskiego. Po zajęciach w szkole zgłębiał arkana matematyki i logiki, studiował filozoficzne dzieła Ruskin'a, Taine'a, i Bergsona. W tamtym okresie odkrył w sobie także zdolności literackie — w roku 1900 napisał heksametrem krótki poemat *Reminiada*, a rok później – dramat, zatytułowany *Goburg*.

Po zdaniu matury Chwistek, który dziedziczy po matce zdolności i zainteresowania malarskie, rozpoczyna studia na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Szybko jednak rezygnuje i od drugiego półrocza 1902/1903 zapisuje się na Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie studiuje matematykę i fizykę. Decyzja ta była spowodowana w dużej mierze koniecznością życiową. Sytuacja materialna rodziców Leona stawała się coraz trudniejsza, musiał więc wybrać sobie fach, który zapewniłby mu w przyszłości godziwe źródło utrzymania. Mając wybitnych profesorów takich jak: Kazimierz Żórawski, Stanisław Zaremba, Władysław Natanson, August Witkowski, Stefan Pawlicki i Maurycy Straszewski bez trudu poddał się Chwistek zgłębianiu studiów matematyczno-fizycznych, ale również filozoficznych, estetycznych i etycznych. Swą pracę doktorską złożył Chwistek za rektoratu ks. Stefana Pawlickiego w roku 1906. Nosila ona tytuł *O aksjomatach* i dotyczyła zagadnień z pogranicza matematyki i logiki. Egzaminy zdał z wynikiem celującym. Był to jego ogromny sukces, gdyż już w cztery lata po maturze został doktorem filozofii.

³ Z. Jeżewska, *Leon Chwistek*, Warszawa 1980, s. 25.

Jednak osobowość Leona Chwistka była kształtowana nie tylko przez studia, ale również dzięki osobom, z którymi się spotykał. Z pewnością wielki wpływ wywarli na niego przyjaciele z młodości – wspomniani Witkiewicz i Malinowski – ale także wielkie osobowości, które w okresie młodopolskim skupione były wokół Zakopanego tworząc w nim swoistą atmosferę nasyconą duchem poezji charakterystycznym dla tego okresu.

W domu Witkiewiczów, po rewolucji rosyjskiej, zetknął się Chwistek między innymi z Feliksem Dzierżyńskim, jednym z czołowych działaczy socjalistycznych, którego poglądy wywarły niemały wpływ na późniejszą działalność Leona Chwistka.

Równie ważne dla młodego filozofa było spotkanie z Tadeuszem Micińskim, którego sposób podejścia do dzieła literackiego znajdzie odbicie w późniejszej twórczości literackiej Chwistka (*Pałace Boga*) i Witkiewicza (*Nienasycenie, Jedyne wyjście*).

Wkrótce po obronie egzaminów Chwistek uzyskuje (przy poparciu wujostwa Śmiałowskich) posadę nauczyciela w tym samym Gimnazjum Sobieskiego, którego wcześniej był uczniem. Tak jak poprzednio, z trudnością i niechęcią adaptuje się do szkolnej rutyny. Jego niekonwencjonalne metody dydaktyczne i nieskrywana pasja w podejściu do nauczanych przedmiotów zjednują mu sympatię podopiecznych i nieskrywaną niechęć konserwatywnej dyrekcji szkoły. Chwistek spełniał się jako nauczyciel pod warunkiem, że: (...) *wykładany przedmiot interesował go, i jeśli uczniowie w jakiś sposób bawili go lub ciekawili. Pedagogika stosowana bez indywidualnego podejścia do uczniów nudziła go i denerwowała. Już przed pierwszą wojną światową potępiał galicyjski program szkolny: uważał go za przestarzały i oderwany od życia. Bo w gruncie rzeczy pedagogiem z zamiłowania był na pewno, jak każdy z resztą filozof*⁴.

W roku 1908 Chwistek przebywa przez jakiś czas na uniwersytecie w Heidelbergu, rok później, przy poparciu profesora fizyki UJ W. Natansona, wyjeżdża na stypendium do Getyngi, aby tam zgłębiać tajniki teorii relatywistycznych H. Minkowskiego i A. Einsteina. Wykłady w Getyndze są prowadzone przez takie sławy naukowe, jak: F. Klein, H. Minkowski, E. Zermelo i C. Runge oraz fizycy: W. Voigt, M. Abraham i P. Herz⁵.

W roku 1909 Chwistek miał okazję wysłuchać tamże wykładu Henryka Poincaré'ego. Poincaré był nominalistą i bardzo ostro występował przeciwko stosowaniu metafizyki w matematyce, przeciw idealnemu bytowi liczb i istnieniu liczb rzeczywistych niewyraźalnych skończoną liczbą słów. Poglądy francuskiego filozofa wywarły ogromny wpływ na późniejszą filozofię Chwistka.

⁴ Z. Jeżewska *Leon Chwistek*, Warszawa 1980, s. 38.

⁵ *Ibidem*, s. 40.

Owoce badań i przemyśleń z Getyngi była opublikowana przezeń rozprawa pt. *Zasada sprzeczności w świetle badań Bertranda Russella*, w której Chwistek, jako zdecydowany racjonalista i rzecznik twardego nominalizmu Poincaré'ego zebrał argumenty, filozoficznie i logicznie zaprzeczające istnieniu matematycznych bytów idealnych. Praca jego była bardzo nowatorska, jednak konserwatywne grono profesorskie Uniwersytetu Jagiellońskiego zignorowało ją i gdyby nie pomoc i poparcie dawnego mentora Chwistka, rektora ks. prof. S. Pawlickiego, dzieło przeszłoby niezauważone. Tymczasem stary nauczyciel potrafił dostrzec w swym byłym uczniu dojrzewający logiczny geniusz – dzięki jego protekcji Chwistek uzyskał dwuletni urlop z funkcji nauczyciela gimnazjalnego i stypendium krakowskiej Akademii Umiejętności, przeznaczone dla dobrze rokujących naukowców-absolwentów UJ.

Z kolei jesienią 1912 roku Chwistek wyjeżdża do Paryża, gdzie wynajmuje skromną kwaterę i zapisuje się na Sorbonę, aby studiować matematykę i fizykę. Zaczyna także uczęszczać wieczorami do artystycznej *Academie de la Grande Chumicre*, gdzie pracownię rysunku prowadzi znany w środowisku paryskim malarz Antoine Bourdelle. W owym czasie znaczną popularność zaczyna zdobywać nowy kierunek w malarstwie, jakim jest kubizm. Kierunek ten budził wśród paryskich elit artystycznych i szerszej opinii publicznej najbardziej skrajne reakcje. Życie artystyczne Paryża było w owym czasie niezwykle ożywione i bogate. W początkach XX wieku dzięki osiągnięciom malarzy francuskich, Paryż staje się stolicą artystów wszystkich narodowości. Wśród najznakomitszych twórców znaleźli się: Pablo Picasso, G. Braque, Constantin Brancoussi, Aleksander Archipenco, Marc Chagall, Juan Griz, Modigliani i Chaime Soutine. Z polskich malarzy przebywali wtedy w Paryżu: Tadeusz Makowski, Gwozdecki, Marcoussis, Kisling i Tytus Czyżewski⁶.

Od roku 1912 staje się kubizm kierunkiem powszechnie uznanym, niemniej toczące się wokół niego ostre i zażarte dyskusje nigdy właściwie nie ustały. Uczęszczając na lekcje rysunku do *Academie de la Grande Chumicre*, Chwistek znalazł się od razu jakby w ich centrum, uczestnicząc na bieżąco i czerpiąc obficie artystyczne inspiracje z życia paryskiej awangardy.

Pobyt w Paryżu jest także czasem bliższego flirtu Chwistka z polityką: pod koniec roku 1913, kiedy napięcia we wzajemnych stosunkach mocarstw europejskich osiągały krytyczne natężenie, zapowiadając rychłą wojnę, zapoznał się on bliżej z dwoma działaczami polskiej lewicy – W. Sieroszewskim, pisarzem i publicystą oraz lekarzem B. Wieniawą-Długoszowskim. Chwistek, uległszy argumentacji tych dwu działaczy, przystępując do kierowanej przez nich organizacji *Strzelec*. Formacja rozwijała się

⁶ Z. Jeżewska, *Leon Chwistek – krótki zarys życia i twórczości*, Warszawa 1982, s. 47.

dynamicznie – jej członkowie i animatorzy pokładali głębokie nadzieje w wybuchu wielkiej wojny między państwami zaborczymi dla sprawy przyszłej niepodległości polskiej. Dzięki swojej działalności w *Strzelcu* spotyka się Chwistek osobiście z J. Piłsudskim.

W Paryżu Chwistek poznaje też kobietę swego życia i przeżywa płomienną, romantyczną miłość. Wybranką jego serca była Olga Steinhaus, młoda, piękna i inteligentna polska arystokratka z dobrej rodziny. Chwistek poznał ją pod czas studiów w Krakowie, w Paryżu natomiast ich znajomość miała okazję odnowić się i znacznie pogłębić.

Tymczasem rozwój wydarzeń politycznych staje na przeszkodzie uczucia – w lipcu 1914 roku wybucha Wielka Wojna, polskie organizacje paramilitarne (w tym *Strzelec*) przechodzą do podziemia. Chwistek wyrusza w drogę powrotną do Krakowa, zaś jego narzeczona szuka schronienia przed wojennym chaosem w Wiedniu.

W Krakowie wstępuje Chwistek do I pułku artylerii Legionów Polskich. W sierpniu 1915 roku, wraz z innymi jednostkami Legionów wyrusza Chwistek na długi, zbrojny marsz w kierunku granicy Królestwa Polskiego. Jednakże nawet w służbie wojskowej nie odrywa się od filozofii i matematyki. W wolnych chwilach zaczyna pisać wśród wojennej zawieruchy swoją słynną rozprawę o wielości rzeczywistości. Opracowuje też własny wzór na kierowanie ogniem artyleryjskim, pozwalający na dokładniejsze nastawienie działa. Wzór ten okazuje się bardzo pożyteczny. Po tym wydarzeniu koledzy okazują mu szacunek i życzliwość ceniąc go za wykształcenie i postawę dobrego żołnierza.

W roku 1915 i 1916 Leon Chwistek otrzymuje kilka razy urlop i wyjeżdża wówczas do Wiednia, gdzie odwiedza Steinhausów. W drugiej połowie 1916 roku ponownie wysłany zostaje na front, ale jego krótkowzroczność w połączeniu z nasilającą się chorobą serca dyskwalifikują go ostatecznie jako żołnierza frontowego. Otrzymuje bezterminowy urlop i osiada ponownie w Krakowie. Jego narzeczona powraca w tym czasie z Wiednia, po czym w grudniu 1916 roku biorą ślub.

Po ślubie Chwistek oddaje się intensywnie malarstwu i rozważaniom filozoficznym. Gwałtowne przeżycia wojenne skłaniają go do rewizji dotychczasowych teorii epistemologicznych i estetycznych.

W roku 1917 powstaje w Krakowie ugrupowanie Formistów, do którego przyłącza się obok Stanisława Ignacego Witkiewicza, Tymona Niesiołowskiego i rzeźbiarza Augusta Zamoyskiego, również Leon Chwistek, który – z racji doświadczeń paryskich i fachowej wiedzy estetycznej – staje się głównym teoretykiem nowego prądu. Uzasadnienie sztuki wyidealizowanej przyszłości jaką miał się stać formizm, Chwistek przed-

stał się po raz pierwszy w czasopiśmie *Maski* w roku 1918 w swoim artykule pt. *Wielość rzeczywistości w sztuce*⁷.

W roku 1921 Chwistek publikuje w Krakowie szerszą rozprawę pod tytułem *Wielość rzeczywistości*. Obejmuje ona oprócz wstępu i rozważań krytycznych, kolejnych pięć rozdziałów o następujących tytułach: *Wieloznaczność pojęć pierwotnych*, *Wielość rzeczywistości*, *Realizm naturalny*, *Wielość rzeczywistości w życiu* oraz *Wielość rzeczywistości w sztuce*.

W pracy tej filozof zaprezentował swą fundamentalną koncepcję filozoficzną, jaką stanowi teoria o istnieniu czterech odrębnych i niesprowadzalnych do siebie warstw rzeczywistości. Wielość rzeczywistości, jako podstawowa kategoria w jego systemie filozoficznym, oznacza, że jedna i ta sama osoba działając, myśląc, chcąc i czując doświadcza wielu rzeczywistości: 1) rzeczywistości naszego otoczenia, zwanej rzeczywistością rzeczy, 2) rzeczywistości wrażeńowej, czyli rzeczywistości psychologów, 3) rzeczywistości opisywanej przez nauki ścisłe (głównie fizykę i chemię) i 4) rzeczywistości wyobraźniowej. W dziele swym Chwistek usiłuje określać pojęcia tych wszystkich rzeczywistości metodą konstrukcyjną, wzorowaną na postępowaniu matematyków i logików przy określaniu pojęć matematycznych i logicznych. Rozprawa owa spotkała się z żywym oporem profesorów filozofii oraz z nieufnością w konserwatywnych kołach artystycznych. Najbardziej gorliwym przeciwnikiem *Wielości rzeczywistości* okazał się być wieloletni przyjaciel autora – Stanisław Ignacy Witkiewicz.

Warto dodać, iż Leon Chwistek był propagatorem formizmu nie tylko jako teoretyk tego kierunku sztuki. Wypowiadał się także jako formista w swojej twórczości malarzkiej. Tymczasem w zimie 1920 roku uformował się w Warszawie klub postępowych artystów zwanych futurystami. Należeli do niego zarówno pisarze, jak i malarze, między innymi: Bruno Jasioński, Tytus Czyżewski, Kazimierz Tomorowicz, Stanisław Młodożeniec, Jan Brzechwa, Anatol Stern i Aleksander Wat. Duchowym przywódcą tej grupy został Bruno Jasioński. Występy i manifestacje programowe futurystów wywołały szereg skandali towarzyskich. Chwistek, zafascynowany zjawiskiem futuryzmu i nakłoniony do współdziałania przez lidera grupy, publikuje krótki tekst *O poezji* w piśmie programowym Jasiońskiego pt. *Nuż w bżuhu*. Wywołało ono szok i święte oburzenie całej ówczesnej polskiej reakcji. Po trzech tygodniach sprzedaży w Warszawie, zarządzono konfiskatę tej jednodniówki. Formistów i futurystów oskarżano powszechnie o lewicowość i rewolucyjność.

Chwistek stał się jedną z głównych ofiar zamieszania – bzdurne zarzuty i pomówienia przysporzyły mu niemało udręk, spowolniły bieg jego kariery akademickiej i nad-

⁷ Z. Jeżewska, *Leon Chwistek – krótki zarys życia i twórczości*, Warszawa 1982, s. 68.

wąbliły jego reputację w środowiskach artystycznych i intelektualnych Krakowa. Towarzystwo ignorowany, pogłębiał Chwistek swe indywidualne poszukiwania nowych dróg w malarstwie. Ich efektem było ogłoszenie nowego prądu (techniki) w sztuce futurystycznej, którą na własny użytek polski twórca nazwał strefizmem. Publicznie ze strefizmem wystąpił Chwistek po raz pierwszy na wystawie w Krakowie w Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych w marcu 1924 roku. Wystąpienie to postanowił poprzedzić odczytem, w którym powtórzył wszystko to, co ogłosił w swojej opublikowanej w roku 1921 *Wielości rzeczywistości w sztuce*, ale dołączył też do tego szeroko potraktowaną polemikę ze swym głównym adwersarzem – S. I. Witkiewiczem.

W roku 1915 i 1916 powstaje ważna praca Chwistka pt. *Sens i rzeczywistość*. W roku 1917 – *Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia* i *Nominalizm Poincar'ego, Paradoxy logiki* oraz *Pojęcie rzeczywistości*. Opublikowana w roku 1918 w czasopiśmie *Maski* rozprawa pod tytułem *Wielość rzeczywistości w sztuce*, będzie jeszcze raz publikowana (po rozszerzeniu i uzupełnieniu) w roku 1928. W roku 1921 *Przegląd Filozoficzny* zamieszcza jego *Antynomie logiki formalnej*; w roku 1922 *Krótką rozprawę z p. R. Ingardenem dr. Uniwersytetu Fryburskiego*, oraz w roku 1923 *Zastosowanie metody konstrukcyjnej do teorii poznania*. W roku 1924 w *Rocznikach Towarzystwa Matematycznego* Chwistek publikuje swoją pracę pt. *The Theory of Constructive Types*. Z takim dorobkiem z dziedziny logiki i filozofii Chwistek postanawia starać się o habilitację na Uniwersytecie Jagiellońskim, a następnie o utworzenie na tym uniwersytecie katedry logiki matematycznej.

Sam Chwistek wielokrotnie w swych zapiskach daje wyraz szczeremu rozgoryczeniu, jakiego doświadczał z powodu trudności, czynionych mu w karierze naukowej⁸. Także ów niefortunny artykuł z krakowskiej jednodniówki futurystów *Nuż w brzuchu* z 1921 roku był postrzegany jako przeszkoda w procesie habilitacyjnym filozofa. Konserwatywne gremium profesorskie zarzucało mu, mając jako dowód tamtą publikację, niefrasobliwość i brak należytej powagi, jaka winna cechować kandydata na szefa katedry uniwersyteckiej.

Chwistek składa aplikację na katedrę Wydziału Matematyczno-Fizycznego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Rada tegoż, dzięki postawie profesury krakowskiej

⁸ [...]Historia mej walki o pozycję naukową w Polsce rozpoczęła się w 1916 roku, kiedy wróciłem z wojny. Chciałem wówczas habilitować się z filozofii. Miałem za sobą prace psychologiczne i *Zasadę sprzeczności*. Nado pierwszy rękopis *Wielości rzeczywistości*. Rękopis ten posłałem poprzednio prof. Natansonowi, który ocenił go nadzwyczaj dodatnio i za moją zgodą przesłał prof. Heinrichowi. Ten ocenił rękopis bardzo ujemnie, stwierdzając, że pierwsza część jest dla niego niezrozumiała, a druga robi wrażenie felietonu. Rozmowa moja z Heinrichem miała przebieg przykry. Śleszyński już poprzednio oświadczył, że prac moich nie rozumie. Zaremba przeczytał pierwszą stronę *Wielości*... i starał się wykazać mi, że to są nonsensy. Heinrich oświadczył mi w owej rozmowie, że skoro ja tylko siebie rozumiem i uznaję, a wszyscy inni nie rozumieją, to z tego wniosek oczywisty, że muszę poprzestać na zadowoleniu z samego siebie. – Z. Jeżewska, op.cit, s. 77.

uprzedzona już wobec kandydatury Chwistka zwraca się z prośbą o wystawienie niezależnej opinii do dwóch światowych sław logiki: Whiteheada i Russella. Russell odpowiadając na życzenie Rady, wysłała list z pozytywną rekomendacją dla autora *Theory Of The Constructive Types*, który przeważa szalę na jego korzyść. Pod koniec 1929 roku prof. Leon Chwistek zostaje wreszcie mianowany szefem lwowskiej katedry.

Od tego momentu zaczyna się w życiu Chwistka okres tak zwany lwowski, który zostaje rychło przerwany wybuchem wojny. W roku 1930 prof. Chwistek przeprowadza się wraz z rodziną na stałe do Lwowa i tam podejmuje obowiązki szefa Wydziału Matematycznego, wykłada, publikuje artykuły krytyczne, maluje i próbuje swych sił jako prozaik.

Wybuch II wojny światowej przerywa jego działalność dydaktyczną, ale nie jest w stanie oderwać całkowicie od dociekań filozoficznych i logicznych. Tymczasem w maju 1940 roku zapada ciężko na zdrowiu. Nie poddaje się jednak słabnącemu ciału i powraca do twórczości naukowej. Wydarzenia na europejskiej scenie wojennej ugruntowują jego prosowieckie sympatie.

W roku 1941 do mieszkania Chwistków wprowadza się jego znajomy, komunista dr. Herzberg. Wciąga on uczonego w pracę społeczną i polityczną na terenie Lwowa. Przerwywa ją jednak nagły wybuch wojny radziecko-niemieckiej. Armia niemiecka zbliża się, we Lwowie rozpoczyna się masowa ewakuacja. Olga Chwistkova nie decyduje się na wyjazd do Związku Radzieckiego, lecz postanawia przenieść się do córki do Borysławia. Chwistek wyjeżdża do Kijowa samochodem. Nie bawi tam jednak zbyt długo, już po kilku tygodniach następna fala ewakuacji rzuca go do Dniepropietrowska. Chwistek otrzymał tam wprawdzie posadę nauczyciela w miejscowej szkole, jednak z powodu złej znajomości języka rosyjskiego został z niej po miesiącu odwołany. Stan jego zdrowia w tamtym czasie znacznie się pogarsza. Ulega on atakowi paraliżu, który jednak po miesiącu ustępuje. Wyjeżdża do jednego z podmiejskich kołchozów, gdzie utrzymuje się z lekcji języka niemieckiego; tam też spędza srogą zimę 1941/1943. W początkach 1943 roku profesor Chwistek zostaje w obliczu zagrożenia północnego Kaukazu ewakuowany raz jeszcze – tym razem do stolicy gruzińskiej Tbilisi. Dzięki łutowi szczęścia zdołał tam otrzymać w Gruzjińskiej Akademii Nauk w Instytucie Matematyki posadę wykładowcy logiki matematycznej. Wkrótce potem w Biuletynie Naukowym nr 10 tejże akademii opublikowana została jego praca pod tytułem *O aksjomacie Zermeli i jego znaczeniu dla współczesnej matematyki*.

Na wiosnę 1944 roku polski uczoney cierpiał na narastające obrzęki nóg, spowodowane zadawnioną niewydolnością nerek. Wiek, ale także surowe życie w warunkach wojennych podkopały zdrowie Chwistka. Choroba zmusiła go do przeniesienia się do Moskwy, gdzie miano podjąć terapię. Cierpiał na bardzo wysokie ciśnienie, poruszał się

z wielkim trudem. Równocześnie został powołany na jednego z przedstawicieli w Krajowej Radzie Narodowej, myślał także o powrocie do Lwowa, do rodziny i pracy na uczelni. Wszystkie te plany zniweczyła jego śmierć w jednym z moskiewskich szpitali, w nocy z 20 na 21 sierpnia.

Leon Chwistek był człowiekiem o wielostronnych zainteresowaniach, począwszy od matematyki a na problemach etycznych i estetycznych skończywszy. Jednakże największą wartość ma jego twórczość filozoficzna i logiczna, która najbardziej odpowiadała umysłowości uczonego.

Jeśli chodzi o działalność filozoficzną, to jego zdaniem ma spełniać podwójną rolę w poznawaniu świata. Z jednej strony ma dać światopogląd, czyli ogólną teorię rzeczywistości, która będzie następnie badana przez nauki szczegółowe. Filozofia daje fundamenty, podstawy do rozważań dla nauk szczegółowych. Pełni więc pierwotną rolę w rozwoju nauki. Jest jakby matrycą, od której zaczyna się wszelkie późniejsze poznanie naukowe. Jak pisze sam Chwistek: *Historia myśli ludzkiej uczy nas, że każda nauka w początkach swych należała do filozofii i dopiero z chwilą kiedy uzyskała zupełnie określone pojęcia, mogła rozpocząć żywot samodzielny*⁹.

Wiąże się to nieodłącznie z drugim zadaniem filozofii, którym jest przekształcanie pojęć pierwotnych (intuicyjnych) pozwalających na swobodne orientowanie się w całości doświadczenia, na pojęcia fundamentalne stanowiące punkt wyjścia badań naukowych. Ta metodologiczna funkcja filozofii nigdy się nie wyczerpuje, gdyż ciągle pojawiają się nowe zespoły pojęć pierwotnych lub zmienia się znaczenie dawnych, co zmusza filozofów do modyfikowania dotychczas wyznawanych poglądów. Dla Chwistka najwięcej do filozofii wnieśli tacy badacze jak: Poincaré, Duhem, Russell i Freud, a nie zawodowi filozofowie zajmujący się poznawaniem świata, duszy, czy Boga.

Można by przypuszczać, że zdaniem Chwistka filozofia powinna być zredukowana do pewnego działu metodologii naukowej, bo jak pisze w *Granicach nauki: (...) filozofia, o ile w ogóle ma być brana poważnie, musi ograniczyć się do krytycznej analizy stosunku teorii naukowych do doświadczenia, nie może natomiast żadną miarą stanowić podstawy tych teorii*¹⁰. To stanowcze przekonanie odnosi się jednakże do tej części filozofii, która dotyczy nauki w poznawaniu rzeczywistości.

Wytworzenie ogólnego poglądu na świat należy również niewątpliwie do zadań filozofii, jednakże jest to jedynie poznanie relatywne prowadzące do powstania systemów indywidualnych. Istnienie tego rodzaju filozofii jest niezaprzeczalne, jednakże jej znaczenie niewielkie, sprowadzające się jedynie praktycznie do zaspakajania potrzeb ludz-

⁹ L. Chwistek, *Teoria wielości rzeczywistości*, in: L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, Warszawa 1961, s. 33.

¹⁰ K. Pasenkiewicz, *Wstęp*, in: L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, Warszawa 1961, s. XXV.

kiego umysłu. W ostatecznym rozrachunku Chwistek nie redukuje zadań filozofii jedynie do analizy języków naukowych, ale dostrzega również jej szersze funkcje. Dopatruje się on jedności w obu filozofiach, która to jedność wynika z tożsamości metod stosowanych przez obie filozofie, wzorowanych na metodzie nauk ścisłych.

Najsłynniejsza teoria L. Chwistka, jaką jest jego teoria wielości rzeczywistości w swej pierwszej postaci została opublikowana w 1917 roku w artykule pt. *Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia w Przeglądzie Filozoficznym*. Na tej podstawie powstała książka pt. *Wielość rzeczywistości*, której pierwsze wydanie ukazało się w Krakowie w 1921 roku¹¹.

Teoria ta przechodziła głęboką ewolucję, w której wyróżnić można trzy okresy. W okresie pierwszym teoria przyjmowała istnienie tylko dwóch rzeczywistości charakteryzowanych odpowiednio przez dwa układy aksjomatów, których zadaniem było ustalenie znaczenia pojęcia *istnienia*. Zdaniem Chwistka pojęcie *istnienia* jest ogólniejsze od pojęcia *rzeczywistości*, gdyż może dotyczyć nie tylko przedmiotów rzeczywistych, ale i przedmiotów abstrakcyjnych, np. przedmiotów matematycznych.

W drugim okresie Chwistek wyróżnia już cztery rodzaje rzeczywistości i odpowiadające im cztery układy aksjomatów. Nadal odróżnia pojęcie istnienia od pojęcia rzeczywistości.

W okresie trzecim, w którym rozwija on teorie zawarte w *Granicach nauki*, Chwistek rezygnuje z prób formalizacyjnych, które uważa za zbyt fragmentaryczne, by dały obiektywne wyniki i skupia się na pominiętej wcześniej rzeczywistości wyobrażeń.

Chwistek postuluje odpowiednie do możliwych rodzajów doświadczenia, cztery rodzaje rzeczywistości: rzeczywistość wrażeń, rzeczywistość wyobrażeń, rzeczywistość rzeczy (rzeczywistość życia potocznego) i rzeczywistość fizykalną (konstruowaną w naukach ścisłych), przypisując tym rzeczywistościom niezależne od siebie istnienie i pełne równouprawnienie teoretyczne.

Filozofowanie i posiadanie określonego światopoglądu jest czymś bardzo charakterystycznym dla natury człowieka i nie zmienia tego fakt istnienia niezgodnych, a nawet wykluczających się systemów filozoficznych. Filozofia jest potrzebą umysłu ludzkiego, a jak powszechnie wiadomo zaspokajanie potrzeb może dawać pożytek, ale także powodować straty. W przypadku zaspokajania potrzeb filozoficznych, z pozytywnym zaspokojeniem będziemy mieli do czynienia wtedy, gdy światopogląd będzie odpowiadał strukturze naszej osobowości, tzn. z jednej strony da odpowiedzi na trapiące nas aktualnie problemy, a z drugiej strony przygotowuje nas na nadejście przyszłych wątpliwości.

¹¹ K. Pasenkiewicz, *Wstęp*, in: L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, Warszawa 1961, s. XXV.

Zdaniem Chwistka warunkom tym odpowiada indywidualny system filozoficzny, system zdroworozsądkowy, który jest osiągalny przez wszystkich ludzi, niezależnie od ich poziomu wykształcenia.

Chwistek proponuje kilka reguł, na których powinny być budowane systemy indywidualne:

1) Budowa systemu w języku potocznym. Chwistek jest ostrym przeciwnikiem języka opartego na niezrozumiałej dla zwykłego człowieka terminologii naukowej.

2) System powinien być konsekwentny - nie może zawierać tez sprzecznych. Zastrzeżenie to da się sprowadzić do reguły sensu. W praktyce jednak okazuje się, że zbudowanie konsekwentnego systemu nie będzie możliwe bez zbudowania pełnego systemu logiki.

3) Muszą istnieć ściśle sformułowane założenia, z których da się wyprowadzić wnioski zgodne ze schematami logiki. Założenia takie muszą spełniać dwa warunki: nie mogą być wcześniej dowiedzione (bo wymagałyby cofnięcia się do wcześniejszych niedowiedzionych założeń, na których się opierają) i niesprzeczne.

4) Należy zdać sobie sprawę, że budując systemy indywidualne nigdy nie dojdziemy do poznania prawd bezwzględnych, bo tego żadna filozofia dać nie może.

5) Zbudowawszy system indywidualny powinno się wypowiadać o twierdzeniach systemu, co pozwoli na konfrontowanie naszego systemu z innymi systemami indywidualnymi.

Reguły 2, 3 i 4 chronią nas przed sprzecznością, a reguła numer 5 przed jednostronnością i dogmatyzmem.

System indywidualny samego Leona Chwistka.

Chwistek jest relatywistą – nie wierzy w istnienie prawdy absolutnej, opisującej jedną tylko, obiektywną rzeczywistość, ani też w czyste doświadczenie pozwalające przeczuwać ową rzeczywistość. Swoją filozofię, według której prawda zależna jest od przyjętego systemu pojęć, nazywa Chwistek racjonalizmem krytycznym.

W nauce i filozofii społecznej zaś stoi na stanowisku realizmu naturalnego zbliżonego do materializmu dialektycznego.

Chwistek swoje rozważania nad teorią wielości rzeczywistości rozpoczyna od wyjaśnienia pojęcia istnienia. Odwołuje się do pojęcia *istnienia* Whiteheada i Russella, którzy twierdzili, że istnieć to to samo, co być przedmiotem: *Wynika stąd, że wszystkie przedmioty rzeczywiste istnieją, a nie wszystko to, co istnieje musi być rzeczywiste. Jak łatwo zobaczyć, że powyższe pojęcie istnienia nie jest jednoznacznie określone*¹², ponieważ posiadamy szereg twierdzeń prawdopodobnych, niemożliwych do udowodnienia

¹² L. Chwistek *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. I, Warszawa 1963, s. 50.

nia, jak na przykład zasada nieskończoności. Jego zdaniem: *Jasne jest, że wieloznaczność pojęcia istnienia pozwala nam oczekiwać wieloznaczności zawartego w nim pojęcia rzeczywistości*¹³. Chwistek uważa, że nominalistycznemu pojęciu istnienia odpowiada rzeczywistość wrażeń, a realistycznemu pojęciu istnienia – rzeczywistość rzeczy.

Chwistek dochodzi do wniosku: (...) *że obok rzeczywistości wrażeń można postawić rzeczywistość wyobrażeń, obok rzeczywistości rzeczy – rzeczywistość fizykalną. Odróżnienie pojęcia istnienia od pojęcia rzeczywistości jest nieuniknione z następującego powodu. Gdybyśmy założyli, że wszystko, co istnieje, jest rzeczywiste, to musielibyśmy uznać za rzeczywiste stosunki matematyczne wraz z elementami doświadczenia, co jednak byłoby tylko kwestią terminologii, albo też musielibyśmy odrzucić rzeczywistość elementów doświadczenia, co sprowadziłoby nas na grunt metafizyki, wykluczony «a priori» z naszych rozważań*¹⁴.

Aby udowodnić swoją teorię o wielości rzeczywistości wybiera on pewną liczbę twierdzeń fundamentalnych i bada związki zachodzące między tymi pojęciami, a pojęciem rzeczywistości.

Tę bazę pojęć pierwotnych stanowią pojęcia:

- 1) x jest rzeczywiste
- 2) x jest bezpośrednio dane
- 3) x jest widzialne.

Poprzez melanz wybranych pojęć fundamentalnych dochodzi on do dwóch twierdzeń zasadniczych (aksjomatów):

- 1) Jeśli x jest dane bezpośrednio, to x jest rzeczywiste
- 2) Jeśli x jest widzialne, to x jest rzeczywiste.

(...) *aksjomat pierwszy ma wartość jedynie teoretyczną obejmując pojęciem rzeczywistości całą masę przedmiotów nieprzystępnych do ujęcia umysłowego, a znanych jedynie każdemu z nas z życia osobistego*¹⁵. Aksjomat ten nie prowadzi do ani jednego sądu prawdziwego, ponieważ obejmuje swym zakresem przedmioty, które nie dadzą się nazwać i nieraz znikają wraz z przerwaniem doświadczenia.

Aksjomat drugi: *W rzeczywistości naturalnej jest on bardzo użyteczny, pozwala bowiem udowodnić rzeczywistość przedmiotów, które można oznaczyć przy pomocy imion własnych, i w ten sposób prowadzi do sądów prawdziwych, takich jak: «słońce jest rzeczywiste», «wieża Eiffla jest rzeczywista» itp., jest jednak łatwo zobaczyć, że nie jest wystarczający*¹⁶. Chwistek podaje przykład, że w normalnych warunkach trudno rozstrzygnąć, czy kula ziemiska jest widzialna, czy nie. Konieczne jest do tego obranie

¹³ Ibidem, s. 51.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 52.

¹⁶ L. Chwistek *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. I, Warszawa 1963, s. 53.

punktu obserwacyjnego poza nią, np. na Księżycu, co jest nieosiągalne dla zwykłego śmiertelnika, a jednak każdy z nas posiada twierdzenie o rzeczywistości kuli ziemskiej, mimo, że nie stwierdza tego na podstawie tego, że wcześniej ją *widział*.

Na tej podstawie występuje konieczność sformułowania aksjomatów zapewniających rzeczywistość przedmiotom niewidzialnym, czy takim, które nie są bezpośrednio dane, jak np. atomy występujące w rzeczywistości fizycznej

Natomiast takie sądy dotyczące rzeczywistości widzialnej jak: *Wieża Eiffla jest widzialna* jest prawdziwe tylko dzięki właściwej interpretacji tego sądu w formie: *Kompleks wrażeń wzrokowych objętych «wieżą Eiffla» może być dany bezpośrednio*¹⁷.

To z kolei prowadzi do dwóch aksjomatów określających pojęcia:

3a) jeśli x jest rzeczywiste, to x jest widzialne lub dane bezpośrednio

3b) pewne przedmioty rzeczywiste nie są dane bezpośrednio

*Aksjomaty 1, 2, 3a tworzą pierwszą grupę, obejmującą rzeczywistość wrażeń i rzeczywistość wyobrażeń, aksjomaty 1, 2, 3b obejmują rzeczywistość naturalną i fizyczną*¹⁸.

Następnie do swoich rozważań wprowadza Chwistek dwa nowe pojęcia fundamentalne:

4) x jest widzialne na jawie

5) x jest widzialne w warunkach normalnych

Kładzie on znak równości pomiędzy twierdzeniami: *x jest widzialne*, a *x jest widzialne na jawie* jako postulat dotyczący wszystkich rzeczywistości prócz rzeczywistości wyobrażeń, dla której owa równoważność jest niemożliwa.

Rzeczywistość naturalną charakteryzuje również postulat równoważności: *x jest widzialne równoważy x jest widzialne w warunkach normalnych*. Natomiast w rzeczywistości fizycznej ograniczenie to jest zbędne ze względu na drugorzędną rolę pojęcia widzialności w tego rodzaju rzeczywistości.

Chwistek wyróżnia następnie cztery grupy aksjomatów odpowiednich dla czterech grup rzeczywistości:

1) rzeczywistość wrażeń: x jest rzeczywiste; x jest bezpośrednio dane; jeśli x jest rzeczywiste, to x jest widzialne lub bezpośrednio dane; x jest widzialne znaczy tyle co x jest widzialne na jawie; x jest widzialne nie musi być równoważne z x jest widzialne w warunkach normalnych;

2) rzeczywistość wyobrażeń: x jest rzeczywiste; x jest bezpośrednio dane; jeśli x jest rzeczywiste, to x jest widzialne lub bezpośrednio dane; zaprzeczenie równoważ-

¹⁷ Ibidem, s. 54.

¹⁸ Ibidem.

ności, jeśli x jest widzialne, to x jest widzialne na jawie; zaprzeczenie równoważności, jeśli x jest widzialne, to x jest widzialne w warunkach normalnych;

3) rzeczywistość rzeczy: x jest rzeczywiste; x jest bezpośrednio dane; pewne przedmioty rzeczywiste nie są dane bezpośrednio; x jest widzialne znaczy tyle co x jest widzialne na jawie; x jest widzialne znaczy tyle co x jest widzialne w warunkach normalnych;

4) rzeczywistość fizykalna: x jest rzeczywiste; x jest bezpośrednio dane; pewne przedmioty rzeczywiste nie są dane bezpośrednio; x jest widzialne znaczy tyle, co x jest widzialne na jawie; nie musi być tak, że jeśli x jest widzialne, to x jest widzialne na jawie.

Dla uściślenia rzeczywistości 3) i 4) (rzeczywistości rzeczy i rzeczywistości fizykalnej) wprowadza Chwistek jeszcze jedno pojęcie fundamentalne: x jest częścią y , na którego podstawie można stwierdzić, że: (...) *część przedmiotu rzeczywistego jest rzeczywista i przedmiot, którego część jest rzeczywista, jest rzeczywisty*¹⁹.

Następnie Chwistek stawia przed sobą pytanie, czy istnienie wielu pojęć rzeczywistości uprawnia go do mówienia o wielu rzeczywistościach. Jest przecież nominalistą i zastanawia się, czy teoretyczne rozważania na bazie pojęć może mieć odzwierciedlenie w rzeczywistości. Dochodzi jednak do wniosku, że: (...) *dogmatyczna wiara w jedną rzeczywistość prowadzi do paradoksów i nie może być przyjęta przez wszystkich ludzi. Nie znaczy to, że rzeczywistość jest czymś względnym i zależnym od fantazji człowieka*²⁰.

Zdaniem Chwistka teoria wielości rzeczywistości pozwala na wyjaśnienie szeregu paradoksów starej filozofii. Obala on twierdzenie o niemożliwości istnienia obiektywnej teorii poznania. Twierdzenie to dowodziło, że skoro teoria poznania jest nauką badającą obiektywne znaczenie wszelkiego poznania, wobec tego obiektywność badana byłaby poprzez kryterium należące zakresowo do poznania lub nie. Jeśli owo kryterium wchodziłoby do dziedziny poznania, to problematycznie wchodziłoby w skład badanego zakresu. Jeśli natomiast kryterium nie byłoby poznaniem, to wówczas aby poznać owo kryterium, musielibyśmy mieć jakieś inne poznanie, co groziłoby błędem regressus ad infinitum. Chwistek stwierdza stanowczo, że: *Siła tego rozumowania załamuje się natychmiast, jeśli zważymy, że akt poznania polegający na ustanowieniu jakiegoś kryterium poznawczego należy do innej rzeczywistości niż ta, do której to kryterium ma się odnosić*²¹.

¹⁹ L. Chwistek *Pisma filozoficzne*, op. cit., s. 56.

²⁰ Ibidem, s. 59.

²¹ Ibidem, s. 60.

Tą samą metodą rozwiązuje Chwistek odwieczny dylemat między psychofizycznym paralelizmem, a oddziaływaniem wzajemnym duszy i ciała. W rzeczywistości elementów wrażeńowych ważną rolę odgrywa paralelizm psychofizyczny porządkujący różnorodne elementy wrażeńowe. W rzeczywistości rzeczy natomiast stany psychiczne człowieka odgrywają rolę drugorzędną, a na plan pierwszy wysuwa się człowiek jako jednostka działająca: *Nie da się zaprzeczyć, że teorii wzajemnego oddziaływania duszy na ciało nie da się utrzymać w żadnej rzeczywistości, niemniej możemy mówić o wzajemnym działaniu na siebie ludzi i rzeczy. Pochodzi to stąd, że mamy bezpośrednie kryteria, które pozwalają nam odróżnić nasze własne działanie od bezczynności i zależności tegoż działania od rzeczy. Opierając się na tych kryteriach, możemy zbudować pojęcie działania, wyznaczając mu w razach wątpliwości dowolne granice. Pojęcie to jest nieodzowne dla orientowania się w rzeczywistości rzeczy, a nie jest ani lepsze, ani gorsze od innych pojęć fundamentalnych, które przyjmujemy bez definicji słownej, musimy więc zgodzić się z tym, że jest zupełnie równouprawnione z pojęciem psychofizycznego paralelizmu*²².

Podobnie rzecz się ma z problemem wolności woli: (...) *psychologia z konieczności musi pracować na terenie rzeczywistości elementów wrażeńowych, rozpatrując jedynie zachodzące pomiędzy nimi stosunki, które nie wykazują żadnej podstawy do posługiwania się pojęciem wolnej woli. Jeśli natomiast uznamy za punkt wyjścia rzeczywistość rzeczy, elementy wrażeńowe przedstawią nam się jako utwory umysłowe otrzymane sztucznie, jako skutek porównywania różnych zdarzeń zachodzących w tej rzeczywistości, a psychologia stanie się nauką posiadającą wartość jedynie pomocniczą, w szczerym stosunkowo zakresie. Głównym naszym celem będzie opisywanie poszczególnych zdarzeń, tak jak przedstawia się bezpośredniej obserwacji, bez względu na to, czy z punktu widzenia psychologii są więcej lub mniej skomplikowane. Stojąc na tym stanowisku, zwrócimy natychmiast uwagę, że posiadamy bezpośrednie kryteria, które pozwalają nam odróżnić te czynności, które wykonać chcemy, od pozostałych (...). W ten sposób uzyskam pojęcie fundamentalne czynności dowolnej, które nie będzie puste, a tym samym uzyskam podstawę do posługiwania się pojęciem wolnej woli*²³.

Chwistek wyróżnia widzenie normalne i widzenie anormalne, zależne od warunków, w których znajdują się rzeczy. Zmiany zachodzą nie tylko w rzeczach, ale także w sposobie ich postrzegania. Chwistek dochodzi do wniosku, że: *1) widzenie normalne jest bezpośrednim poznaniem własności rzeczy, 2) w widzeniu anormalnym mamy do czy-*

²² Ibidem, s. 61.

²³ Ibidem, s. 61.

nienia w zupełności lub częściowo z wrażeniami wzrokowymi, to jest z obrazami rzeczy lub ich części²⁴.

Jeśli chodzi o rzeczywistość elementów wrażeniowych, to jest ona: (...) z punktu widzenia realizmu naturalnego rezultatem widzenia anormalnego i dlatego uważana jest za sztuczny produkt naszego umysłu. Z twierdzeniem tym łatwo można się spotkać u ludzi czynu, nie znających z praktyki rzeczywistości elementów wrażeniowych²⁵.

Następnie Chwistek rozprawia się z pojęciami fizyki, które jego zdaniem nie spełniają żadnej funkcji w życiu praktycznym: *Ponieważ pojęcia fizyki, jako fikcje względnie dowolnie przyjęte, nie mają wartości poznawczej w stosunku do świata rzeczy, można fizykę uważać jedynie za naukę pomocniczą, która służy do uzupełniania teorii rzeczy i rozszerzeniu jej zakresu, nie przyczynia się jednak wiele do zrozumienia zdarzeń zachodzących w świecie rzeczy, których nie da się pomyśleć bez kryteriów bezpośrednich. Kryteria takie wyrabiają się jedynie w drodze przyzwyczajenia. Przykład: Mechanik mający dość niedokładne pojęcie o termodynamice zna się doskonale na funkcjonowaniu motoru benzynowego*²⁶.

Nie tylko pojęcie rzeczy jest niedookreślone. Równie niedookreślone jest pojęcie zdarzenia i przyczyny tegoż, które to pojęcia również należą do pojęć systemu naturalnego i którymi posługujemy się w życiu codziennym bez najmniejszej trudności, mimo tego, że ich znaczenie wyczuwamy jedynie intuicyjnie.

Człowiek zdaniem Chwistka żyje równocześnie w rzeczywistości wrażeń i w rzeczywistości rzeczy: *Proszę sobie wyobrazić chwilę oczekiwania przed załatwieniem jakiejś trudnej sprawy. Wydawałoby się, że wówczas znajdujemy się po uszy w rzeczywistości rzeczy, a jednak, pod wpływem niepokoju, zdarza się nieraz, że nagle rzeczywistość rzeczy znika, a na jej miejsce wysuwa się rzeczywistość elementów wrażeniowych.(...) Trudność zrozumienia równorzędności obu rzeczywistości w życiu pochodzi stąd, że na ogół albo jedna z nich przeważa, a druga przejawia się tylko wyjątkowo, albo przejścia od jednej do drugiej są tak szybkie, że wytwarza się chaos, w którym trudno się zorientować*²⁷.

Chwistek wyróżnia dwa zasadnicze typy ludzkie: ludzi czynu, którzy są predystynowani do rzeczywistości rzeczy i marzycieli przebywających na ogół w rzeczywistości elementów wrażeniowych: *Przyczyną przewagi rzeczywistości rzeczy u ludzi czynu jest nieobecność stanów psychicznych. Człowiek czynu działa, ale nie przeżywa*²⁸. Zdaniem Chwistka stany psychiczne również występują u ludzi czynu, jednakże występują bar-

²⁴ Ibidem, s. 69.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 71.

²⁷ Ibidem, s. 75.

²⁸ Ibidem, s. 76.

dzo rzadko. Marzyciele natomiast tylko w wyjątkowych wypadkach dochodzą do świadomych działań.

W sprawie etyki: *Z punktu widzenia rzeczywistości rzeczy wszyscy ludzie są zasadniczo równi, wynika więc stąd natychmiast, że żadne prawo nie powinno dopuszczać przywilejów jednostek*²⁹. Etyka oparta na realizmie naturalnym jest uważana przez Chwistka za etykę zdrową, zgodną z jego światopoglądem, bliskim materializmowi dialektycznemu. Jednak: *Cała trudność polega na tym, że nie od nas zależy, w której rzeczywistości znajdujemy się w danej chwili. Zasady etyczne, wpojone w nas w rzeczywistości rzeczy i osób, tracą sens w zupełności, z chwilą gdy znajdziemy się niespodzianie w rzeczywistości elementów wrażeniowych. Na odwrót, różne zasady teoretyczne, jakie uzyskamy w rzeczywistości elementów wrażeniowych, rozwieją się jak mgła, kiedy zetkniemy się z rzeczywistością rzeczy i osób. Niedostateczne przestrzeganie tego stanu rzeczy powoduje wielkie zmieszanie pojęć etycznych w niektórych umysłach. Zaradzić temu można jedynie w ten sposób, żeby dla każdej rzeczywistości zbudować zgodny z nią system etyki i korzystać z niego, z chwilą gdy w rzeczywistości tej w danym wypadku się znajdziemy*³⁰. Istnienie dwóch zasad etyki zależnych od dwóch rzeczywistości: rzeczy i wrażeń, nie niesie w sobie żadnego niebezpieczeństwa sprzeczności, gdyż ludzi przebywających w rzeczywistości wrażeń cechuje beczynność praktyczna, a wobec tego nie działają oni ani źle ani dobrze i nie mogą wyrządzić drugiemu krzywdy.

Chwistek przewycięża skrajny egotyzm propagowany przez wielu filozofów i poetów jako właściwy sposób postępowania. Twierdzi on, że: (...) *skrajny egotyzm jest przeniesieniem pojęć i obserwacji zdobytych w rzeczywistości elementów wrażeniowych do rzeczywistości rzeczy i osób, a więc jest rezultatem prostej niekonsekwencji*³¹.

Człowiek przebywający w świecie rzeczy i osób nie może osiągnąć stanu skrajnego egotyzmu, gdyż w rzeczywistości tej stany psychiczne są zdarzeniami drugorzędnymi: *Rzeczywiście, trudno sobie wyobrazić, żeby przeciętny człowiek czynu uznał się za wyższego od innych dlatego, że ma wyjątkowe życie wewnętrzne*³², jak dzieje się w przypadku ludzi egoistycznych. Artyści, filozofowie, czy mistycy, często przebywając sami ze sobą: (...) *wychodzą nieraz poza rzeczywistość rzeczy i osób i zatapiają się w rzeczywistości elementów wrażeniowych, co powoduje zatrącenie zdolności wczuwania się w drugich ludzi i powolny wzrost tendencji do traktowania swego otoczenia jako kalejdoskopu przesuających się obrazków. Stąd już tylko jeden krok do skrajnego egotyzmu*³³. Należy pamiętać, że: (...) *w rzeczywistości elementów wrażeniowych są wpraw-*

²⁹ Ibidem, s. 77.

³⁰ Ibidem, s. 78.

³¹ Ibidem, s. 79.

³² Ibidem, s. 79.

³³ Ibidem.

*dzie tylko nasze przeżycia i wrażenia, ale nie ma podstawy do przeciwstawiania ich życiu wewnętrznemu innych, a tym samym nie ma powodu szukać w tym jakiegokolwiek chluby. Natomiast w rzeczywistości rzeczy i osób przeżycia nasze są równie drugorzędne, jak przeżycia innych ludzi*³⁴.

Zdaniem Chwistka teoria wielości rzeczywistości dla malarstwa i rzeźby ma podwójne znaczenie:

1) *Pociąga konieczność odrzucenia postulatu kopiowania natury, będącego negacją wszelkiej prawdziwej sztuki,*

2) *Daje podstawę do teoretycznego usprawiedliwienia wszystkich zasadniczych typów malarstwa i rzeźby*³⁵.

Aby udowodnić dwa powyższe twierdzenia, Chwistek zaczyna od wyjaśnienia pojęć fundamentalnych używanych w teorii sztuki, jakimi są: treść i forma.

Wyrażenie *treść dzieła sztuki* może być używane w trojakim znaczeniu: a) *można obejmować tym wyrazem ogół stanów psychicznych, jakie dane dzieło sztuki wywołuje,* b) *można oznaczyć nim anegdotę,* c) *można wreszcie używać go dla oznaczania elementów rzeczywistości, które w dziele sztuki dadzą się odszukać*³⁶. Dwa pierwsze znaczenia Chwistek odrzuca i zastanawia się głębiej jedynie nad treścią dzieła sztuki zastosowaną dla oznaczenia elementów rzeczywistości. Okazuje się jednak, że: *Stale występowanie treści (w sensie elementów rzeczywistości) w malarstwie, rzeźbie i poezji sprawiło, że teoria tych sztuk zesłała na bezdroża, na których zatraciła poczucie własnego swego zdania*³⁷. Aby dowieść powyższego stwierdzenia Chwistek odwołuje się do pojęcia formy, które uważa za zdecydowanie prostsze od pojęcia treści. Wyróżnia on trzy kryteria formy: 1) Kompozycję, czyli wzajemne ustosunkowanie się elementów dzieła sztuki, 2) Koloryt, czyli sposób rozmieszczenia barw i 3) Technikę, czyli wymiar i kształt płótna, gatunek farb, sposób ich nakładania itp. Znaczenie teorii wielości rzeczywistości w sztuce: (...) *polega na tym właśnie, że z jej punktu widzenia kryteria formalne sztuki są bez porównania bardziej stałe od kryteriów treści, które przecież zależeć muszą w zupełności od tego, o jaką rzeczywistość chodzi*³⁸.

Muzyka, tanie, architektura i ornamentyka są rodzajami sztuk, gdzie nieobecność elementów rzeczywistości sprzyja skierowaniu się rozważań teoretycznych na dziedzinę formy, podczas gdy w malarstwie, rzeźbie i poezji wysoki stopień zagadnień formalnych, w połączeniu z obecnością na pozór niedwuznacznych elementów rzeczywistości, powoduje ich wysunięcie na plan pierwszy, i stąd rodzi się przesąd, że: (...) *malarstwo*

³⁴ Ibidem, s. 80.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 81.

³⁷ Ibidem, s. 82.

³⁸ Ibidem, s. 83.

*i rzeźba powinny wiernie kopiować naturę, co najwyżej nieco ją idealizując, poezja zaś powinna głosić sądy prawdziwe, zgodne z zasadami etyki (...)*³⁹. Produktem tej ideologii jest skrajny naturalizm epoki młodopolskiej, a: (...) *wielu wielkich artystów, którzy nie umieli wybrnąć z tego teoretycznie, zbląkało się na manowce sztuki symbolicznej i literackiej, nie mogąc dać sobie rady z pustką ziejącą z nałożonego na nich obowiązku kopiowania natury*⁴⁰, natomiast: (...) *artyści o naturach bardziej wybuchowych i bezpośrednich poszli przed siebie, wbrew wszelkiej teorii, lekceważąc naśladowanie rzeczywistości bez jakiegokolwiek teoretycznego uzasadnienia, dlatego tylko, że widzieli w nim zaprzeczenie wszystkiego, co interesowało ich w sztuce*⁴¹.

Chwistek stanowczo staje przeciwko naturalizmowi w malarstwie, odrzucając wszystkie jego założenia. Na podstawie swojej teorii o istnieniu czterech różnych rzeczywistości stwierdza, że naśladowanie którejkolwiek z nich jest bezzasadne, a skoro jednej, obiektywnej nie ma, zasady naturalizmu (czyli wiernego kopiowania rzeczywistości), wydają się być nie na miejscu.

Następnie Chwistek stara się dowieść, że dzieło sztuki może posiadać doskonałą formę, bez względu na to, jaką rzeczywistością operuje. Dzieli on malarstwo i rzeźbę na cztery zasadnicze typy odpowiadające wyróżnionym przez niego czterem rodzajom rzeczywistości. Te typy malarstwa i rzeźby to: 1) prymitywizm, 2) realizm, 3) impresjonizm i 4) nowa sztuka nazwana przez niego futuryzmem. Każdy z tych typów istnieje oddzielnie i zachowuje zdolność ewolucji.

Równocześnie Chwistek określa 3 zasady sprawiające, że jakiś twór jest dziełem sztuki:

- 1) Dzieło sztuki powinno tworzyć zamkniętą w sobie całość
- 2) Elementy kompozycji powinny być rozłożone według określonego prawa
- 3) Forma utworu musi być zaczerpnięta z jednej tylko rzeczywistości⁴².

Prymitywizm wiąże Chwistek z rzeczywistością rzeczy, realizm z rzeczywistością fizykalną, impresjonizm z rzeczywistością wrażeń, a futuryzm z rzeczywistością wyobrażeń.

O prymitywizmie pisze Chwistek, że: *Pozorna niezgodność prymitywizmu z rzeczywistością pochodzi stąd, że na ogół przywykliśmy poruszać się na terenie rzeczywistości fizykalnej lub wraźniowej*⁴³. Kiedy jednak rozważymy prymitywizm z punktu widzenia rzeczywistości rzeczy, zauważymy, że: *Prymityw nie maluje rzeczy tak, jak je widzimy, ale stara się przedstawić je jako takie, korzysta więc z całego swego zasobu wiadomości*

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem, s. 95-97.

⁴³ Ibidem, s. 85.

o własnościach rzeczy. Wiadomości te są niezależne od jego doświadczeń, które w rzeczywistości rzeczy, jak widzieliśmy są bardzo ograniczone, i w tym właśnie tkwi niesłychana potęga twórcza prymitywizmu. Dzięki niejasnościom tkwiącym w pojęciu poszczególnych rzeczy i wzajemnych ich stosunków, artysta posiada do dyspozycji wielką swobodę w zestawieniu kształtów i barw, co pozwala mu na osiągnięcie wysokiego stopnia doskonałości formy. (...) Prymityw nie kopiuje rzeczywistości, gdyż wiedza jego o rzeczach dana mu jest bezpośrednio w chwili tworzenia, tworzy więc «z pamięci», polegając na samym sobie»⁴⁴. Poza tym, zdaniem Chwistka prymityw nie fałszuje rzeczywistości, gdyż lekceważąc perspektywę, czy światłocień, pomija on po prostu sferę zjawisk wzrokowych, których do rzeczywistości nie zalicza.

Inaczej jest z rzeźbiarzem, czy malarzem realistą, który wierzy, że rzeczywistość przedmiotów poznajemy tylko bezpośrednio, przy pomocy wrażeń wzrokowych. Musi się on pod czas tworzenia oprzeć na studiach z natury uzupełnionych wiadomościami z perspektywy, optyki, anatomii, itp. Tym samym: (...) *dowolność w dobieraniu kształtów i barw jest znacznie ograniczona, a tym samym osiągnięcie doskonałej formy na płótnie jest uwarunkowane podobnie jak w fotografii (barwnej), doskonałym doborem modelu*⁴⁵. Zadanie to okazuje się niezmiernie trudne, a jego rozwiązanie prowadzi do tego, że: (...) *większość niezmierna obrazów realistycznych (w przeciwieństwie do prymitywów) razi nas w sposób przykry pod względem formy, zajmując naszą uwagę jedynie treścią, co jest oczywiście zupełną negacją czystej sztuki*⁴⁶. Na gruncie realizmu nie można osiągnąć doskonałej formy, co da się zrobić bez problemu na gruncie prymitywizmu.

Żaden jednak z kierunków nie zżył się tak mocno z odpowiadającą mu rzeczywistością, jak impresjonizm przedstawiający świat rzeczywisty, który: (...) *nie miał nic wspólnego ze światem rzeczy prymitywa, ani też ze światem fizycznym realisty. (...) Świadomie wprowadzając formę (pojętą jako harmonię barwną) jako zasadniczy i jedyny postulat sztuki, wierzyli impresjoniści, że osiągnąć ją można właśnie przez poddanie się zupełne działaniu plamy barwnej*⁴⁷.

Współczesne malarstwo natomiast, czyli futuryzm, dąży do przewyciężenia treści przez rozluźnienie granic przedmiotów, jednakże: *Bezprzykładna nieokreśloność rzeczywistości wyobrażeń odbiła się w sposób wyraźny na współczesnej sztuce, sprawiając, że nie potrafiła ona dotąd wytworzyć jednolitego stylu. Różne gatunki malarstwa i rzeźby, powstałe na gruncie rzeczywistości wyobrażeń, polegają na podkreśleniu pewnych*

⁴⁴ Ibidem, s. 86.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, s. 88.

*zasadniczych jej cech*⁴⁸. Wielość gatunków sztuki operującej rzeczywistością wyobrażeń, można połączyć w jednym punkcie, mianowicie w sposobie tworzenia, tj.: (...) *naprzód życie się z modelem na tyle bliskie, ażeby wyobrażenie modelu stało się jednym z elementów rzeczywistości, w której się znajduje. (...) Dopóki wyobrażenie jest stałe i luźno związane z rzeczywistością artysty, nie może być mowy o istotnej potrzebie tworzenia. Dopiero kiedy siła wyobrażenia stanie się tak wielka, że przyćmi ona wszystkie inne elementy rzeczywistości, możemy mówić o pojawieniu się impulsu twórczego*⁴⁹.

Prymityw, realiści i impresjoniści przezwyciężali treść poprzez banalizowanie jej. Formiści natomiast przezwyciężają treść poprzez ukazanie chwiejności granic przedmiotów występujących w rzeczywistości wyobrażeń

Twórczość naukowa i filozoficzna Leona Chwistka była bardzo zróżnicowana. Zajmował się problemami z zakresu podstaw i filozofii matematyki, problemami metodologii, czy teorią poznania. Interesował się również estetyką jako teoretyk, a jednocześnie jako twórczy artysta. W swoich badaniach nie ograniczał się jednak tylko do czystej teorii, ale skonstruowane przez siebie zasady stosował do problematyki życia społecznego, do polityki, zagadnień kultury i etyki społecznej. Był ostrym przeciwnikiem wszelkiego idealizmu uważając, że jedynym źródłem wszelkiego poznania są doświadczenie i ścisłe rozumowanie. Jego zdaniem metafizyka nie może być poglądem na świat. Przy konstruowaniu teorii naukowych zaś należy stosować się do reguł zdrowego rozsądku.

Z pewnością Chwistek był myślicielem kontrowersyjnym, którego śmiałe poglądy spotykały się z ostrym sprzeciwem środowisk naukowych. Tak też było z jego najśłynniejszą teorią, jaką jest teoria wielości rzeczywistości. Wyróżnienie przez niego czterech rzeczywistości nie było bezzasadne. Twierdził on, że ich przyjęcie odpowiada doświadczeniu, a ograniczenie się do niektórych lub tylko do jednej jest niczym nie uzasadnionym założeniem, i dlatego jest metafizyczne.

Na swojej teorii rzeczywistości, która nie miała być czystą abstrakcją, ale jak wszystkie jego teorie miała mieć zastosowanie w życiu, zbudował Chwistek koncepcję systemów indywidualnych. Istnienie wielu rzeczywistości umożliwia budowanie odrębnych odpowiadających im systemów filozoficznych opartych na indywidualnych doświadczeniach. Każdy może więc zbudować swój system indywidualny odpowiadający jego osobowości. Na tej podstawie wszystkie poprawnie skonstruowane systemy indywidualne są równoprawne i żaden z nich nie może pretendować do wyłączności.

Teorią wielości rzeczywistości jest przesiąknięta cała twórczość filozoficzna Chwistka: etyka, polityka i estetyka, które dzięki łączącej je wspólnej koncepcji zyskują rangę

⁴⁸ Ibidem, s. 90.

⁴⁹ Ibidem, s. 91.

konsekwentnych i w pełni prawomocnych. I taki jest właśnie cały system Chwistak: logiczny i rzeczowy, doskonale oddający charakter i osobowość tej wielkiej postaci.

Summary

Leon Chwistek is beyond a doubt a special figure who influenced decidedly a development of philosophical thought and Polish culture. This great philosopher, logician, aesthetician and artist seems to be the true Renaissance man of his times. The name Chwistek did not earned recognition and was not well-known for a long time despite rendering considerable and unquestionable services. Also his theories were underestimated.

Beyond a doubt he was a quite controversial scholar whose bold views were numerous criticized by his contemporaries. Only history has showed progressiveness and greatness of his thoughts, making the Leon Chwistek's surname well-known and paying due homage to him.

Those who knew him, spoke about him with unconcealed liking, simultaneously focusing their attention on characterizing him a bit of oddity and contradiction in appearance and behaviour, characteristic for his genius. One can support above mentioned statement with the quotations of statements of those who were lucky to meet on their the way so prominent figure as was undoubtedly Leon Chwistek. John Kott writes about him in this way: *That odd mixture of matter and interests, the grain of madness and the philosophical treaty, enthusiasm and exactness was charming, as if two different natures of a scholar and an artist were inside him.*

The same impression I experienced, every time I spoke to Chwistek or read his works. It consisted of seldom successful connection of three things which have never appeared together so far: a lifestyle which derives from the spiritual atmosphere of Young Poland (Polish literary group) directly, a style of thinking, which assimilated reasoning, a type of proofs, language and the exactness of neo-positivistic philosophy, and finally experience, great loves and passions of the painter who was one of the most audacious and consistent Formists.

The scientific and philosophical works of Leon Chwistek was very diverse. He dealt with the problems of the rudiments and the philosophy of mathematics, the problems of methodology or the theory of cognition. He was also interested in both aesthetics as a theoretician, and simultaneously as a creative artist.

However, he did not limit himself only to the pure theory in his research, but he applied principles formulated by himself to the problems of the social life, politics, issues of culture and social ethics. He has violently opposed to every idealism, thinking that experience and scientific reasoning were the only source of every cognition. According

to him metaphysics cannot be the view about the world. While formulating scientific theories it is necessary to comply with the common-sense rules.

Chwistek with certainty was a controversial thinker whose bold views encountered violent opposition from the scientific circles. The same happened with his the most famous theory of plurality of realities. He distinguished four realities and it was not groundless. He claimed that their acceptance is suitable for experience, and a limitation to some of them or only to one of them is not a well-founded assumption, and that is why it is metaphysical.

Chwistek has built the conception of individual systems on his theory of reality which was not supposed to be a pure abstraction, but as all his theories it was supposed to be applied to life. The existence of many realities makes possible building separate, suitable for them, philosophical systems based on individual experiences. So everyone can build his individual system suitable for his personality. All individual systems formulated correctly are possessing equal rights on this basis and none of them can aspire to exclusive rights. The whole philosophical work of Chwistek is permeated by the theory of the plurality of realities i.e. ethics, politics and aesthetics which thanks to uniting them common conception gain a rank of consequent and fully valid. And the whole Chwistek's system is like that i.e. logic and matter-of-fact, and perfectly rendering a character and a personality of that great figure.

Leszek Kopciuch

Katastrofizm S. I. Witkiewicza

The Catastrophism of S. I. Witkiewicz

Witkacy popełnił samobójstwo 18 września 1939 roku. Tak o tym tragicznym zdarzeniu pisał później S. Kisielewski: *Jego samobójstwo [...] było wyrazem najgłębszego pesymizmu, najistotniejszego przejęcia się koncepcją »katastroficzną«.* W pozostawionym liście stwierdził krótko, że w rozpoczęciu tej wojny widzi przewidywany przez siebie od dawna ostatni akt kultury zachodnioeuropejskiej i początek epoki nowej, do której on, człowiek niemłody i zmęczony przystosowywać się nie ma siły ani chęci. Gest tragiczny, zwięzły lecz – wymowny. Oto »klerk«, który nie chciał zdradzić¹. Przedmiot niniejszych rozważań stanowi struktura i główne treści Witkacowskiego katastrofizmu oraz pewne jego wyraźne, rzucające się w oczy mankamenty. Po pierwsze więc, chcemy zrekonstruować zrab jego koncepcji, po drugie – wskazać na kilka jej niedostatków. Źródłową podstawę dla analiz stanowią w szczególności dwa jego dzieła: *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*² oraz fragmenty *Niemytych dusz*³.

Literatura na temat tego katastrofizmu jest już bardzo bogata⁴. Zagadnienie genezy katastroficznych poglądów Witkacego bywa w niej zazwyczaj ujmowane w dwojaki sposób. Jedni autorzy akcentują determinujący wpływ, jaki wywierały społeczne i polityczne wydarzenia epoki i sama biografia pisarza, choć wskazują także na teoretyczne

¹ S. Kisielewski, *Elementy schyłkowe w sztuce współczesnej*, in: *Nowiny Literackie* 20/1947, s. 2.

² S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, in: Tenże, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne. Teatr*, Warszawa 1974.

³ S. I. Witkiewicz, *Niemyte dusze. Studium psychologiczne nad kompleksem niższości (węzłowiskiem upośledzenia) przeprowadzone metodą Freuda ze szczególnym uwzględnieniem problemów polskich*, in: Tenże, *Narkotyki – Niemyte dusze*, Warszawa 1979.

⁴ M. Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wrocław 1995, s. 7-30; L. Gawor, *Katastrofizm w polskie myśli społecznej i filozofii 1918-1939*, Lublin 1999.

inspiracje jego myśli⁵. Inni – doceniając wagę tych czynników – twierdzą, że katastrofizm Witkiewicza jest ugruntowany w całości jego poglądów ontologicznych i aksjologicznych i stanowi ich immanentną konsekwencję: *To odnoszenie [...] do koncepcji współczesnych bądź wcześniejszych, do kontekstu społecznego i kulturowego, skądinąd słuszne i niezbędne, prowadzi często do zagubienia tego, co najbardziej swoiste dla witkacowskiej historiozofii, i co stanowi o żywotnej obecności jego dzieła w współczesnej kulturze*⁶.

Gdy mowa o pozateoretycznych uwarunkowaniach tej koncepcji, to rzecz jasna pojawiają się takie zdarzenia, jak: doświadczenie pierwszej wojny światowej, wielki kryzys ekonomiczny, rewolucja bolszewicka w Rosji, faszyzm w Niemczech. Gdy z kolei mowa o źródłach teoretycznych, sprawę najbardziej klarownie przedstawiał J. Błoński, pisząc, że kogo to już nie wymieniali interpretatorzy Witkacego jako jego inspiracji: Przybyszewskiego, Miriama, Berenta, Gumpłowicza, Kochanowskiego, Winiarskiego, Darwina, Spencera, Frazera, Tarde'a, Nietzschego, Spenglera, Leontjewa⁷. Według G. Jastrzębskiej, szczególnie wyraźne pokrewieństwo łączyło koncepcję Witkacego z poglądami Nietzschego – jej zdaniem, podobnie jak Nietzsche, Witkacy walczył w obronie indywiduum przed umasowieniem⁸. Odpór niektórym z tych interpretacji dawał sam Witkiewicz. Przede wszystkim wtedy, gdy pisał, że zrab jego poglądów katastroficznych ukształtował się już w latach 1912-1913⁹. Bezpośrednio wypierał się też Witkacy – wbrew niektórym interpretacjom¹⁰ – związków ze Spenglerem. Jako zupełnie różne teorie katastroficzne interpretuje koncepcję Witkacego i Spenglera Z. Kuderowicz, według którego pierwsza to przykład katastrofizmu kulturowego, druga prezentuje zaś katastrofizm naturalistyczny¹¹. J. A. Majcherek wskazuje z jednej strony na charakterystyczną dla koncepcji Spenglera cykliczność, a z drugiej na dominujący u Witkacego model jednorazowej linearności. Jest też interpretacja, w której mówi się, że Witkiewicza katastrofizm jest wytworem przesianego przez resentyment obrachunku z polską historią i cierpieniem związanym z utratą niepodległości. Myśmy kiedyś upadli, ale ten upadek stanowił zapowiedź upadku całego zachodniego świata¹².

⁵ D. Knysz-Rudzka, *Teorie zagłady cywilizacji zachodniej (1913-1939)*, in: *Kultura i Społeczeństwo* 4/1964; Cz. Miłosz, *Granice sztuki (St. I. Witkiewicz z perspektywy wojennych przemian)*, in: Tenże, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 63-64.

⁶ K. Rudzińska, R. Rudziński, *S. I. Witkiewicz: historia i groteska*, in: J. Litwin (red), *Problemy filozofii historii*, Ossolineum 1974, s. 169.

⁷ J. Błoński, *Trzy apokalipsy w jednej*, in: *Twórczość* 10/1976, s. 66.

⁸ B. Danek-Wojnowska, *Stanisław Ignacy Witkiewicz a modernizm. Kształtowanie idei katastroficznych*, Ossolineum 1973, s. 249.

⁹ S. I. Witkiewicz, *Niemyte dusze*, op. cit., s. 257.

¹⁰ H. Zaworska, *O nową sztukę. Polskie programy artystyczne lat 1917-1922*, Warszawa 1963, s. 176.

¹¹ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 226.

¹² U. Osypiuk, S. Symotiuik, *Upadek Polski jako „pre-figura” upadku Europy (O genezie katastrofizmu Witkacego)*, in: *Akcent* 1-2/1990.

Drugi rodzaj interpretacji – do którego się tutaj skłaniamy – reprezentowany m.in. przez K. i R. Rudzińskich¹³ oraz B. Danek-Wojnowską, mówi że wyjaśnień dla tego katastrofizmu należałoby raczej szukać w Witkacowskiej ontologii i aksjologii. Zdaniem K. Pomiana, pierwszoplanowe znaczenie dla ujęcia Witkacowskiego światopoglądu mają jego zmagania z problemem jedności i wielości¹⁴.

W kontekście Witkacowskiego katastrofizmu kluczowe znaczenie ma koncepcja przeżyć metafizycznych rodzących się w podmiocie wobec tzw. Tajemnicy Istnienia. Witkacy ujmował jej istotę przytaczając takie oto pytania: *Czemu ja jestem tym właśnie, a nie innym istnieniem? w tym miejscu nieskończonej przestrzeni i w tej chwili nieskończonego czasu? w tej grupie istnień, na tej właśnie planecie? dlaczego w ogóle istnieję? mógłbym nie istnieć wcale; dlaczego w ogóle coś jest? mogłaby przecież być Absolutna Nicość, niewyobrażalna nawet w postaci pustej przestrzeni...*¹⁵. I dalej: *Wyrzekanie się [...] uczuć metafizycznych czyni nas, mimo całego społecznienia, bardziej podobnymi do zwierząt, niż nam się wydaje*¹⁶. Religia, sztuka i filozofia, stanowiąc próbę uporania się z tą tajemnicą i próbę odpowiedzi na zawarte w niej pytania, wyznaczają więc wzorzec właściwego, prawdziwego człowieczeństwa. Te metafizyczne pytania znane są i człowiekowi, i filozofii, od dawna. W filozofii w najbardziej znany sposób ujmował je Pascal: *nie wiem, czym jest świat, wiekuista cisza nieskończonych przestrzeni przeraża mnie*. Na przełomie XIX i XX wieku o takich odwiecznych ludzkich pytaniach, *zagadkach*, pisał W. Dilthey, widząc w nich stałą pożywkę dla światopoglądów. Myśl o takich pytaniach nie jest więc w filozofii czymś nowym. Witkacy wiąże z nią jednakże przekonanie, że zdolność stawiania takich pytań jest tylko zjawiskiem historycznym, czasowo ograniczonym, tylko pewną fazą w ludzkim rozwoju. Ta zdolność zanika bowiem pod wpływem postępującego społecznienia. Ludzki rozwój jest dwutorowy, z jednej strony dokonuje się w nim duchowa historia człowieka, obejmująca dzieje religii, filozofii i sztuki, z drugiej zaś – jest to historia społeczna, w której następuje przyrost społecznej szczęśliwości: coraz więcej ludzi uczestniczy w zaspokojeniu potrzeb i dobrobycie. Gdy jednak popatrzymy na tę tendencję w perspektywie faktycznej ludzkiej historii, niezależnie od kontekstu Witkacowskiego katastrofizmu, rzuca się w oczy, że taka tendencja dotyczy w gruncie rzeczy tylko małej części ludzkości. Witkacy jakby nazbyt pospieszenie zarysował ją od razu jako zjawisko powszechno-

¹³ K. Rudzińska, R. Rudziński, *S. I. Witkiewicz: historia i groteska*, op. cit., s. 173; R. Rudziński, *Aksjologia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, in: *Etyka* 9/1971.

¹⁴ K. Pomian, *Powieść jako wypowiedź filozoficzna (próba strukturalnej analizy „Nienasycenia”)*, in: Tenże, *Człowiek pośród rzeczy. Szkice historycznoliterackie*, Warszawa 1973, s. 25; J. A. Majcherek, *Historiografia Stanisława Ignacego Witkiewicza na tle „nędzy historyzmu”*, in: W. Maciąg (red.), *Beznadziejność i nadzieja. W kręgu myśli St. I. Witkiewicza*, Kraków 1988., s. 68.

¹⁵ S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, op. cit., s. 7.

¹⁶ *Ibidem*, s. 111.

historyczne. Taka trudność nie ma jednakże charakteru istotowego, i w gruncie rzeczy nie o nią nam tutaj idzie. Istotniejsze jest bowiem to, z jakich względów Witkacy widział te dwie tendencje jako nawzajem się wykluczające: powszechne dobro (szczęśliwość) jest nie do pogodzenia z istnieniem zdrowej sztuki religii i filozofii.

Struktura świata wartości wyznacza bowiem zręby Witkiewiczowskiego katastrofizmu. Katastrofa rozgrywa się na terenie relacji, jakie zachodzą między dwoma zasadniczymi poziomami dziejów: rozwojem społecznym oraz rozwojem kultury¹⁷. Generalną tendencję dziejów społecznych tworzy proces postępującego uspołecznienia, zjawisko wzrastającego *upośledzenia indywiduum na rzecz zrzeczenia*¹⁸. W takiej perspektywie, dotychczasowe dzieje ludzkie podzielił Witkacy na dwie wielkie epoki: okres dominacji indywiduum nad zbiorowością oraz okres, w którym indywiduum traci tę władzę na rzecz grupy: [...] *moment władzy jednej jednostki, której władzę stara się ograniczyć bardzo mała stosunkowo grupa jednostek chcących władzę tę dzielić między siebie, i moment, w którym, wszystko jedno w jaki sposób, całe zrzeczenie dąży do tego, aby władzę rozdzielić równomiernie między wszystkich swoich członków...*¹⁹. Granicę rozdzielającą obie epoki widział Witkacy w Rewolucji Francuskiej, symbolizującej *przewalenie się historii w drugą jej część*²⁰. W *Niemytych duszach* tendencję do zaniku roli indywiduum na kosztom rozrostu znaczenia zbiorowości nazwał Witkacy transcendentnym prawem historii: *Natrafiamy tu na jakieś prawo »transcendentalne«, absolutne, które widać musi rządzić wszelkimi możliwymi zjawiskami społecznymi w całym wszechświecie; prawo rozpuszczania się – znaczeniu roztworu – wielkich ludzi w masie ludzkości, która rosnąc przez to w potęgę utrudnia pojawienie się nowych wielkich indywiduów, aż do zupełnego ich zaniku...*²¹. Proces postępującego uspołecznienia znajduje swój bezpośredni wyraz w transformacji modelu władzy. Czyny władców z przeszłości wpływały z ich niczym nieskrępowanej woli. Jak pisze Witkacy: [...] *dla dawnego władcy tłum był tylko miazgą, którą on według woli swej kształtował i sam dokonywał z własnej swej fantazji wielkich czynów przez tłum ten jak przez swoje posłuszne narzędzie...*²². Ta początkowo pełna niezależność władcy była z czasem coraz to bardziej ograniczana przez rosnące w siłę społeczeństwo. W efekcie dawny absolutny władca staje się tylko wykonawcą woli powszechnej. Z tymi zjawiskami powiązane są przemiany modelu społecznej struktury. Pierwszej fazie dziejów odpowiadała model społeczności zhierarchizowanej, z wyraźnym podziałem na jednostki i klasy uprzywile-

¹⁷ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 227.

¹⁸ S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, op. cit., s. 100.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, s. 107.

²¹ S. I. Witkiewicz, *Niemyte dusze. Studium psychologiczne nad kompleksem niższości*, op. cit., s. 249-250.

²² S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, op. cit., s. 108.

jowane oraz *upośledzony* tłum. Drugą epokę (od Rewolucji Francuskiej) charakteryzują przemiany, które – jak prorokuje Witkacy – doprowadzą do ukształtowania się społeczeństwa zniwelowanego i homogenicznego.

Życie społeczne zmierza więc zdaniem Witkacego w kierunku urzeczywistnienia powszechnej szczęśliwości. W takiej perspektywie, społeczne dzieje człowieka są procesem jednokierunkowego i kumulacyjnego postępu. Jego graficznym obrazem jest [...] wznosząca się *nieograniczenie sinusoida, której wgięcia wyrażać będą drobne wahania w kierunku przeciwnym, przy czym wgięcia te będą się stawać coraz mniej wyraźne i sinusoida dążyć będzie do przejścia w linię krzywą, ciągłą, bez wgięć, która znowu zdążać będzie do prostej...*²³. To obraz przypominający klasyczne dla myślenia postępowego konstrukcje pozytywistyczne.

Drugi – właściwie interesujący dla Witkacego – wymiar dziejów stanowi dynamika, jakiej podlega kultura, przez którą Witkacy rozumiał obszar wyznaczony religią, sztuką i filozofią, w których, na różny specyficzny dla nich sposób, człowiek zмага się z metafizycznymi zagadkami świata. W *Pożegnaniu jesieni* Witkacy charakteryzował je następująco: *Religia i sztuka mają to samo źródło w bezpośrednio danej samotności indywidualum we Wszechświecie – z którego powstaje lęk metafizyczny. Sztuka lęk ten pokrywa bezpośrednio, religia jest systemem pojęciowym ujmującym uczucia, które z tego leku płyną*²⁴. Podmiotem tak rozumianej kultury jest autonomiczne, świadome swojej odrębności indywidualum. Zanik indywidualności to także zanik kultury. Witkacy sądzi, że dynamika kultury ma inny kierunek niż dynamika społeczeństwa. Tam dokonywał się nieograniczony postęp, tutaj początkowo dokonuje się bujny rozwój, ale później następuje zastój i destrukcja. Sinusoida kultury najpierw wznosi się w górę, potem osiąga swój zenit, wreszcie spada w dół aż do zupełnego zaniku²⁵. Upadek kultury jest dla Witkacego zjawiskiem koniecznym, stanowiąc nieodzowny element uszczęśliwienia ludzkości: [...] *chodzi mi tylko o to, czy może być zasadniczo inny przebieg procesy wytworzenia idealnego szczęścia na ziemi przy jednoczesnym wysokim kulturalnym poziomie, tj. braku nędzy i nierówności dóbr przy jednoczesnym wysokim kulturalnym poziomie; przychodzę do wniosku, że nie. Jest to, zdaje się, tragedia wszelkich gatunków we wszechświecie*²⁶. Zauważmy, że inne interpretacyjne stanowisko zajmował K. Puzyna, wedle którego dla Witkiewicza konsekwencje rozwoju społecznego nie są konieczne²⁷.

²³ Ibidem, s. 104.

²⁴ S. I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni*, Warszawa 1990, s. 204.

²⁵ S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, op. cit., s. 103-104.

²⁶ S. I. Witkiewicz, *Niemyte dusze. Studium psychologiczne nad kompleksem niższości*, op. cit., s. 254-255.

²⁷ L. Gawor, *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918-1939*, Lublin 1999, s. 125.

Koncepcja Witkacego nie pozostawia furtki dla ocalającego dziejotwórczego działania ludzkiego. Procesy uspołecznienia i zanik uczuć metafizycznych zachodzą nieuchronnie i nieodwracalnie. Człowiek może jedynie przystosować się do nich: [...] *pogodziłem się z tym wszystkim – powiada Witkacy – jako z wielką koniecznością dziejową i sądzę, że tak powinni pogodzić się z tym wszyscy, a wtedy zapanuje raj na ziemi*²⁸. Takie stwierdzenie nie zmienia rzecz jasna faktu, że dla Witkiewicza upadek kultury oznacza zagładę tego wszystkiego co dla niego szczególnie cenne. J.A. Majcherek pisał, że autor *Nowych form [...] w przyptywach obezwładniającej rozpachy proponuje czasem przystosowania się do tych tendencji, które uważa za nieuchronne, ale zawsze towarzyszy temu wyraźne poczucie i przekonanie, że jest to klęska*²⁹.

Zanik kultury wyznacza pesymistyczną oceną przyszłości. Ale ta przyszłość rysuje się Witkacemu ambiwalentnie. Taką dwuznaczność można także znaleźć w ocenach, jakie Witkacy formułował na temat wartości społecznego postępu. Z jednej strony, oceniał go negatywnie, gdyż prowadzi do destrukcji wartości metafizycznych, ale zarazem autor *Nowych form* podkreślał, że jego poglądy nie są wyrazem *społecznego wstecznictwa*³⁰. Społeczeństwo przyszłości będzie według Witkacego poniekąd doskonałe³¹. Zapewni bowiem człowiekowi poczucie pewności i szczęście. Zarazem Witkacy powie, że będzie ludzkość śniła sen bez snów, *nie wiedząc nic o rzeczywistości groźnej i pięknej, którą przeżyła*³². Będzie to ludzkość szczęśliwa. Zarazem jednak, jak pisał S. Szuman – *ludzkość „odczłowieczona”*³³.

Upadek kultury ma za swoje źródło zanik uczuć metafizycznych. Ten zaś dokonuje się pod wpływem postępującego uspołecznienia. W ten sposób znaleźliśmy się w centralnym punkcie katastrofizmu Witkacego. *O ile w początkach naszej historii – powiada Witkacy – pewien stopień uspołecznienia konieczny był do tego, aby uczucia te uświadomione jako takie mogły istnieć i przejawiać się w postaci twórczości artystycznej i filozoficznej, o tyle dalej, zaczynając od pewnego stopnia społecznego rozwoju, muszą one zanikać nie tylko u ogółu ludzkości, ale nawet u tych typów, które dawniej były przedstawicielami twórczego ich ujęcia w formie sztuki, religii i metafizyki*³⁴. Dlaczego ten właśnie moment nazywam w historiozofii Witkacego centralnym? Bo w nim właśnie można dojrzeć istotę podstawowej, rodzącej katastrofę sprzeczności. Gdy Koniec-

²⁸ S. I. Witkiewicz, *Niemyte dusze. Studium psychologiczne nad kompleksem niższości*, op. cit., s. 258.

²⁹ J. A. Majcherek, *Historiozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza na tle „nędzy historyzmu”*, op. cit., s. 77-78.

³⁰ S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, op. cit., s. 100.

³¹ M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Warszawa 1976, s. 199.

³² S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, op. cit., s. 110.

³³ S. Szuman, *Niektóre aspekty i zagadnienia dramatu St. I. Witkiewicza „Szewcy”*, in: T. Kotarbiński, J. E. Płomieński, *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*, Warszawa 1957, s. 32.

³⁴ S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, op. cit., s. 104.

ny powiada, że nie można być cywilizowanym na dwa sposoby, to Witkacy powiedziałby, że nie można jednocześnie realizować piękna i prawdy oraz dobra. Wyjaśnienie tego jest u Witkacego bardzo proste. Piękno i prawda pojawiają się w wytworach powstających z metafizycznego niepokoju. Jeżeli więc ten niepokój zanika, zanika też sztuka religia oraz filozofia. Ta właśnie teza spełnia u Witkacego rolę zasadniczą, ale też jest najbardziej kłopotliwa. W porównaniu z koncepcją Pascala i Diltheya jest ona z gruntu różna, gdyż tamci mówili o niezmiennym źródle tych pytań. Podobnie byłoby też w wypadku porównania z koncepcją Jaspersa, który co prawda mówi także o sytuacjach granicznych jako rodzących pytania egzystencjalne, ponadto w warunkach codzienności społecznej dochodzi jego zdaniem do zaniku takiej egzystencjalnej wrażliwości i rodzących się z niej pytań. Jednakże te sytuacje graniczne ze swej natury nie są elementem codzienności – są to raczej zdarzenia rzadkie, nie dzieją się każdego dnia. Tym bardziej że są powiązane z takimi faktami ludzkiego życia (np. śmierć), które w perspektywie czasowej nie ulegają zmianie. U Jaspersa zatem wrażliwość egzystencjalna zanika niejako w sposób naturalny w strukturze życia społecznego i codzienności, ale niejako równie naturalnie pojawiają się cyklicznie sytuacje graniczne i odrodzone przez nie pytania. Witkacy najprawdopodobniej nie byłby zadowolony z wskazywania takich koneksji, ale wydaje się, że jego pogląd o zaniku religii wskutek postępującego uspołecznienia przypomina Marksowską tezę o naturalnej śmierci religii wskutek sprawiedliwego i szczęśliwego dla wszystkich ułożenia społecznego organizmu. Jeżeli prognoza Marksa jest nieprawdziwa, co potwierdzają także fakty socjologiczne (i np. współczesny odwrót w stronę religii w krajach islamskich), to to samo dotyczy także koncepcji Witkacego. Pogląd, że poprzez wzrost społecznej harmonii oraz życiowy komfort można całkowicie i trwale zmodyfikować człowieka, jego metafizyczne obawy i oczekiwania, jest równie nieprawdziwy, co wręcz zdumiewający. Jeżeli bowiem nawet miałoby być prawdą, że potrzeba religii rodzi się z ludzkiej – jak powiedziałby Marks – *nędzy*, to główna z tych *nędzy*, ludzka skończoność i śmiertelność, trzyma się twardo, i nie poddaje się wpływowi ludzkiej wiedzy i technicznej władzy. I Marks i Witkacy, o tym nie pamiętają. To zdumiewa i frapuje!

Równie zaskakująca jest Witkacego teza o śmierci filozofii. Co prawda, gdyby popatrzyć na popularne w tym okresie tendencje pragmatyczne i pozytywistyczne, taka teza nie jest czymś nowym. Pozytywizm miał ją już w swojej pierwszej, Comte'owskiej wykładni. Z niej zrodziła się wprawdzie nowa – pozytywistyczna – koncepcja filozofii, ale klasyczne rozumienie filozofii uległo już w niej destrukcji. Witkacy jest więc wobec pozytywizmu niejako schizofrenicznie rozdwojony. Z jednej strony, głosi wraz z nim tezę o końcu filozofii, z drugiej – traktuje go jako przejaw filozoficznej schyłkowości. Podobnie jest z pragmatyzmem, którego destrukcja metafizyki ma odpowiednik w Wit-

Witkacowskim przekonaniu o końcu filozofii, a zarazem Witkacy traktuje pragmatyzm i jego koncepcję prawdy jako przejaw kryzysu. Gdyby konsekwentnie przejąć się pozytywistycznym duchem epoki, rysowanym przez Witkacego, konsekwencję z niego wynikające byłyby, jak sądzę, różne od tych, które wyprowadza Witkacy. Pozytywistyczne rozumienie poznania wykluczyło możliwość dokonanego, pełnego i ostatecznego poznania świata. Jak więc miałyby z takiego scjentyzmu wynikać teza o wysychaniu źródeł metafizycznych pytań? Rozwój nauki w gruncie nie zmniejsza nieznanego, raczej ją stale powiększa, mimo że w porównaniu z ludźmi przeszłości wiemy coraz więcej. Choć brzmi to paradoksalnie, wręcz antynomicznie, to faktem jest, że wiemy i mniej i więcej jednocześnie. Teza Witkacego o śmierci filozofii nie wytrzymuje także próby wtedy, gdy spróbujemy ją przetestować biorąc za punkt wyjścia teoretyczne zderzenia, jakie pojawiły się w europejskiej filozofii w tym mniej więcej czasie, gdy powstawały *Nowe formy*, *Niemyte dusze* czy katastroficzne powieści Witkacego. W roku 1900 Husserl napisał *Badania logiczne*, w roku 1916 ukazały się *Idee fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. W roku 1931 Ingarden opublikował *Das literarische Kunstwerk*. W roku 1926 ukazała się *Ethik* N. Hartmanna. To tylko wybrane przykłady. We wszystkich tych pracach wyraźna jest zarówno dążność do poznania prawdziwego i powszechnie dostępnego, zarazem widoczne jest w nich przeświadczenie, że proces poznawania jest nieskończony, jak również że jego metoda i rezultaty – niejako wbrew Witkacowskim anty-peanom pod adresem Bergsonowskiego irracjonalizmu – mogą być intersubiektywne.

Ostatnim wreszcie kłopotem, na jaki tu chcemy zwrócić uwagę, jest niejasny status, jaki Witkacy przypisywał charakterowi destrukcji, której ulega kultura. Co prawda w niektórych interpretacjach, jego katastrofizm nazywa się katastrofizmem kulturowym, wskazując że źródła i mechanizmy rządzące dokonywaniem się katastrofy mają charakter specyficznie kulturowy i nie stanowią żadnej analogii do destrukcji występujących w przyrodzie – zwłaszcza w odróżnieniu od takiej wizji, która zawarta była w koncepcjach Spenglera. Jeżeli jednak uwzględnić Witkiewiczowskie przekonanie, że istnieje coś takiego, jak typologia ludzkich osobowości, która z jednej strony determinuje preferencje aksjologiczne, a z drugiej ma ona swe korzenie we właściwościach ludzkiej cielesności, to ta granica między kulturą i naturą, kultura i przyrodą, przestaje już być tak wyraźna. W niektórych interpretacjach mówi się co prawda, że nie ma tu nie-spójności, gdyż idzie raczej po prostu o zmianę, jaka się dokonała u Witkacego w stosunku do jego wcześniejszych poglądów. Jednakże taki sposób tłumaczenia trudno byłoby jak sądzę pogodzić z faktem, że same *Niemyte dusze* zawierają zarówno tezę o psychosomatycznych typach człowieka, jak też tezę o końcu kultury wskutek zaniku indywiduum spowodowanego uspołecznieniem.

Summary

In this paper I reconstruct main theses formulated in the catastrophism of S. I. Witkiewicz. I try also to demonstrate some difficulties of this theory.

According to Witkiewicz the human history tends in two main directions. One is general happiness which consists in the realization of ethical values. Another is the high culture. However to this culture belongs only religion, art and philosophy. The history of human culture realizes the metaphysical values. These both tendencies are antinomic. In consequence the present age is for Witkiewicz time of crisis. This crisis finishes the all history of truth humanity. The scientific and technological development and the democracy is major cause of the destruction of metaphysical feeling. Such feeling is main and necessary source of the true culture. Witkiewicz says that the man of the future will be happy, but this happiness will destroy the truth and the beauty. The happy man will not need nor art nor religion nor philosophy.

However the catastrophism of Witkiewicz is ambiguous. Witkiewicz does not affirm that in the future will take place the absolute end of man. Still he says that the destruction will surrender this world of culture, which is especially valuable. The future man will lose his true human essence. The mass-culture is not a true culture.

The position of Witkiewicz raise many doubts and reproaches. Firstly, the opinion that the social development ties necessarily in with atrophy of metaphysical feelings and destructions of high culture is not right. So I think that Witkiewicz interprets incorrectly the metaphysical situation of man and affirms that metaphysical feelings can whatever disappear. Secondly, false is thesis about the death of philosophy. So I think that Witkiewicz diagnoses incorrectly the situation of the contemporary philosophy and seizes her as the situation of end. Thirdly, unclear is the status of the causes which destroy the human high culture. The cultural catastrophism of Witkiewicz is mixed-up with the elements of the naturalistic catastrophism.

Dariusz Pater

Maciej Kazimierz Sarbiewski- the Polish Horace- poetical intertextualism

Maciej K. Sarbiewski- "In art- equal to Horace, in spirit- more sublime."

Intertextual phenomena interact in literary works according to the following rules: the combining of a complex textual matter with external spheres of literary and beyond-literary communications with internal semantic innovation¹.

The phenomenon of intertextualism made the literary theoreticians reconsider various structural issues such as: the autonomy of literary works, their interior and boundaries².

In the special meaning, intertextualism (intertextuality) defines the fields of connections and intertextual connotations in which specific literary works take actively part determining what they are in a formal and semantic sense³.

Quotations, allusions, paraphrases, stylizations, parodies and polemics within Maciej Kazimierz Sarbiewski's works are the means of textual variability and they can constitute various meanings.

At this point, it is suitable to get familiar with the person of Maciej Kazimierz Sarbiewski, a Baroque poet, Jesuit, described as *the Christian Horace*⁴.

Maciej Kazimierz Sarbiewski was born on 24th February, 1595, in the family property-Sarbiewo, in Mazowsze Province. At the age of twelve, he started his education in a famous Jesuit College in Pułtusk. It was there where he probably got certain that Latin was the main and crucial language of universal, supranational culture. His later confes-

¹ M. Głowiński, *O intertekstualności*, in: *Pamiętnik Literacki* 1986, p.36.

² R. Nycz, *Interekstualność i jej zakresy*, in: *The Poststructuralism and the Knowledge on Literature*, ed: R. Nycz. Warsaw 1993, p: 68-69.

³ H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, in: *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, ed: W. Markiewicz, Cracow 1989, p. 41.

⁴ P. Urbanski, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbiewianae*, Szczecin 2000.

sion in a letter to a friend, bishop Stanisław Łubieński of Płock, seems very distinctive. The poet wrote to make excuses for extensive breaks in correspondence, *It would be vain to excuse my silence either with sicknesses, which I actually fall prey to, or constant preaching, or working on "Lechiada" which I have started over again... Other reasons make the pen slip in my hand, especially studying the mother tongue, that I find so necessary right now, and it causes the supplies of the Latin vernacular to wither in me, so I would not be up to respond to your Roman speech flowing in your letters like a sweet stream.*

This record comes from the period when Sarbiewski was a preacher on the court of King Władysław IV and often had to preach in Polish. It was a big challenge for him, as he mainly used Latin either in his literary works or in his scientific activity and didactics. He perceived the necessity to swap into Polish as a depletion of "Roman speech," in which he expressed his thoughts most thoroughly⁵.

In 1622, a twenty-seven-year-old poet had already had fifteen years of an intensive, intellectual life behind himself: education, lectures in religious colleges, scientific and literary works. From the very beginning, he distinguished himself with many talents. His superiors valued his abilities, for instance, by offering him lectures in higher classes just after graduating from Braniewo⁶.

In May of 1621, on the occasion of laying a cornerstone for a new church in Kroża, founded by hetman, Sarbiewski wrote an ode *To the Holiest Mary. When Jan Karol Chodkiewicz Coming Against Osman, the Turkish Sultan, Founded Her a Church*. The ode initiates an overwhelming trend of the Virgin Mary in the works of Sarbiewski, and at the same time already belongs to his mature oeuvre. It also shows clearly that the author's talent had fully shaped before he left the country, although in the Eternal City, thanks to the exquisite artistic environment, it became even more distinct⁷.

In this poem, the poet depicts remarkable individualism as well as distinction on the ground of Polish religious lyric poetry. In his lectures, he spread the conviction that poetry was a realm of the artistic work and freedom perfectly become part of the aesthetics just after the Council of Trent which recognised the artist's right to preserve one's personal experiences in the art. Sarbiewski not only made use of this right, but also seemed to exceed it⁸. The poem starts with an image of the Virgin Mary, *the Queen of the World*, whom the author asks for descending from *starry heaven spheres* and being willing to *spare a gracious look at Żmudź that erects Your holy altars and calls You its patroness saint*. Yet, we are more moved not by this contrasting call (the Queen

⁵ Ibidem.

⁶ W. Smaszcz (afterword), in: M. Sarbiewski, *Nad skarby wielkie*, Warsaw 2002, p. 6-7.

⁷ Ibidem.

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

of the World- a patroness of Żmudź) but by another image showing our Holy Mother's way from heaven to Earth:

*Carried by the Zephyr's delicate breath
In a cloud chariot bursting in rainbow colours...*

The Christian Horace referred here to the poetry of his great predecessor with a conviction that subtle images express beauty and grace not necessarily of the ancient goddesses, but of the Holy Mary indeed.

Further, depicting the coming of *the Queen of the World*, the poet reached for means of exceptional expression, as if drawn on the Apocalypse, but with a visibly different emotional connotation- causing a joyful enchantment:

*Over the bluish swirling smoke and silver mist
Descend the joyful crowds from heaven,
Over and over the flames of clouds cut through whiteness,
In the cloud's edges the sun strikes with beams of sparks.*

One should emphasize that Horace appeared in Sarbiewski's eyes as the expression of the highest art in lyric poetry and an example to be highly appreciated, followed, and *parodied*. Sarbiewski paraphrased Horace's ideas, motives, stylistics, but was also fascinated by the value of the old pattern, from which he transferred to the present time what was alive, and discussed tactfully what – in his opinion – was imperfect⁹.

Mirosław Korolko quotes that, *the Sarmatian Horace* was trying to be, *the Christian Horace* at the same time. It means that he was aiming to turn the *Horatian nectar* into both Sarmatian and at the same time Christian *honey* of lyrical art. In other words, Sarbiewski, following the example of the widespread Jesuit lyric poetry in times after the Council of Trent, aimed at introducing entirely new content to the old, ancient poetical forms or genres. This lyric poetry underlay in the Christian doctrine that is expressed by imitating classical patterns. This style is described by the scholars as a *Christian parody*¹⁰.

The tendency to *parody* the Antique in general, and Horace in particular, led Sarbiewski to create a specific for Baroque symbiosis of Pagan and Christian elements. Such a literary accomplishment of this programme obviously led to various dissonance, which was a proof of intertextualism. To illustrate it, Sarbiewski expresses, for example, his yearning for *heavenly homeland*, using the phrases borrowed from Horace, but from his lyrical love poetry¹¹.

⁹ M.Korolko, *Horacjusz Chrześcijański*, in: A. Sajkowski ed, *Barok*, Warszawa 1987, p. 358.

¹⁰ Ibidem, p. 359.

¹¹ Ibidem.

The poet was aiming for keeping a phraseological link between the antique and biblical tradition. The biblical reference indicates to an erotic that corresponds content-wise the serenade of the Roman poet, which is significant. This kind of Christianisation of Horatian motives in Sarbiewski's lyric poetry carries an evident baroque stamp¹².

The most sophisticated in lyrical poetry of Sarbiewski was *parodying* of Horace through renaissance texts, described by the poet as *a palinode to parody*. This baroque poetic technique, based on paradoxical use of the imitation principle, on one hand is based on referring in the title to the imitated literary pattern, but on the other hand relies on applying by the poet different from that pattern means of lyrical expression. It is very characteristic that the contents to *palinode* were provided by Sarbiewski's great predecessor, Jan Kochanowski, whom the poet admired in his famous theoretical-literary writings with highest appreciation. Ode 6, from book IV, is a very interesting example of *palinode to parody* concerning Sarbiewski and a peculiar travesty of a popular chant about the devastation of Podolia, transferred into a praise of victory of a field-hetman coronal, Stanisław Koniecpolski. *Palinode* of the ode is reflected, for example, in the place where Kochanowski writes about opprobrium, Sarbiewski praises Polish bravery. Sarbiewski recalls courageous Polish knights as hounds after Muslims, instead of the image of Tatars presented by Jan z Czarnolasu – John of Blackwood – as fearsome, predacious wolves. Also, it is worth mentioning that for Sarbiewski *czarnoleska* [related to John of Blackwood] lyrical poetry had not only supplied examples for translations or paraphrases, but was *also a kind of a stimulus, incentive showing the direction of the creative path*¹³.

A final and different issue related to *baroque parody* of Horace and of ancient literature in general was a tendency, in Sarbiewski and other religious writers of the time, to replace the mythological terms with the Christian ones. This phenomenon was connected with the above mentioned tendency to set up a catholic symbiosis of Antique and Christianity. Sarbiewski played a significant role in that blending on a literary level, and was also an author of a few theoretical treatises on Christianisation of Antique, particularly mythology, in the poetic art¹⁴.

W. Smaszcz quotes that *from his very first days of his stay the poet was absorbing ancient Rome. Sarbiewski might have been the only Polish writer and scholar at the same time, who not only, like many others, admired Rome, but also studied its topography...* Soon, neither ancient Rome, nor modern one, was unknown to him, as his own study of *Liber de Roma et Romanis* proves that. Sarbiewski was also an author of a

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

superb *Ode to Rome* in which he highly worships the Eternal City, calling it *second to heaven*¹⁵.

The first year of his stay in the capital of Christianity was for Sarbiewski very elaborate. He studied theology, took active part in the international club of humanists where his odes began to gain bigger and bigger appreciation and he was getting ready to become a priest¹⁶.

The Polish poet wrote many works concerning the newly elected pope, and he also honoured his nephew, a young cardinal Franciszek Barberini, with a different ode, which is not surprising in that era of luxuriant growth of panegyric lyrical works. Without doubt, it had an impact on his unusual career in the circle of papal court. However, one cannot restrict Sarbiewski's works at the time to only occasional writings. A short Roman period was enough for him to become famous all over Europe as a writer. Rumours had it that his unusual renown was the cause of loss of papal grace¹⁷.

In 1626, Sarbiewski honoured another anniversary of the pontificate of so kind to him pope with his new volume of lyrical poems *Lyricolum liber II*. During the audience (as a common practice) he sang one of those odes dedicated to the Pope, for what Urban VIII was to put a golden chain with a medallion on it on his neck. The circumstances, rather unexpected, in which Sarbiewski left Rome, remained unexplained, and therefore many assumptions arose¹⁸.

Sarbiewski, in all probability dismissed by his superiors, was moved to Nieśwież, where he served his third monastic probation under the management of Wawrzyniec Bartili. The report given by his spiritual tutor seems to imply that the change of the environment was not very easy for the poet. One can read that the poet had difficulty to conduct monthly retreats, *as a result of some attachment* and that he is *prone to taking liberties, familiarity, and making friends, he takes liking in superiority, extensive socialising, sumptuous activities...* Yet, he promptly found his feet in new circumstances, when he came back to work in the College of Połock, where he was lecturing on poetry. After a year, he became a professor of the Academy of Vilnius. In 1628, the home edition of *Lyricorum libri tres*, the only edition issued during his lifetime, was published in Vilnius, printed by the Society of Jesus¹⁹.

Władysław Tatarkiewicz believes that *not only in the fifteenth, but still in the first half of sixteenth century, the major aesthetic interest was taking place only in Italy: and in other countries only among exceptional humanists, poets, artists, philosophers...*

¹⁵ W. Smaszcz, op. cit., p. 173.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, p.174.

¹⁸ Ibidem, p. 183.

¹⁹ Ibidem, p. 184.

*Poland can be an example of how the matters were in the countries further from the Italian centre... poetry was not taught worse in Polish convent schools than in the West, and Sarbiewski soon after 1600 will teach it even better*²⁰. This opinion was not merely based on the necessity to appreciate the achievements of the indigenous science. Even if this incredibly innovatory treatise of Sarbiewski, being indeed a program of Baroque Conceptismo, was written in Roman humanistic environment, the author had already formed the framework of his most important work *De perfecta poesi* (*About Perfect Poetry*) during his lectures in the College of Połock. Consequently, the essence of epics had been explored by the Polish students even before the international audience got acquainted with the approach of Sarbiewski²¹.

Sarbiewski presented poetry in the following manner: *it renders something or imitates, at the same time it creates this what it imitates, and somehow again puts to life, not like other arts that only imitate and reproduce, but do not create, because they assume the existence either of the substance from which they produce, or the subject, or at least this means with help of which they imitate. Only one poet has this privilege that in some sense, in God's image, with his words or narrating something as existing, causes, if it is in his power, that this something appears clearly and somehow comes again into existence.*

*Since only a poet has this privilege that he or she talks about the things which do not exist as if they were for real, and even claims that they do exist, and he or she does not tell lies at all by doing so... What else the fact that the subject of poetry is what is general can mean if not that a poet transfers something from the realm of general possibilities into the realm of realistically existing individuals*²².

The author devised his concept of the punchline probably from exactly those statements. He stated – citing various definitions – that, *The fifth opinion was once mine and for a long time it was being appreciated by many scholars, that the punchline is some kind of sophism, a false argument when actually a reader is deceived by some sophistic evasion and led to the situation where he or she easily agrees with the conclusion which is totally or at least in some degree false.* This allowed him to form a precise definition acknowledged by the poetry at the time. *A punchline is a talk, in which something incongruous and congruous meet, in other words, it is a concordant discordance, or discordant concordance in an utterance*²³.

However, Maciej Kazimierz Sarbiewski wrote that art, when it combines with nature, creates wonders every day, it forms a wonderful garden out of the wasteland.

²⁰ W. Tatariewicz, *Historia Estetyki*, vol III *Estetyka nowożytna*, Wrocław 1967, p. 287.

²¹ M. Szawiel, *Watki filozoficzne w twórczości poetyckiej M. K. Sarbiewskiego*, in: *Parerga* 2/2007.

²² E. Buszewicz, *Sarmacki Horacy i jego liryka*, Kraków 2006.

²³ A. Li Vigni, *Poeta quasi creator: estetica e poesia in Mathias Casimir Sarbiewski*, Palermo 2005.

The theory of poetry and art in general was an important part of Sarbiewski's accomplishments, however, fame and appreciation was brought to him by his lyrical works. Nonetheless, those writings could gain such grand publicity only in the West thanks to animated literary discussions and interest in strictly artistic issues. At the time, in Poland, the minds were occupied mainly with religious disputes, whereas culture was dominated by Sarmatian ideologies. This phenomenon is even noticeable in the subject-matter of written works and preferred literary genres²⁴.

Occasional works need to be actually treated as necessary frameworks which were filled by the author with superb lyrical poetry, of personal nature, yet with a clear message that these are the words of the poet who acts *in God's image*. Sarbiewski would often begin with specific events, situations, addressed the receivers – existing for real, or imaginative – by name, but he always interlined his own thoughts into those lyrical works, and those words were the elements of the legible worldview and of the philosophy of life. Many of them have an aphoristic nature, just like such sentences from the ode, in which he *Complains About the Idleness of the Contemporaries* or another describing *A Flight Over the Earthly Horizons, Who rushes towards the steep pathways? ; A young man cannot with his blisters from the armour/ Mark his arms... ; The dancing art we know well./ We can hop to the left and to the right... ; Here healthy sky, though still to war/ The savage nation hurries... ; The whole world around fights for Helena; This one punishes words with war, whereas the other gets ready to nick; Faults.../ Align every day; Crime doesn't glitter with crime; The world destroys itself in fatal wrestles/ Of everlasting fight; In admiration/ That pain of longing eases forever.*

Mastery of our poet and his freedom with which he refers to Horace is rendered in one of the most beautiful lyrics written in Rome *Longing to the Heavenly Homeland*. It is a paraphrase of Song 19 Book I of the ancient master, which Sarbiewski additionally emphasized placing his work under the same signature²⁵.

At the same time, Maciej Kazimierz Sarbiewski was a real landscape artist and broad fragments of his stanzas will come back reflected in literary works of later poets (also Adam Mickiewicz).

Although it is hard to talk about widespread popularity of poetic achievements of Sarbiewski in the country, yet after years he found his place in The Academy of Vilnius. He led to the founding of a humanistic club that gathered professors of rhetoric, poets and students. They read their own pieces at the meetings and discussed important issues concerning the problems of writing²⁶.

²⁴ P. Urbanski, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae*, Szczecin 2000.

²⁵ *Watki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku*, Szczecin 1999.

²⁶ E. Buszewicz, *Sarmacki Horacy i jego liryka*, Kraków 2006.

In the second half of 1635, he became a preacher of Władysław IV and spent on royal court the last years before his early death. The king in order to acknowledge a well known in all Christian societies poet, led to the solemn promotion of Sarbiewski as a doctor of theology. It took place on 5th March, 1636 in St John's Church in Vilnius, with the presence of the monarch, Papal Nuncio, and numerous gathered notable clergymen and laymen. During the celebration, Władysław IV gave his preacher a ring with a sapphire. According to the accounts of Chancellor of Lithuania, Albrycht S. Radziwiłł, the candidate for the doctor's degree *astonished the audience with his beautiful speech in so rare and hard to find sophisticated Latin.*

Remigiusz Król

Analiza faktu w przeżyciu *ja działam* według Karola Wojtyły

The analysis of a fact in an experience of *me acting* according to Karol Wojtyła

Karol Wojtyła, po przedstawieniu istoty świadomości i funkcji, jakie spełnia, poddał analizie fakt, który jest nam dany najpierw w przeżyciu *ja działam* (dzięki czemu znajdujemy się wewnątrz tego faktu), a mianowicie: *człowiek działa*. Przeżycie działania jest wprawdzie subiektywne, gdyż zatrzymuje nas w obrębie konkretnej subiektywności działającego ludzkiego *ja*, nie przesłania nam jednak *intersubiektywności*, która jest potrzebna do zrozumienia i interpretacji ludzkiego działania¹.

Dynamizm właściwy człowiekowi znajduje swe odzwierciedlenie w świadomości i dzięki temu człowiek jest świadomy głównych kierunków tego dynamizmu, co łączy się ponadto z ich przeżywaniem. Człowiek przeżywa działanie jako coś różnego od tego, co w człowieku tylko *się dzieje*, w czym nie działa, nie jest czynny. To przeżycie dwóch obiektywnie różnych struktur: *człowiek działa* i *(coś) dzieje się w człowieku* świadczy zarówno o *przyleganiu* świadomości do bytu w człowieku, jak i o uwewnętrznieniu i upodmiotowieniu każdej z tych dwóch struktur, co zawdzięczamy świadomości². Obiektywnego zróżnicowania tych struktur nie wystarczy jednakże oprzeć tylko na samym świadectwie świadomości, ale trzeba mieć na względzie całościowe doświadczenie człowieka.

Analizowane dwie struktury obiektywne: *człowiek działa* i *(coś) dzieje się w człowieku* wyznaczają dwa podstawowe kierunki dynamizmu człowieka: aktywność czyli czynność człowieka (która się unacznia i urzeczywistnia zarazem) oraz jego pasyw-

¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 109; por. T. Styczeń, *Ja w świetle sądu: powinienem*, in: *Roczniki Filozoficzne* 2/28/1980, s. 148-154.

² Ibidem, s. 110; por. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, in: *Znak* nr 3/309/32/1980, s. 275-289.

ność czyli bierność. *Agere* i *pati* (czynność i bierność) stanowią *constitutivum* tych struktur i obiektywną podstawę ich zróżnicowania. *Agere*, zawarte w strukturze *człowiek działa*, jest czymś różnym i przeciwstawnym w stosunku do *pati* w strukturze *(coś) dzieje się w człowieku*.

W metafizyce Arystotelesa *agere* i *pati* stanowią dwie odrębne kategorie, które nie tylko przeciwstawiają się sobie, ale też wzajemnie się warunkują i tłumaczą. W człowieku sytuacja jest analogiczna: każdy człowiek dostrzega granicę oddzielającą *działanie* od *dziania się*; jedno od drugiego nie tylko się odróżnia, ale także jedno przez drugie się tłumaczy³. Zachodzi tu nie tylko przeciwstawność, ale i korelacja obu tych struktur, gdyż w obu wypadkach to człowiek występuje jako dynamiczny podmiot. Obie struktury: *człowiek działa* i *(coś) dzieje się w człowieku*, ujawniają i urzeczywistniają dynamizm właściwy człowiekowi; jedno i drugie ma bowiem swe źródło w człowieku. *Agere* i *pati* różnicują ten dynamizm, ale nie odbierają mu jedności wynikania z tego samego, dynamicznego podmiotu, co nie zmienia faktu, że *agere* – czyn – różni się od *pati*. Gdy chodzi o ten drugi dynamiczny przejaw podmiotu (jakim jest człowiek), to odróżnia się dwie postaci bierności: *(coś) dzieje się w człowieku* i *(coś) dzieje się z człowiekiem*, przy czym w tym ostatnim chodzi o doznawanie od zewnątrz i jest to inna bierność. *Człowiek nie jest wówczas dynamicznym podmiotem dziania się, które w nim ma swe źródło, ale raczej przedmiotem, z którym jakiś inny podmiot albo nawet jakaś inna siła coś czyni, on zaś tylko doznaje*⁴.

W tradycyjnej koncepcji osoby i czynu dynamizm właściwy człowiekowi jest ujmowany przez analogię do dynamizmu każdego bytu, którym zajmuje się metafizyka. Dynamiczny charakter bytu jest wyrażony w jej języku (w jedną całość myślową) w parze pojęć: *potentia*–*actus*. To *sprzęgnięcie* jest tak istotne, że posługiwanie się jednym pojęciem wskazuje na drugie; jedno zawiera treść korelatywną drugiego, bez ujęcia której jest niezrozumiałe i *vice versa*. *Actus* nie może być zrozumiały bez *potentia*, a *potentia* bez *actus*⁵. Termin *potentia* odpowiada polskiemu słowu *możliwość*, która

³ Ibidem, s. 111 n.

⁴ Ibidem, s. 112; zob. T. Roztworowski, *Il problema gnoseologico nell'opera Persona e atto di Karol Wojtyła*, Roma 1989.

⁵ Karol Wojtyła na potwierdzenie tej tezy cytował Arystotelesa: *Byt można ujmować zarówno w kategoriach substancji, jakości czy ilości, jak też w aspekcie możliwości i aktu względnie działania. (...) Możliwość bowiem i akt występują w szerszym zakresie, a nie tylko w dziedzinie ruchu* (zob. ibidem, s. 113). M. Gogacz wyjaśnia, że w metafizyce Tomasza z Akwinu akt nie jest »urzeczywistnieniem możliwości, jej spełnieniem«. *I nie jest tak, że tylko wtedy coś zaistnieje, gdy przedtem jest w możliwości. Stąd to, co zaistniało realnie, nie istniało przedtem w możliwości. Właśnie odwrotnie. To, co istnieje, jest takie, że, stanowiąc byt przygodny, jest aktem istnienia od początku ograniczonym przez obecną w nim, aktualizowaną przez niego możliwość. Aby realnie istnieć, nie musi się przedtem być w możliwości. W wyjaśnieniach Autora książki musimy stwierdzić trzy niedokładności: 1) możliwość wyprzedza i warunkuje istnienie bytu w akcie (teza Awicenny i werbalnie odczytanego Arystotelesa); 2) akt jest przejściem możliwości w porządek realny, ze stanu więc przygotowania i gotowości w stan rzeczywistości; 3) relacja między aktem i możliwością w porządku*

oznacza to, co już jest, a równocześnie jeszcze nie jest: jest w przygotowaniu, w dyspozycji, w gotowości, ale nie jest w rzeczywistości, w spełnieniu. Termin *actus*, w formie spolszczonej jako *akt*, to tyle, co urzeczywistnienie możliwości, jej spełnienie.

Wszelki dynamizm zachodzący w jakimkolwiek bycie może być ujęty adekwatnie za pomocą języka, jakim obdarzyła nas filozofia: *potentia–actus*. Znaczenie obu tych pojęć jest ściśle korelatywne i tkwi w ich *sprzęgnięciu*, które wskazuje na dwa zróżnicowane i wzajemnie do siebie przylegające stany bytu, a ponadto – na przejście od jednego z nich do drugiego. To przejście właśnie obiektywizuje strukturę wszelkiego dynamizmu, jaki tkwi w bycie jako takim i w każdym bycie, bez względu na dziedzinę ludzkiej wiedzy, jaka się nim zajmuje. Metafizyka stanowi w tym miejscu głębię myśli, w której tkwią korzenie wszelkich nauk⁶.

Dla koncepcji *actus*, która ma znaczenie przede wszystkim egzystencjalne, oba terminy: możliwość i akt, wskazują na dwa różne stany bytu, którym odpowiadają dwie różne postaci istnienia. Także przejście z możliwości do aktu (czyli tzw. aktualizacja) jest przejściem w porządku istnienia; chodzi o stawanie się – *fieri* – w znaczeniu względnym czyli na fundamencie bytu już istniejącego, w obrębie jego wewnętrznej struktury. Dynamizm bytu jest zespolony z samym jego istnieniem i stanowi podstawę oraz źródło wszelkich struktur, jakie możemy w nim odnaleźć. Każda aktualizacja zawiera w sobie możliwość i *actus* jako jej realne spełnienie; są to dwie postaci istnienia korelatywne względem siebie: to, co istnieje w możliwości, może zaistnieć *in actu*. W aktualizacji możliwość i *actus* są dwoma momentami, dwiema fazami konkretnego istnienia zespolonymi w dynamiczną jedność.

Tak rozumiana koncepcja *actus*, w odniesieniu do dynamizmu człowieka, pozwala ujmować jako spełnienie możliwości zarówno działanie człowieka, jak i *dzianie się*, które w nim zachodzi. Jedno i drugie jest aktualizacją, a więc dynamiczną jednością możliwości i aktu⁷. W tym momencie swych analiz Karol Wojtyła podjął wyjaśnienie rozróżnienia pomiędzy *actus humanus* i *actus hominis*, twierdząc, że dopiero wytłumaczenie, kiedy i przez co działanie człowieka nie jest działaniem ludzkim, pozwala zrozumieć, że

*zaistnienia bytu jest tym samym, co relacja przypadłości jako aktu wobec istoty, w której obecna możliwość umożliwia bytowi posiadanie przypadłości. Właśnie odwrotnie: istnienie jako akt wyprzedza każdą możliwość, która dany akt ogranicza. Akt nie jest przejściem z możliwości w porządek rzeczywistości. Aktualizacja przypadłości jest skutkiem działania już istniejącego bytu, a nie możliwości, jako stanu bytu. (...) Niedokładnością (...) jest także stwierdzenie, że aktowi i możliwości »odpowiadają dwie różne postaci istnienia (...) dwa istnienia względem siebie korelatywne«. Owszem »aktualizacja jest przejściem w porządek istnienia«. Jest jednak swoistym pojawieniem się skutku dzięki przyczynie. Nie jest jednak przejściem z możliwości do aktu, gdyż jest to tylko spowodowane przez akt, zaktualizowanie możliwości. Aktowi i możliwości nie mogą więc odpowiadać »dwie różne postaci istnienia«. To nie są bowiem dwa istnienia.» (M. Gogacz, *Hermeneutyka "Osoby i czynu"*, in: *Analecta Cracoviensia V–VI/1973–1974*, s. 135.*

⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 113.

⁷ Por. ibidem, s. 114 n.

tylko działanie ludzkie jest właściwym działaniem człowieka, czyli tym, co właśnie zawiera się w strukturze *człowiek działa*. O doświadczalnej, zasadniczej różnicy, jaka zachodzi w całokształcie dynamizmu człowieka pomiędzy strukturą *człowiek działa* i *(coś) dzieje się w człowieku*, decyduje moment sprawczości, przez który należy rozumieć przeżycie: *jestem sprawcą*⁸. Przeżycie to pozwala odróżnić dynamiczną aktywność i bierność: przeżywanie siebie samego jako sprawcy od tego, co dzieje się we mnie bez sprawczego wdania się mojego *ja*, kiedy to ma miejsce dynamiczność bez sprawczości, bez sprawczego udziału człowieka. Na skutek przeżycia sprawczości ukazuje się różnica w obrębie dynamizmu człowieka. Jedną postacią tego dynamizmu jest to, że *człowiek działa*, gdy występuje sam jako sprawca, a drugą postacią – ta, w której nie jest on świadom swojej sprawczości: *(coś) dzieje się w człowieku*. W drugim przypadku brak przeżycia sprawczości, sprawczego zaangażowania *ja* w to, co się w człowieku dzieje, nie oznacza obiektywnego braku przyczyny; oznacza tylko, że własne *ja* nie jest ową przyczyną. Tym zatem, co odróżnia akt ludzki od aktu człowieka, jest przeżycie sprawczości, przy czym akt człowieka implikuje aktualizację właściwych człowiekowi możliwości, która to jednak aktualizacja dokonuje się bez aktywnego udziału człowieka. Uwaga koncentruje się na tym, co *dzieje się w człowieku*, a nie na jego podmiotowości, która nie uczestniczy w działaniu. Element fenomenologiczny (przeżycie bycia przyczyną sprawczą własnego czynu) okazuje się tu niezbędny do poprawnego zrozumienia moralnego czynu oraz do opisu jego struktury ontycznej⁹.

Ten, kto działa, przeżywając siebie jako sprawcę, sprawia tym samym, że działanie jako takie zależy od niego w istnieniu; on mu daje początek i podtrzymuje jego istnienie, gdyż być przyczyną to znaczy wywoływać zaistnienie oraz istnienie skutku, jego *feri* i *esse*¹⁰. Zachodzący przeżywalny związek przyczynowy pomiędzy osobą a czynem powoduje, że osoba musi uważać czyn za skutek swej sprawczości i, w konsekwencji, za swoją własność oraz za pole swojej odpowiedzialności (zwłaszcza za charakter moralny czynu). Odpowiedzialność oraz poczucie własności kwalifikują, w sposób szczególny, samo przyczynowanie oraz samą sprawczość osoby w czynie. Sprawczość jest natury egzystencjalnej, gdyż, jako stosunek pomiędzy przyczyną a skutkiem, wprowadza nas w obiektywny porządek bytu i istnienia; jest jednak równocześnie przeżyciem. Dlatego też sprawczość z jednej strony wciąga człowieka w jego własne działanie, a z drugiej – utrzymuje go ponad nim; można to określić jako immanencję człowieka we własnym działaniu, a równocześnie jego transcendencję względem tego działania. Człowiek, przeżywając swą sprawczość w stosunku do czynu, odkrywa więc

⁸ Ibidem, s. 116; por. T. Styczeń, *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” Kardynała Karola Wojtyły*, in: *ACr.*, 5-6/1973-1974) s. 107-115.

⁹ Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 199.

¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 117.

zarazem swą immanencję i transcendencję w czynie. Podmiot jest całkowicie obecny w czynie, ponieważ jest to jego czyn, z którego celem się utożsamia i za który ponosi odpowiedzialność; jednocześnie człowiek doświadcza transcendencji swojego czynu. Człowiek powołuje czyn do bytu, wybiera go i w ten sposób staje się jego podmiotem, a nie tylko jakimś jego elementem, zdeterminowanym wewnętrznym dynamizmem samego czynu. W tym wypadku podmiot naznacza czyn własnym dynamizmem. Akt ludzki zatem charakteryzuje się tym, że w nim człowiek aktualizuje możliwość właściwą mu jako osobie i poprzez niego tworzy swoją osobowość. Dzięki swym aktom człowiek *tworzy samego siebie*, swoje wnętrze i osobowość moralną¹¹. *Ja sprawcze i ja działające* tworzą za każdym razem dynamiczną syntezę i jedność w każdym czynie; jest to synteza i jedność osoby z czynem¹². Ta jedność nie zaciera ani nie niszczy różnicy, gdyż w działaniu człowiek wyraźnie jest podmiotem jako sprawca, a w *działaniu się* nie człowiek, ale *coś* uwydatnia się jako sprawcze (człowiek jest tylko podmiotem biernym).

Karol Wojtyła twierdził, że takie zdynamizowanie człowieka, w którym on jako konkretne *ja* nie jest czynny (nie przeżywa jako *ja* swej sprawczości), można nazwać uczynieniem. Ma ono miejsce wtedy, gdy w człowieku coś tylko się dzieje i owo *działanie się* pochodzi z wewnętrznego dynamizmu samego człowieka, jednakże w inny sposób niż to, co człowiek działa i co jest jego czynem. Termin *uczynienie* łączy moment bierności z pewną czynnością i choć bywa używany w naukach przyrodniczych, to jednak tłumaczy tę doświadczalną różnicę, jaka zachodzi między faktem *człowiek działa* a (*coś*) *dzieje się w człowieku*. Sprawczość i transcendencja wprowadzają zależność działania od osoby; człowiek jest nie tylko sprawcą swego działania, ale także jego twórcą. Do istoty sprawczości należy wywołanie zaistnienia oraz istnienia skutku, do istoty zaś twórczości – ukształtowanie dzieła. Działanie jest także dziełem człowieka, a o tym jego charakterze świadczy moralność jako właściwość działania. Moralność jest istotowo różna od działania ludzkiego, ale tak z nim zespolona, że nie istnieje bez działania i czynów ludzkich¹³. Istotowa odrębność nie przesłania egzystencjalnej łączności działania i moralności; jedno i drugie wiąże się bowiem bardzo ściśle ze sprawczością osoby. Człowiek kształtuje w działaniu swoją wartość moralną (w tym zawiera się pierwiastek szczególnie ludzkiej twórczości) i w tym potwierdza się jeszcze bardziej fakt kształtowania samego działania (czynu) przez człowieka sprawcę. Sprawczość ludzka jest zarazem twórczością, dla której pierwszym tworzywem jest sam człowiek, przez działanie kształtujący przede wszystkim siebie samego. Moment twórczości,

¹¹ Por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 199.

¹² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 118.

¹³ Ibidem, s. 119; por. T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, in: *ZN KUL* nr 1-3/22/1979, s. 151-154.

który idzie w parze z momentem sprawczości, uwydatnia jeszcze bardziej owa nadrzędność sprawczości względem całościowego dynamizmu człowieka.

Analizując powyższą problematykę, Autor *Osoby i czynu* zapytywał o podmiot działania, gdyż człowiek przeżywa siebie jako podmiot wówczas, gdy w nim coś się dzieje, a jako sprawcę – gdy działa. Podmiotowość zatem ukazuje się jako związana z *dzianiem się*, podczas gdy z działaniem człowieka strukturalnie wiąże się sprawczość. Sprawczość i podmiotowość zdają się dzielić pole ludzkich przeżyć na dwie różne dziedziny, ale przecież nie można zaprzeczyć, że ten, kto działa, jest równocześnie tym, w którym *to się dzieje*. Nie sposób zakwestionować jedności i tożsamości człowieka u podstaw działania oraz *dziania się* i oczywiście jedności i tożsamości u podstaw sprawczości oraz podmiotowości strukturalnie zawartych w działaniu oraz w *dzianiu się*, jakie zachodzi w człowieku¹⁴. Człowiek jest dynamiczną jednością, stąd też działanie oraz konstytuująca je doświadczalnie sprawczość człowieka, jak też wszelkie *dzianie się*, spotykają się we wspólnym, dynamicznym podmiocie, jakim jest człowiek. *Ta wspólna obu strukturom – działaniu i dzianiu się – podmiotowość człowieka znalazła w filozofii uprawianej wedle założeń Arystotelesa i Tomasza z Akwinu swój wyraz w koncepcji „sup-positum (...) Suppositum” wskazuje na samo bycie podmiotem albo też wskazuje na podmiot jako byt. Ów podmiot jako byt tkwi u podstaw każdej struktury dynamicznej, każdego działania oraz dziania się, każdej sprawczości oraz podmiotowości. Jest to byt realny, byt – “człowiek” realnie istniejący, a w konsekwencji też realnie działający*¹⁵. Człowieka-osobę Kardynał Wojtyła identyfikował w *pierwszym i podstawowym rzucie* jako *suppositum*. Osobą jest konkretny człowiek – *individua substantia* – jak to głosi Boecjusz¹⁶. Osoba to *suppositum*, inne od wszystkich, które otaczają człowieka w widzialnym świecie. Ta inność, na jaką wskazują zaimki *ktoś* i *coś*, przenika do samego korzenia bytu, który jest podmiotem. Człowiek jest takim bytem, o którym mówimy *ktoś* i który przez to odróżnia się od tych wszystkich bytów, o których mówimy *coś*. Pomiędzy strukturą bytu ludzkiego i każdego innego bytu zachodzi istotna zarówno proporcja, jak i dysproporcja, które odzwierciedlają się we wszelkich aktualizacjach właściwych temu bytowi¹⁷. Człowiek jako osoba jest *suppositum* – podmiotem istnienia oraz działania, z tym, że istnienie (*esse*) jemu właściwe jest osobowe, a nie tylko indywidualne w znaczeniu indywidualizacji natury. W strukturę ontologiczną człowieka jest zatem wpisane istnienie, które jest jednocześnie istnieniem osobowym. Dlatego czło-

¹⁴ Ibidem, s. 121; por. uwagi in: M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, in: *Analecta Cracoviensia V-VI/1973-1974*, s. 103.

¹⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 122, por. uwagi in: M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, op. cit., s. 103.

¹⁶ *Persona est naturae rationalis individua substantia*; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 123, przypis 30 (por. M. Jaworski, *Koncepcja antropologii*, s. 103).

¹⁷ Por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 201.

wiek jest podmiotem aktualizacji możliwości właściwej tylko jemu czyli możliwości personalistycznej. Także i *operari*, rozumiane jako cały dynamizm człowieka (zarówno działanie, jak i dzianie się, jakie w nim zachodzi), też jest osobowe. *Osoba pozwala się zidentyfikować jako „suppositum” przy zastosowaniu właściwej analogii: „suppositum »ktoś« wykazuje nie tylko podobieństwo, ale i różnicę oraz dystans względem każdego „suppositum” „coś”*¹⁸. Identyfikacja człowieka-osoby jako *suppositum* pozwala widzieć w nim syntezę owych przeżyć (będących zarazem dynamicznymi strukturami), które przecinają pole fenomenologiczne doświadczenia, a w polu metafizycznym zespalają się i jednoczą, tzn. tworzą strukturę: *człowiek działa* oraz (*coś*) *dzieje się w człowieku*. Człowiek-osoba stanowi ich syntezę, ostateczny zaś podmiot tej syntezy określa się jako *suppositum*, które jest dynamicznym źródłem całego dynamizmu człowieka-osoby. Dynamizm pochodzący z istnienia, z *esse*, pociąga za sobą dynamizm właściwy *operari*.

Karol Wojtyła doszedł do stwierdzenia, że synteza działania i dziania się, jaka dokonuje się na gruncie ludzkiego *suppositum*, jest równocześnie pośrednio syntezą sprawczości właściwej działaniu oraz podmiotowości właściwej temu wszystkiemu, co dzieje się w człowieku. Synteza ta dokonuje się ostatecznie w *suppositum*, czyli w podmiocie ontycznym; człowiek, będąc sprawcą działania, nie przestaje być jego podmiotem. Człowiek jest sprawcą i podmiotem, przeżywa siebie jako sprawcę i podmiot, chociaż przeżycie sprawczości odsuwa przeżycie podmiotowości na dalszy plan. Przeżycie podmiotowości ujawnia się, gdy coś w człowieku tylko się dzieje, nie przeżywa się natomiast wtedy sprawczości, gdyż człowiek jako osoba nie jest w tym wypadku sprawcą¹⁹. Synteza sprawczości i podmiotowości, przez sprowadzenie obu tych elementów do *suppositum*, nie zaciera różnicy przeżyć i struktur, bez tej bowiem różnicy właściwy człowiekowi dynamizm nie pozwala się w pełni zrozumieć i wy tłumaczyć. Człowiek jako osoba, jako *ktoś*, jest utożsamialny (przy zachowaniu analogii metafizycznej) z *suppositum*, które jest podmiotem, czyli zarazem podstawą i źródłem dwóch tak różnych postaci dynamizmu. *Zakorzenia się w nim i zeń w ostateczności wypływa dynamizm wszystkiego, co dzieje się w człowieku, ale też całkowity dynamizm działania ze świadomą sprawczością jako tym, co dlań konstytutywne*²⁰.

Kardynał Wojtyła twierdził, że klucz do zrozumienia relacji: *osoba–czyn* stanowi sprawczość, jako jeden z najgłębszych korzeni dynamizmu człowieka. Utożsamianie osoby z *suppositum* nie przesądza o znaczeniu, jakie w analizie podmiotu działania

¹⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 123.

¹⁹ Ibidem, s. 124; por. J. Tischner, *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*, in: *Analecta Cracoviensia*, 5-6/1973-1974, s. 85-89.

²⁰ Ibidem; por. T. Styczeń, *O metodzie antropologii filozoficznej. Na marginesie „Osoby i czynu” K. Wojtyły oraz „Książeczki o człowieku” R. Ingardena*, in: *Roczniki Filozoficzne* 2/19/1973), s. 106-114.

nadaje się naturze, gdyż osoba, a wraz z nią *suppositum*, są rozumiane nie tylko jako metafizyczny podmiot istnienia i dynamizmu człowieka, ale także jako fenomenologiczna synteza sprawczości i podmiotowości. Natura jest trwałą podstawą działania człowieka, źródłem dynamizmów, które aktualizują się niezależnie od woli człowieka. Natura wskazuje na dynamizm podmiotu, na aktywność, która jest mu dana, przygotowana w jego podmiotowej strukturze dynamicznej. Natura nie stanowi podstawy całego dynamizmu właściwego człowiekowi, ale pewien określony jego moment; jest ona podstawą tego, co dzieje się w człowieku, podstawą dynamizmów, które wypływają z faktu przynależności do gatunku *człowiek* a nie z przeżycia wolności, które wyraża się w sprawczości²¹. *Takie rozumienie natury prowadzić może do naturalistycznego determinizmu, który przeczy odpowiedzialności człowieka za czyn. W nieco innej wersji może nas ono prowadzić do moralnego obiektywizmu, który narzuca człowiekowi powinności naturalne, odrzucając personalistyczny charakter autentycznej powinności moralnej. Doświadczenie pokazuje nam jednak, że istnieje integracja natury i osoby, dynamizmów wrodzonych i wolności; w niej to właśnie osoba ludzka – w swej ontologicznej specyficzności natury duchowej istniejącej w ciele fizycznym i poprzez ciało – realizuje się we właściwy sobie sposób*²². Doświadczenie przez człowieka własnego *ja*, pozwala stwierdzić przynależność tego wszystkiego, co w człowieku się dzieje, do samego *ja* jako dynamicznego podmiotu. W przynależności tej kryje się także, doświadczalna i realna, zależność przyczynowa. *Doświadczenie jedności i tożsamości własnego »ja« jest przedmiotowo wcześniejsze, a zarazem bardziej podstawowe niż doświadczalne różnicowanie na działanie i dzianie się, na sprawczość i niesprawczość tegoż »ja«*²³. Natura, z metafizycznego punktu widzenia, odnosi się nie do dynamizmów danego bytu (właściwych mu z racji samego faktu istnienia), lecz do istoty bytu; w człowieku natura to całe *człowieczeństwo*, jednakże nie statyczne, ale dynamiczne: *człowieczeństwo* jako podstawa całego dynamizmu właściwego człowiekowi. Natura w znaczeniu metafizycznym to tyle, co istota jakiegokolwiek bytu ujęta jako realna podstawa całego dynamizmu tegoż bytu. W tym sensie natura jest podstawą wszelkiej aktualizacji i wszelkiej aktywności bytu²⁴. Natura stanowi podstawę istotowej spójności pomiędzy tym, kto działa, a jego działaniem czyli pomiędzy podmiotem dynamizmu a całym dynamizmem tego podmiotu. Gdy chodzi o człowieka jako podmiot dynamizmu, spójność obejmuje zarówno działanie, jak i to, co się w nim dzieje, a więc każdy z czynów i każde z uczynień; spójność zachodzi zawsze i wszędzie, gdy jakiegokolwiek *operari* wynika (*sequitur*) z ludzkiego *esse*. Podstawą tej spójności jest natura ludzka, czyli *człowieczeństwo*

²¹ Ibidem, s. 127; por. R. Buttiglione, *Myśl*, op. cit., s. 202.

²² R. Buttiglione, *Myśl*, op. cit., s. 202.

²³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 129.

²⁴ Ibidem, s. 130; por. R. Buttiglione, *Myśl*, op. cit., s. 203.

przenikające w cały dynamizm człowieka i dynamicznie kształtujące ten dynamizm jako człowieczy czyli ludzki²⁵. Dynamizmy, cechujące człowieka jako jeden z bytów tego świata, nie stanowią ani całości, ani nawet istotnej części działania człowieka. Istotą bowiem natury człowieka (pojętej metafizycznie) jest bycie sobą, a więc zdolność (powierzona jego wolności) do aktualizacji i kierowania sobą. W człowieku natura stanowi integralną część osoby i realnie istnieje tylko w osobie, która nie jest wyłącznie *jednostkowym człowieczeństwem*, ale też, właściwym tylko człowieczeństwu, sposobem jednostkowego bytowania, egzystencją w pełni osobową. Właściwe człowieczeństwu istnienie jednostkowe jest istnieniem osobowym, a pierwsze i podstawowe zdynamizowanie jakiegokolwiek bytu pochodzi z istnienia, z *esse*. Zdynamizowanie przez osobowe *esse* musi tkwić u korzeni integracji człowieczeństwa przez osobę²⁶. Natura, jako podstawa dynamicznej spójności, tkwi realnie w podmiocie, który jest osobą, posiada bowiem istnienie (*esse*) osobowe. Z tej racji wszelka postać zdynamizowania podmiotu, działanie czy dzianie się, skoro jest realnie związane z człowieczeństwem, z naturą, jest także realnie osobowe. *Integracja natury ludzkiej, człowieczeństwa, w osobie i przez osobę pociąga za sobą integrację całego dynamizmu właściwego człowiekowi w osobie ludzkiej*²⁷. Człowieczeństwo, natura ludzka, obdarzone jest takimi właściwościami, które pozwalają konkretnemu człowiekowi być osobą: bytować i działać jako osoba. Działanie i dzianie się jest zatem ludzkie, człowiecze, ponieważ pochodzi w osobie z natury, z człowieczeństwa; osoba i jej czyn są ludzkie, człowiecze. Obie postacie dynamizmu: działanie człowieka (czyli czyn) i to, co dzieje się w człowieku (uczynienie), pochodzą z wewnątrz i mają swój początek w podmiocie, który jest określany dynamicznym. Dynamiczność natomiast podmiotu wypływa z jego potencjalności, polega ona bowiem na dysponowaniu pewnymi siłami, które w nim tkwią²⁸.

Egzystencja osobowa i wolna wola ma za swą podstawę naturę człowieka, zespół dynamizmów konstytuujących konkretny kontekst, w ramach którego rozwija się inicjatywa wolności. W koncepcji tomistycznej dusza ludzka jest substancją duchową i formą ciała fizycznego; człowiek jest tu zatem immanentny względem rzeczywistości materialnej swego ciała, którą zarazem przekracza, nadając dynamizmom ciała znaczenie osobowe²⁹. Fenomenologiczna analiza Karola Wojtyły, poprzez badanie dynamizmów właściwych ludzkiemu działaniu, potwierdza punkt widzenia koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej odnośnie duszy, która jako forma ciała, oprócz wymiaru duchowego,

²⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 131.

²⁶ Ibidem; por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 203.

²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 132.

²⁸ Ibidem, s. 134; por. T. Wojciechowska, *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”*, in: *Analecta Cracoviensia*, 5-6/1973-1974, s. 191-199.

²⁹ R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 203.

ma również wymiar zmysłowy i wegetatywny. Możliwość od strony ontologicznej jest dynamizmem z fenomenologicznego punktu widzenia; stąd też dynamizm i możliwość odnoszą się do tej samej rzeczywistości, chociaż dynamizm jest strukturą działania i dziania się, a możliwość – rzeczywistością leżącą u podstaw tej struktury. Intencją kardynała Wojtyły w dziele *Osoba i czyn* było *dotarcie* jak najbliżej do możliwości przez analizę dynamizmów i podkreślenie ważności odwołania się do poziomu ontologicznego, aby lepiej zrozumieć problematykę fenomenologiczną³⁰. Autor ten wskazywał na dwie bardzo wyraźne odmiany dynamizmu i potencjalności, które określał też dwiema warstwami strukturalnymi dynamicznego podmiotu *człowiek*: somatyczno-wegetatywną i psycho-emotywną. Dynamizm wegetatywny różni się od dynamizmu emotywnego przez stosunek do świadomości, tzn. przez różne miejsce w świadomościowym odzwierciedleniu oraz przeżyciu i zasięgu świadomości w tych sferach potencjalności człowieka. Dynamizm wegetatywny odnosi się do funkcjonowania ciała ludzkiego jako organizmu, któremu odpowiada nieskończona liczba szczegółowych aktualizacji i który w jakiejś mierze uczestniczy we wszelkich aktualizacjach, które mają miejsce w człowieku³¹. Potencjalność wegetatywna oraz dynamizm wegetatywny człowieka znajdują się poza zasięgiem świadomości, pozostają nieświadomione, a jednak wchodzą w strukturę dynamicznego podmiotu, który jest osobą. Jedność dynamiczna człowieka, w warstwie somatycznej, jest tu jednością życia, a wtórnie tylko jednością przeżycia. Dynamizm psycho-emotywny odpowiada za emocje i namiętności, których podmiotem jest człowiek; on sam z siebie dostarcza materiału, tworzywa dla własnego rozwoju, do człowieka także należy kształtowanie i kierowanie tą sferą. Dzieje się tak, ponieważ na szczycie dynamizmu psycho-emotywnego znajduje się przeżycie sprawczości podmiotu, któremu towarzyszy przeżycie odpowiedzialności za własne czyny. *Tu ujawnia się duchowa natura człowieka, która w przeżyciu jawi się nie jako „sfera odrębna” w stosunku do sfery psychicznej i emotywniej, lecz raczej jako szczególna zdolność do panowania nad nią, sprawiająca, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny, a zatem jest dobry lub zły w sensie moralnym*³². Człowiek staje się *kimś* i *jakimś* przez swoje czyny, przez świadome działanie; stąd też ta postać ludzkiego *fieri* zakłada sprawczość, czyli przyczynowość właściwą osobie. Skutkiem zaś sprawczości osobowego *ja* jest moralność, jako najściślejsza, egzystencjalna rzeczywistość związana z osobą jako właściwym swoim podmiotem. Człowiek przez swoje czyny (przez świadome działanie) staje się dobry lub zły w znaczeniu moralnym; być moralnie dobrym lub złym

³⁰ Ibidem, s. 204; por. T. Styczeń, *Karol Kardynał Wojtyła: filozof spraw ludzkich*, in: *Summarum* VII/1978, s. 17–23.

³¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, s. 137; por. R. Buttiglione, *Myśl*, op. cit., s. 204.

³² R. Buttiglione, *Myśl*, op. cit., s. 206.

znaczy być dobrym lub złym *jako człowiek*³³. W strukturze stawania się człowieka moralnie dobrym lub moralnie złym przez jego czyny (czyli świadome działanie) decydującym momentem jest wolność, która *jest korzeniem stawania się człowieka dobrym lub złym poprzez czyny, jest korzeniem samego „ferii” ludzkiej moralności*³⁴. Wolność unaocznia się każdemu człowiekowi w przeżyciu, które można streścić jako: *mogę – nie muszę*. Jest to nie tylko treść świadomości, ale także przejaw i konkretyzacja właściwego człowiekowi dynamizmu. Ten dynamizm wolności odpowiada władzy człowieka, którą w metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej nazywa się *wolą*³⁵. Wolą określa się w człowieku to, co pozwala mu chcieć; pomiędzy bowiem *mogę* a *nie muszę* kształtuje się ludzkie *chcę*, które stanowi zdynamizowanie właściwej woli. Wola jest ontyczną władzą, która znajduje się u podstaw dynamizmu: *mogę* i *nie muszę*. Poprzez akt woli realizuje się transcendencja osoby; w wolności bowiem ma swe źródło transcendencja podmiotu w czynie, przy czym nie chodzi o to, że podmiot nie wyczerpuje się w czynie i ontycznie wyprzedza w istnieniu czyn, ale także o to, że człowiek zachowuje wolność w stosunku do swojego czynu. Karol Wojtyła twierdził, że w czynie *zawiera się transcendencja, która przechodzi w immanencję samego działania*, polegającego również na zdynamizowaniu podmiotu; sama zaś dynamiczna transcendencja opiera się na wolności³⁶. Transcendencja osoby w czynie stanowi więc tę dynamikę, która pozwala osobie panować nad czynem i tworzyć z niego wyraz własnej osobowości, dzięki czemu odróżnia to akt ludzki od wszystkich innych spotykanych w naturze³⁷.

Summary

The two objective structures of *a human acting* and *(something) happening in a human* mark two basic directions of a dynamism of any human: activeness, that is the activity of a human and passiveness, that is their inactivity. Agere and pati (activeness and passiveness) constitute constitutum of these structures as well as form an objective basis for a diversity thereof. Agere, contained in the structure of *a human acting* is something different and contradicting in relation to pati in the structure of *(something) happening in a human*.

In a traditional concept of a person and an action, dynamism, characteristic to a human, is approached by an analogy with dynamism of each being which metaphysics deals with. The dynamic nature of a being is expressed in the language of metaphysics,

³³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 147.

³⁴ Ibidem, s. 147; por. Z. J. Zdybicka, *O konieczną dla etyki filozofię człowieka*, in: *Znak* nr 4(202)/23/1971 s. 500-511.

³⁵ Por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 206.

³⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 149.

³⁷ Por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 206.

in a pair of terms: potentia–actus. This ‘link’ is so crucial that using one term points at the other. Actus cannot be understood without potentia, and potentia without actus. The term potentia corresponds to the Polish word /*możliwość*/ (possibility/opportunity) which means something that already is, but, at the same time, is not yet: it is being prepared, but not fulfilled. The term actus, in a form translated into Polish as /*akt*/ (act) equals to carrying out and fulfilling a possibility/an opportunity. In actualization, a possibility/an opportunity and actus are two moments or, rather, two phases of a particular existence, combined in a dynamic communion.

Under such assumptions, Karol Wojtyła approached the explanation of differentiation between actus humanus and actus hominis, claiming that only explaining when and because of what the action of a human is not a human action allows to understand that only human action is an appropriate action of a human, namely it is included in the structure of *a human acting, is an agent*. The analysis of experiencing the agency shows a difference within the area of dynamism of a human. One form of this dynamism is the fact of *a human acting*, when he or she acts as an agent, and the other when he or she is not aware of his or her agency: *(something) happening in a human*. In the second case, the lack of experiencing the agency does not mean the objective lack of a cause; it means only that one’s *self* is not that cause. The thing distinguishing between a human act from an act of a human is experiencing the agency. The experienceable causality, taking place here between a person and an action, causes that such a person has to regard an action as the cause of their agency and the field of their responsibility, in a moral sense. In this case, a subject marks an action with its own dynamism, and a human act is characterized by the fact that a human actualizes therein a possibility/an opportunity characteristic to them as a person and by this creates themselves, their inner life and moral personality. A human as a person is suppositum – a subject of existence and acting, and a synthesis of acting and happening taking place on the ground of a human suppositum is, at the same time, a synthesis of agency characteristic to action and subjectivity characteristic, in turn, to everything that happens in a human. This synthesis finally takes place in suppositum, that is in an ontic subject; a human, as an agent of action, remains its subject. The basis of personal unity between the one who acts and their action is constituted by the human nature, that is humanity permeating the entire dynamism of a human and dynamically shaping this dynamism as the human one. The essence of the human nature (understood metaphysically) is being oneself, that is an ability (entrusted to their freedom) for actualization and controlling themselves. Because of that, any form of dynamizing a subject, action, or happening, as it is realistically connected with humanity, with nature, is also realistically personal.

The phenomenological analysis conducted by Karol Wojtyła, through examination of dynamisms characteristic to human action, confirms the Aristotelian-Thomistic concept of a soul, which, as a form of a body, apart from a spiritual dimension, has also sensual and vegetative dimensions. A human becomes *someone* and *someone like* through their actions, through conscious action; thus, a form of a human *fieri* assumes agency, that is the causality characteristic to a person. The agency of one's *self* results in morality, as the most direct, existential reality connected with a person as its characteristic subject. A human, through their actions, in an act of will, becomes good or bad in a moral sense; since being morally good or bad means being good or bad as a human. Through an act of will the transcendence of a person is fulfilled as the transcendence of a subject in an action has its source in freedom; while it is not only about the fact that a subject does not complete itself in an action and ontically overtakes an action in existence, it is about a human remaining free in relation to their own action. It is this freedom which allows a person to have control over an action and create an expression of their own personality out of an action due to which one may distinguish a human act from any other known in nature.

Leonard J. Pełka

Henryk Hoffmann, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873-1939*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, 301 s +3n1b+28il.

Obradujący we wrześniu 2003 r. I Kongres Religioznawstwa Polskiego odwołał się do bogatej tradycji ponad 130 letniej obecności danej dyscypliny w kręgach rodzimej i światowej nauki oraz w sferze świadomości społeczeństwa polskiego. Zasadne potwierdzenie i zarazem udokumentowanie znacznej części tych odwołań odnajdujemy w prezentowanej monografii Henryka Hoffmanna: *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873-1939* [Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 301 + 3n1b + 28il.]. Praca składa się ze: *Wstępu*, ośmiu rozdziałów tematycznych [każdy z nich otwiera wyszczególniony w 'ramce' zestaw literatury wykorzystanej przy jego opracowaniu], *Zakończenia* i *Bibliografii* (obejmującej blisko 2 tysiące pozycji). Całość uzupełnia *Indeks nazwisk* oraz zestaw 28 ilustracji (głównie fotografii religioznawców jak też kart tytułowych ważniejszych opracowań i periodyków religioznawczych).

We *Wstępie* (s. 7-14) Autor wyszedł od przypomnienia dróg kształtowania się i rozwoju głównych nurtów i kierunków omawianej dyscypliny naukowej na kontynencie europejskich, a także częściowo i amerykańskim (poczynając od szkoły naturalistyczno-filologicznej poprzez ewolucjonizm i dyfuzjonizm, aż do fenomenologii). Następnie dokonał stosunkowo zwiezłej prezentacji ogólnego zarysu dotychczasowych badań nad dziejami rodzimego religioznawstwa, w szerokim tego słowa rozumieniu, jak również współczesnego zobiektywizowania fragmentarycznych ich rezultatów w pracach m.in. S. Grzybowskiego, H. Grzymały-Moszczyńskiej, K. Judenki, M. Nowaczyka, A. Nowickiego, W. Piwowarskiego, Z. Poniatowskiego, H. Swienki, J. Szmyda jak również szeregu innych. Na owym tle następująco określił podstawowe założenia pracy: *1. wypełnienie istniejącej w nauce polskiej dotkliwej luki polegającej na tym, że (...) brak jest całościowego kompendium wiedzy o polskiej tradycji badań religioznawczych; 2. wykazanie (...), że mimo wielu warunków uniemożliwiających rozwój polskiego akademickiego religioznawstwa oraz widocznej ostrej dyferencjacji rodzimej refleksji nad religią na dwa (główne) skonfliktowane z sobą obozy: 'laicki' i 'katolicki' (...) badania te rozwijały się prężnie* (s. 11-12). Odnośnie przyjętego tytułu pracy, to znalazł on uzasadnienie już w fakcie, że zasadniczym przedmiotem podejmowanych w niej analiz i refleksji są *badania stricte religioznawcze i im bliskie w tym sensie, że oscylujące wokół głównych dziedzin nauki o religiach (religioznawstwa) jak: historia (porównaw-*

cza) religii, teoria religii, historia, teoria i metodologia religioznawstwa, socjologia religii, psychologia religii itd. (s. 12) Dodać tu należy, iż dane stanowisko znalazło zasadne potwierdzenie w zaakceptowanej już koncepcji religioznawstwa jako dyscypliny naukowej w ramach której bardzo wyraziście zapisany został także wkład uczonych reprezentujących inne dyscypliny (historia, etnologia, socjologia, psychologia, orientalistyka czy filologia klasyczna) jak również w przyjętej przez Autora strukturze pracy. Poszczególne bowiem jej rozdziały poświęcone zostały prezentacji procesów badawczych mających usytuowanie w ramach poszczególnych nurtów, kierunków bądź subdyscyplin religioznawstwa.

Rozdział I: *Religioznawstwo jako dyscyplina naukowa i znaczenie poznawania jej dziejów* (s. 15-52) stanowi swoistego rodzaju encyklopedyczne wprowadzenie czytelnika w arkania genezy religioznawstwa oraz jego relacji z innymi naukami w jakimś stopniu zaangażowanymi w badania religii (historia, psychologia, socjologia, archeologia, etnografia i etnologia), a także z teologią i filozofią religii oraz stosowanych przez nie metod badawczych jak również procesów krystalizowania się w jego łonie dziedzin specjalistycznych: metareligioznawstwa czyli religioznawstwa ogólnego (teorii, historii oraz metodologii religioznawstwa), historii porównawczej religii, fenomenologii religii, psychologii i socjologii religii czy etnoreligioznawstwa (etnologii i etnografii religii) oraz geografii religii. Dany ciąg rozważań kończy Autor charakterystyką marksistowskiego nurtu badań religioznawczych oraz jego wpływami na kształt jak i charakter religioznawstwa polskiego po II wojnie światowej. Pomimo, że rozdział ten znacznie wykracza poza zakreślone ramy czasowe omawianej monografii to jednak – w zamyśle Hoffmanna – stanowi on *niezbędne tło (...) analiz dziejów rodzimej refleksji nad religią*, (s. 28). I trudno nie zgodzić się z danym poglądem.

Zawarte w rozdziale II: *Początki polskich badań religioznawczych* (s. 53-86) rozważania prezentują głównie, lecz nie wyłącznie, oświeceniowych i romantycznych prekursorów polskich badań religioznawczych. Wywodził się oni przede wszystkim z pośród historyków, filozofów, teologów, etnografów, folklorystów czy nawet podróżników. Do ich kręgu zaliczył Autor: J. Długosza, J. Łasiczkiego, J.B. Chmielowskiego, A. Naruszewicza, J. Bogucickiego, S. Kostkę -Potyockiego, T. Czackiego, H. Kołłątaja, S. Staszica, J. Potockiego, J. Lelewela, B.F. Trentowskiego, Z. Dołęgę-Chodakowskiego, W. Pola, R. Berwińskiego a także O. Kolberga. W dalszym ciągu rozważań omówione zostały z kolei sylwetki pionierów religioznawstwa polskiego. Dane omówienie poprzedził Hoffman stwierdzeniem: *Charakterystyczną cechą kształtujących się w XIX i na początku XX wieku polskich badań religioznawczych był fakt ich ścisłego powiązania z innymi dyscyplinami naukowymi (...) Kolejną ważną cechą (...) w latach 60-80 XIX wieku, stanowił fakt, że ich orędownikami byli głównie uczeni i działacze wolnomy-*

ślicielscy i antyklerykalni związani zwłaszcza z tzw. 'pozytywizmem warszawskim' – prądem intelektualno-społecznym, skupionym wokół czasopism 'Przegląd Tygodniowy' (...) oraz 'Prawda' (s. 65). Pierwsi więc religioznawcy polscy wywodzili się zwłaszcza z kręgów pozytywistów (A. Mahrburg, Al. Świętochowski czy A. Dygasiński), etnografów i folklorystów (M. Żmigrodzki, W. Bugiel i J. Al. Karłowicz), wolnomyślicieli reprezentujących nurt refleksji astralistycznych (I. Radliński, A. Niemojewski, A. Czubyński a także W. Sten) oraz badaczy Bałtów i Słowian (A. Mierzyński i Al. Bruckner). Przy omawianiu powyższego zagadnienia Autor zasygnalizował problem braku zgodności w kwestii kogo należy uznać za pierwszego polskiego religioznawcę. M. Nowaczyk za 'inicjatora' rodzimych badań religioznawczych uważa J.A. Karłowicza, natomiast Z.Poniatowski miano 'ojca religioznawstwa polskiego' przyznał (...) I.Radlińskiemu (s. 68-69).

W rozdziale III: *Rodowód katolickich badań religioznawczych* (s. 87-107) mamy do czynienia z zaprezentowaniem zasadniczego kierunku konfesyjnych badań religioznawczych w Polsce. Pojawił się on w drugiej połowie XIX w. i rozwijał się przede wszystkim w obrębie teologii, filozofii religii, biblistyki i historii Kościoła (w tym zwłaszcza w ramach problematyki genezy chrystianizmu) (s. 87-88). W realizowanych przez niego działaniach badawczych obowiązywało przestrzeganie zasady podporządkowania religioznawstwa teologii. W konsekwencji powodowało to – jak podkreśla Autor – *częste w owym czasie fakty uwikłania katolickich badań nad religią w analizy konfliktu stosunku 'wiary do rozumu', w spory z modernizmem oraz w kwestie genezy religii i życia (w tym też historyczności) Jezusa* (s. 88). Za prekursorów owego nurtu postrzega Hoffmann triadę filozofów i zarazem teologów: ks. ks. M. Morawskiego, S. Pawlickiego i Wł. M. Dębickiego. Natomiast do rzędu jego pionierów zalicza: ks. ks. J. Archuntowskiego, J. Bilczewskiego, J. Czuję, E. Dąbrowskiego, J. Jelito, A. Kławka, E. Konicznego, E. Kosibowicza, J. Kruszyńskiego, W. Kwiatkowskiego, F. Mantheya, W.W. Michalskiego, J. Radziszewskiego, S. Sobałkowskiego, S. Szydelskiego, A. Szymańskiego, S. Trzeciaka, Wł. Zaborskiego (postrzeganego przez Z. Poniatowskiego za głównego kreatora tych badań), oraz dominikanina U. Fica. W podejmowanych badaniach nad genezą religii i jej pierwotnymi formami podlegali oni przemożnym wpływom koncepcji *szkoły kulturowo-historycznej, której tezy o 'pramonoieizmie' i 'praobjawieniu' traktowano jako 'urzędową' wykładnię katolicyzmu w tej kwestii* (...) *Szczególnie godne podkreślenia były dążenia katolickich badaczy (...) do emancypacji religioznawstwa (historii religii) jako nauki o statusie akademickim*" (s. 107). Krótkotrwałym wyrazem zobiektywizowania tych dążeń stała się katedra historii religii, która pod kierunkiem J. Archuntowskiego funkcjonowała w latach 1918-1920 na Wydziale Teologicznym KUL w Lublinie.

Rozdział IV: *Badania religioznawcze wśród mniejszości religijnych* (s. 109-121) poświęcony został zwięzłej prezentacji pozakatolickich kręgów konfesyjnego religioznawstwa, którego przedmiot zainteresowań koncentrował się na bliskiej swojemu wyznaniu problematyce religijnej oraz na studiach biblijnych. O religioznawcach wywodzących się z nurtu prawosławnego (W. Bidnowie, S. Kiryłowiczu i K.S. Waledyńskim) zamieszczona została jedynie niewielka wzmianka. Nieco szerzej zaś omówieni zostali badacze z nurtu prortestanckiego (E. Bursche, A. Buzek, P. Hulka-Laskowski, R. Kesselring, W. Niemczyk, L. Otto, K. Serini czy J. Szeruda) jak również żydowscy (M. Bałaban, I. Cyłkowa, D. Fajnsztein, S. Hirsza, Al. Kraushar, R. Lilentalowa a także M. Schorr).

Rozdział V: *Wkład etnografów, antropologów i socjologów w rozwój polskich badań religioznawczych* (s. 123-158) otwiera przegląd poszukiwań przez badaczy kultury duchowej ludu polskiego (folklorystów i ludoznawców, a także antropologów, historyków prawa i socjologów) występujących w niej wątków wierzeniowych. Badania te w znaczącym stopniu przyczyniły się do stworzenia *podwalin pod rozwój naukowych badań nad religią* (s. 123). Autor omawia wkład wniesiony w owe poszukiwania przez: C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczową, H. Biegieleisena, J.St. Bystronia, St. Ciszewskiego, K. Dobrowolskiego, A. Fischera, E. Frankowskiego, Z. Glogera, K. Koranya, E. Majewskiego, K. Moszyńskiego, St. Poniatowskiego i S. Udziełę. Drugi krąg stanowili badacze kultur religijnych ludów syberyjskich jak: M. A. Czaplicka, F. Kon, E. Piekarski, B. Piłsudski, W. Sieroszewski, J. Talko-Hryncewicz czy M. Witaszewski. Światowej sławy badaczem kultur ludów wysp Południowego Pacyfiku został B. Malinowski. Wskazano też na wkład socjologów, jak: S. Czarnowskiego, I. Gumplowicza, L. Krzywickiego ks. F. Mirka i F. Znanickiego. Prowadzone przez wskazanych uczonych badania – jak podkreśla Hoffmann – przeszły szczególną drogę rozwoju: *początkowo polegały (głównie) na gromadzeniu, porządkowaniu i klasyfikacji faktów religijnych oraz poszukiwaniu związków pomiędzy nimi i innymi sferami rzeczywistości społecznej, to z biegiem czasu zaczęły się pojawiać próby interpretacji religii i religijności z różnych pozycji teoretycznych i metodologicznych rozwijających się wówczas na świecie, jak też w pewnych przypadkach (...) wnosili w tym zakresie własne propozycje* (s. 157-158).

Rozdział VI: *W kręgu psychologicznych badań nad religią i religijnością* (s.159-188) poświęcony został problematyce psychologii religii, która do 1914 r. była silnie powiązana z filozofia. W tym pionierskim okresie – jak podaje Autor – uwidaczniał się *pluralizm stanowisk epistemologicznych i metodologicznych oraz zainteresowanie kwestią doświadczenia religijnego i niekonwencjonalnymi formami religijności oraz kwestiami styku religii i zjawisk z zakresu parapsychologii* (s. 159-160). Dopiero wszakże w cza-

sach II Rzeczypospolitej psychologia religii *uprawiana już była przez badaczy uniwersyteckich choć nadal nie uzyskała w Polsce statusu samodzielnej dyscypliny badawczej*. (s. 160) Za prekursora danej dziedziny nauk religioznawczych uznaje Autor J. Ochorowicza, a za najwybitniejszego jej przedstawiciela - W. Witwickiego. W zaprezentowanym przeglądzie omówiona została działalność badawcza E. Abramowskiego, St. Agatstein- Gierowskiego, S. Baleya, S. Błachowskiego, S. Borowieckiego, J.W. Dawida, A. Dryjskiego J. Hempla, W. Lutosławskiego, A. Meyer-Ginsbergowej, H. Rowida i A. Szcycównej. Wiele uwagi poświęcone zostało również katolickim badaniom – *traktowanym jako ważne (ściśle praktyczne) zadanie psychologii pastoralnej* (s. 183) – reprezentantami których jawią się ks. ks. P. Chojnacki, St. Huet, E. Jełowicki, H. Kazimierowicz, J. Pastuszko, J. Piskorz, S. L. Skibniewski i H. Weryński.

Rozdział VII: *Wkład orientalistów w rozwój badań religioznawczych* (s. 189-205) zawiera prezentację dorobku orientalistyki polskiej w sferze badań nad religiami Bliskiego i Dalekiego Wschodu. Omówione tu zostały prace badawcze T. Andrzejewskiego, ks. J. Bromskiego, A. Gawrońskiego, P.E. Jabłońskiego, W. Jabłońskiego, Wł. Kotwicza, T. Kowalskiego, St. F. Michalskiego, K. Michałowskiego, S. Przeworskiego, R. Ranoszka, St. Schayera, Z. Smogorzewskiego, T.S. Smoleńskiego, ks. J. Stawarczyka, A. Śmieszka, Wł. Wężyka, H. Willman-Grabowskiej, G.K. Wojde i A. Zajączkowskiego.

Zaprezentowany obraz badań poszczególnych dziedzin religioznawstwa zamyka rozdział VIII: *Wkład filologów klasycznych w rozwój badań religioznawczych* (s. 207-222) zawierający zarys refleksji nad religiami świata antycznego polskich hellenistów, latinistów i bizancjonistów (R. Gansińca, S. Hammera, W. Klingera, J. Kowalskiego, A. Krolewicz, K. F. Kumanieckiego, H. Matakiewicz, K. Morawskiego, M. Popławskiego, G. Przychockiego, J. Sajdaka, St. Schneidera, T. Sinko, L. Sternbacha, i T. Zielińskiego).

W *Zakończeniu* (s. 223-226) Hoffmann bardzo mocno akcentuje dwie kwestie rzutuujące na kondycję i kształt religioznawstwa polskiego w omawianym okresie. Pierwsza z nich dotyczy jego wkładu do nauki światowej. Otóż – jak stwierdza – *1/ nie było (...) istotnych zapóźnień w recepcji zachodniej myśli religioznawczej; 2/ dokonano (...) przekładu wielu ważnych dzieł z literatury światowej i ukazały się liczne, obszerne ich sprawozdania, omówienia i recenzje; 3/ wśród religioznawców byli zwolennicy wszystkich ważniejszych orientacji metodologicznych, które były rozwijane i uzupełniane; 4/ wielu polskich badaczy religii było obecnych w krwioobiegu religioznawstwa światowego*. (s. 224) Druga kwestia dotyczy - wskazanego już uprzednio – podziału, mającego miejsce w religioznawstwie polskim, na dwa zasadnicze nurty: laicki hołdujący w zasadzie ewolucjonistycznej teorii rozwoju religii oraz katolicki opierający się na

założeniach szkoły kulturowo-historycznej. I według Autora owa *dyferencjacja rodzimych badań nad religią na nurty 'laicki' (często ostro antyklerykalny) i 'konfesyjny', nie sprzyjała późniejszemu rozwojowi badań religioznawczych, uniemożliwiając w praktyce ich integrację* (s. 225).

Rekapituluując omawianie pracy Hoffmannna należy stwierdzić, iż stanowi ona pionierską i rzeczową monografię o procesie narodzin i ścieżkach kształtowania się polskich badań nad religią w latach 1873-1939, a w niektórych partiach wykraczającą nawet poza przyjęte ramy czasowe. Zawarty w niej został bogaty materiał faktograficzny, niekiedy przedstawiany nawet w konwencji encyklopedycznej, jak również osadzona na jego podłożu syntetyczna i zarazem metodologiczna prezentacja podejmowanych procesów badawczych. Mamy w danym przypadku do czynienia z pracą zawierającą w swej treści duży potencjał prezentowanej obiektywnie wiedzy o jednej z ważnych dyscyplin humanistyki polskiej.

Leszek Skrzypek

Ewa Hoffmann-Piotrowska, *Mickiewicz – towiańczyk. Studium myśli*, wydano nakładem Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004, 304 s.

Ciągle o Nim, ciągle z Nim ...

Mickiewiczologia wzbogaciła się o pozycję, od której wydania minęło już sporo czasu, być może jednak właśnie dlatego warto ją przypomnieć i zarekomendować. Rzecz dotyczy książki: *Mickiewicz-towiańczyk. Studium myśli* Ewy Hoffmann-Piotrowskiej (wydano nakładem Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004). Przedmiotem zainteresowania publikacji jest obecność wieszca w Kole Sprawy Bożej Andrzeja Towiańskiego. Dodatkowym motywem usprawiedliwiającym podjęcie tematu są okazje rocznicowe, które z reguły zwielokrotniają liczbę jednostek recepcji. Jak wiadomo, w 2005 roku celebrowano 150. rocznicę śmierci poety, natomiast 13 maja 2008 roku mija 130 lat od zgonu litewskiego mistyka. Zatem akces Mickiewicza do ugrupowania towiańczyków, nazwany przez Zofię Stefanowską *największym skandalem emigracji*, już ponad półtora wieku budzi ciekawość poznawczą wyspecjalizowanych wspólnot uczonych oraz zwykłych czytelników. Narosła spora literatura dotycząca zagadnienia, co ciekawe, przynależąca zarówno do złotej, jak i czarnej legendy literackiej Adama Mickiewicza. Wzmiankowana wyżej pozycja zajmuje w tej spuściźnie miejsce szczególne. Stanowi – jak do tej pory – końcowy akord chóru komentatorów, dodajmy z naciskiem: chóru, w którym trudno o wspólny ton. Przynależność Mickiewicza do destrukcyjnej sekty mistycznej (jak chcą jedni) czy raczej do chwalebного związku patriotyczno-religijnego (jak twierdzą inni) stanowiła pretekst do wyrażania zarówno uszczypliwości, szyderstw nawet, jak i do brązowniczych pieśni pochwalnych i podziwu wobec *brata Adama*. Owe, strawestujmy samego Mickiewicza, *potępieńcze swary* dalekie są od zakończenia i konkluzywności. Dla humanisty stanowią wszakże materiał badawczy trudny do przecenienia. Skala emocji aktywizująca instynkty polemiczne, pryncypialność wyrażanych sądów, osobiste zaangażowanie, zakusy inkwizytorskie lub nachalne moralizatorstwo – to tylko niektóre cechy ożywiający dyskurs. Szczególnie zaś frapującym procesem jest szukanie coraz to nowego języka, zdolnego ogarnąć i wyrazić subtelności towianistycznego eksperymentu. Ta swoista *wieża Babel*, w której zwykła plotka, codzienna paplanina, inspirowana często niskimi pobudkami, miesza się z hermetycznym żargonem filozoficznym lub wzniosłymi i patetycznymi

wezwaniami (na przykład w stylu głównego kaznodziei zmartwychwstańców – Hieronima Kajsiowicza), ciekawi, zaskakuje i zachwyca, czasem zniesmacza. Recenzowana książka może stanowić spektakularny przykład pojawiania się nowych propozycji w twórczym procesie szukania form wyrazu zdolnych opisywać i interpretować zdarzenia historyczne.

Tytuł niniejszego opracowania nawiązuje w formie do słynnej, lapidarnej i pięknej, laudacji wygłoszonej przez Zygmunta Krasieńskiego po śmierci Mickiewicza: *My z niego wszyscy...* Przytoczmy kontekst: *na tę wieść pękło mi serce. On był dla ludzi mego pokolenia i miodem, i mlekiem, i żółcią, i krwią duchową – My z niego wszyscy* [...] (z listu do Adama Sołtana z 8 grudnia 1855 roku). W dzisiejszej ponowoczesnej rzeczywistości – z rezerwą odnoszącej się do wszelkich autorytetów, zarówno historycznych, jak i współczesnych – trudno o taki entuzjazm. Dekretuje się zmierzch romantycznego paradygmatu świadomości rugowanego przez postmodernistyczną aurę życia społecznego. Programy szkolne rozpaczliwie próbują sprostać globalnej *bombie informacyjnej* i z konieczności ograniczają zestaw lektur z epoki romantycznej, spychając je do grona szacownych, nieco anachronicznych pamiątek. Piewcy nowoczesnej Europy, a w niej nowej Polski, zdają się sugerować, iż nie ma już miejsca na hołubienie – nierozzerwalnie związanej z autonomiczną, w pełni niezawisłą państwowością – tradycyjnie pojmowanej idei narodowej. Budzi ona bowiem nieuchronne partykularyzmy, prowadzące ku nacjonalizmowi, czego ostateczną tragiczną konsekwencją były dwudziestowieczne hekatombie. Tym samym martyrologiczne oblicze spuścizny romantycznej, w której

Słodszy wyraz nad wszystko, wyraz miłości, któremu

Nie masz równego na ziemi, oprócz wyrazu – ojczyzna.

staje się raczej przedmiotem zainteresowania literaturoznawców, ale nie elektryzuje zbiorowej świadomości i przestaje być rezerwuarem uniwersalnych symboli i zakłęb. Prawdopodobnie dla szerokiej publiczności ciekawsze byłyby efekty finansowych gier giełdowych Słowackiego lub wysokość profesorskiego uposażenia Mickiewicza w Szwajcarii (pozwalająca jemu i jego rodzinie, jak to się dzisiaj określa, na *godne życie*), aniżeli tragizm wyborów moralnych Konrada Wallenroda. Docenić zatem należy autorów, którzy nie poddając się obiegu opinii głoszącej, że o wieszczach powiedziano już wszystko, piszą *ciągle o Nim* i dają tym samym szansę czytelnikom (sądząc po nakładach – nielicznym) być *ciągle z Nim* – co w przypadku towianistycznej konwersji poety ma dodatkowy aspekt egzystencjalny, mimo wszystko stale aktualny: wszak nawet w technicznym świecie jego wybór światopoglądowy nie traci pierwotnego dramatyzmu i zdolnym do empatii funduje nieprzebrane bogactwo przeżyć. Jeślibyśmy zatem chcieli streścić w zwartej formule istotę prezentowanych wywodów,

wówczas brzmiałaby ona jak w tytule. Zastosowany, z rozmysłem patetyczny, skrót myślowy ma wyrażać zarówno pochwałę aktywności twórczej, jak i szanse aktualizowane w odbiorze.

Publikacje poświęcone towianizmowi – zwłaszcza w XIX wieku – przyjmowały postać tekstów zaangażowanych i z jednoznacznym przesłaniem ideowym, silnie nacechowanych biografizmem jako naczelną strategią badawczą. Obecnie mają raczej formę naukowych rozpraw, czego zmiennym przykładem jest *Mickiewicz-towiańczyk. Studium myśli* Ewy Hoffmann-Piotrowskiej. Zmienia się styl wypowiedzi, cele narracji, metodologia badań. Dostosowując się niejako do kontekstu, poczyńmy małą dygresję, która pozwoli usytuować dysertację Hoffmann-Piotrowskiej w panoramie myśli naukowej.

Jak wiadomo, w naukowych tekstach akademickich konkurują dwie strategie organizacji tekstu: styl saksoński, z dominantą linearnej opcji argumentacyjnej i styl teutoński, przejawiający się w dygresyjnej strategii argumentacyjnej. W pierwszym obowiązują narracja prosta, logiczna, zwieńczona wyraźnymi wnioskami, zaś odejścia od głównego wątku oceniane są negatywnie; zaleca się stawianie transparentnych i jednoznacznych tez, uporządkowanie argumentacji. W drugim, nieco trudniejszym w odbiorze, ekonomia języka i jasność wywodu ustępuje postulatowi bogactwa treści i wieloaspektowości ujęcia tematu. Dopuszcza się w nim zindywidualizowanie zabiegów perswazyjnych, powtórzenia i spiralne nawroty treści, a nawet stosowanie metafor. Wykorzystanie określonego stylu uwarunkowane jest zarówno temperamentem pisarskim badacza, jak i przedmiotem dociekań. Obcując z książką *Mickiewicz-towiańczyk*, nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż przedmiot wywodu skłania autorkę do stosowania stylu teutońskiego, zaś osobowość pisarska i zapewne wymogi formalne, gdyż książka jest zmienioną postacią rozprawy doktorskiej, preferują styl saksoński. W rezultacie osiągnięto bardzo interesujące wyniki. Kluczowy dla całości wywód znajdziemy we wstępie. Autorka omawiając stan badań towianizmu, pisze między innymi o ustaleniach Aliny Witkowskiej, dla której – podobnie jak dla wielu obserwatorów – zaangażowanie poety w *nowe objawienie* było osobliwą chorobą. Hoffmann-Piotrowska deklaruje jednak, że w *tym towianistycznym „szaleństwie” można odnaleźć jakąś metodę, wywieść z chaosu różnorodnych wypowiedzi Mickiewicza sylwetkę oryginalnego romantycznego myśliciela*. Ambitny zamiar przekształcenia heterogenicznego, nieusystematyzowanego *credo* Mickiewicza w ujętą dyskursywnie doktrynę budzi podziw i zarazem obawy, które można poetycko wyrazić, posiłkując się wierszem Johna Keats’a:

*Bo czyż czar wszelki nie znika, nie gaśnie
W zimnym zetknięciu z filozofią właśnie?
Była na niebie tęcza niepojęta;*

*Czym jest, już wiemy: została wciągnięta
W nudny katalog rzeczy znanych świetnie.*

Potencjalnego Czytelnika wypada wszakże uspokoić: lektura książki z pewnością nie nudzi i przekonuje, iż *czar* nie tylko nie gaśnie, ale jaśnieje pełnym blaskiem. Poznajemy bowiem już nie znękanego życiem, ogarniętego niemocą twórczą, obłędem owładniętego poetę-tułacza na obcej ziemi, ale świadomego swego losu wytrawnego myśliciela, romantycznego filozofa – Adama Mickiewicza. Odnajdujemy już nie tylko mistrza poetyckiego pióra, ale także tytana intelektu i twórczej myśli. Tym samym towianizm przekształca się raczej w mickiewiczyzm.

Czyniąc przedmiotem analizy tzw. przełom towianistyczny wieszczą autorka, wbrew przyjętym stereotypom, neguje tezę, iż spotkanie z Towiańskim stało się dla Mickiewicza impulsem do nagłego zwrotu ideowego. Podejmuje trop interpretacyjny polegający na domniemaniu odwrotnej zależności: to właśnie Mickiewicz „namaścił” Towiańskiego na proroka. Z kolei głoszona przez nich w Kole nauka da się odnaleźć we wcześniejszej twórczości wieszczą. Rozwój duchowy Mickiewicza zatoczył zatem wielkie koło i wrócił do punktu wyjścia – z tą tylko różnicą, że „*To co zostało zaakcentowane w „Romantyczności” ulega w Sprawie Bożej dogmatyzacji* (s. 26).

Hoffmann-Piotrowska konsekwentnie i misternie odsłania szczegóły systematu. Kreśli Mickiewicza wizję Absolutu zmierzającą w stronę mistyki chrystocentrycznej, rekonstruuje *drogi do Boga* i sposoby Jego doznania. Osobny rozdział poświęcony jest wizji antropologicznej *brata Adama*. Wiele uwagi przeznaczono problemom epistemologicznym; pojawia się nowatorskie określenie *epistemologii z ducha*. Romantyczna koncepcja filozoficzna byłaby niepełna bez problematyki narodowej, która w tym kontekście przyjmuje postać mesjańskiej historiozofii, przesiąkniętej *nieograniczoną ufnością w rządy Opatrzności*. Na kartach rozprawy Hoffmann-Piotrowskiej jawi się zatem światopogląd poety-towiańczyka, sakralizujący człowieka, świat i historię – sensotwórczy, optymistyczny, dopracowany w najdrobniejszych szczegółach, romantyczny system filozoficzny. Obraz duchowy Mickiewicza emanuje spokojem, niezachwianą pewnością odnalezienia sensu życia i przeznaczeń historii. Inny poeta-towiańczyk (Słowacki) zostawił liryczne świadectwo neofickiej euforii, nieobcej zapewne i Mickiewiczowi. Zacytujmy fragment:

*Za to spokojność już mam i mieć będę
I będę wieczny – jak te, które wskrzeszę –
I będę mocny – jak to, co zdobędę –
I będę szczęśny – jak to, co pocieszę –
I będę stworzon – jak rzecz, którą stworzę.
Tak mi dopomóż, Chryste Panie Boże!.*

Optymizm odnalezionej drogi do Boga, szczęśliwiorodne wtajemniczenie w prawdy ostateczne, przeciwstawić można – kreowanej w wielu publikacjach – ponurej, pesymistycznej wizji *biednego Mickiewicza*, zagubionego w meandrach mistycyzmu. Który obraz jest prawdziwszy? Czy rzeczywiście wszystko zależy od wszechmocnej, hermeneutycznej interpretacji? Czy żywioł wartkiej mowy uniesie z sobą wszystko – nawet półprawdy i przekłamania? Być może rację mają postmodernistyczni mitografowie, głosząc, że *wszystko ujdzie*, byleby było podane z właściwą pewnością siebie i w należyтым opakowaniu. Oczywiście refleksji tych nie należy odnosić do omawianej książki – jej wartość jest niekwestionowana. Impulsem do postawienia – w istocie retorycznych – pytań były wzajemnie wykluczające się portrety wieszczka. Zdaje się, że ich kontradyktoryjna binarność znamionuje spełnienie świeckiego proroctwa Joachima Lelewela: *Przyjdzie czas, że inaczej kiedyś historia polska pisaną będzie i stanie się jasno, co dziś ciemno, a ciemnym będzie, co dziś jasno [...] [7]*. W tym kontekście można uzupełnić pierwsze zdanie niniejszego szkicu. Oto bowiem mickiewiczologia nie tylko wzbogaciła się o cenną pozycję, ale również, powiedzmy przewrotnie, *skomplikowała*, co zintensyfikowało potrzebę dopisania kolejnych rozdziałów do *sporu o Mickiewicza*, bo – z biegiem lat, a zwłaszcza wraz z przemianami społeczno-politycznymi – znane dzieło Stefana Żółkiewskiego o tymże tytule, traci na aktualności (Stefan Żółkiewski, *Spór o Mickiewicza*, Wrocław 1952). Powszechnie znana formuła Cypriana Kamila Norwida głosi, że *Ojczyzna, to wielki zbiorowy obowiązek*. Powyższe wynurzenia ilustrują tezę, że *zbiorowym obowiązkiem* jest również nauka. Czytelnik, który sięgnie po rekomendowaną książkę przekona się, że nauka jest nie tylko obowiązkiem, ale również, a może przede wszystkim, intelektualną przygodą i wysublimowaną, choć nie wolną od poznawczych dysonansów, przyjemnością.

Grażyna Strojek

Aleksander Świętochowski, *Dumania pesymisty*, Wydawnictwo SIC!, Warszawa 2002, 110 s.

Dumania pesymisty to klasyczny esej z okresu pozytywizmu, którego reedycja w opracowaniu Ewy Paczoski po 125 latach od pierwszego wydania cieszy się zasłużoną popularnością u czytelników. Historycy literatury do dziś mają problem do jakiego gatunku literackiego zaliczyć tę pracę twórcy polskiego pozytywizmu. Wydaje się jednak, że jest to przede wszystkim klasyka polskiego eseju filozoficznego, która wciąż pozostaje wzorem doskonałego połączenia warsztatu literackiego z naukowym. Upływ czasu nie umniejszył jej walorów, choć *Dumania pesymisty* zostały napisane przez Aleksandra Świętochowskiego jeszcze we wczesnym okresie jego twórczości, w 1876 roku.

Historia powstania tego dzieła warta jest przypomnienia. Świętochowski uzyskawszy stopień doktorski na uniwersytecie w Lipsku wyjechał do Krakowa z zamiarem ubiegania się o docenturę na uniwersytecie we Lwowie. Naukowa atmosfera na studiach lipskimi spowodowała, iż w tym czasie bardziej pociągała go działalność naukowa, niż publicystyczno-literacka. Stało się jednak inaczej i niepowodzenia, których doświadczył, oraz skomplikowana sytuacja polityczna, społeczna i gospodarcza spowodowały, że wrócił do Warszawy, gdzie objął redakcję *Przeglądu Tygodniowego*. To właśnie na łamach tego czasopisma zaczęły ukazywać się artykuły duchem zbliżone do rozpraw filozoficznych połączone w cykl esejów pod wspólnym tytułem *Dumania pesymisty*. Druk cyklu jednak został przerwany, ponieważ według czytelników zawierał on zbyt wyraziście prezentowane poglądy autora, nieprzystające do ówczesnych realiów. Pozytywistyczne nastawienie Świętochowskiego zwanego *papieżem warszawskiego postępu*, mogło razić szczególnie środowiska konserwatywne. Sam autor napisał później w swoich *Wspomnieniach* (1966, s. 6): *Kto uprzytomni sobie gorycz, jaka się sączyła z tego błota w duszę „pozytywistów”, ten się nie zdziwi, że młody, bo zaledwie 27-letni napisał „Dumania pesymisty”, tak rażące w tym wieku*. Mimo tylu trudności w 1877 roku jednak wydaje *Dumania pesymisty* własnym nakładem.

Ze 125. perspektywy można zauważyć, że książka ta jest świadectwem dycha epoki, w której powstawała. Ale jednocześnie jest to dzieło literackie, które można polecić każdemu, kto lub intelektualne wyzwania i ciekawy dyskurs. Można mieć wrażenie, że autor przeprowadza z czytelnikiem dialog zbliżony do dialogu sokratejskiego. Zadaje pytania, pobudza do myślenia, niekiedy wręcz irytuje i prowokuje, ale tak naprawdę nie

daje konkretnej odpowiedzi. Rozpościera przed nami wachlarz różnorodnych możliwości i otwiera furtki prowadzące do wielu rozwiązań.

Już tytuł zaskakuje, kiedy przywołamy optymistyczny i pełen zapału ton ówczesnej publicystyki Świętochowskiego. Wydawałoby się, że *Dumania pesymisty* są świadectwem kryzysu pozytywistycznego, jak sądzi np.. Barbara Grochulska w zredagowanym przez siebie tomie *Wiek XIX* (1967, s. 372): *odzwierciedleniem depresji autora, są krokiem wstecz w jego programie społecznym*. Warto jednak zastanowić się, w jakiej sytuacji politycznej i społecznej formułowane były te poglądy. Nic zatem dziwnego, że Ewa Paczoska we wprowadzeniu do reedycji dzieła usprawiedliwiając autora napisała: *Walczył przecież nie tylko ze społecznymi stereotypami, ale z kneblem we własnych ustach, musiał używać języka ezopowego, który zacierał ostrość politycznych rozpoznań, a nawet osłabiał ich wagę*. Dlatego odczytując dziś dosłownie treść tej publikacji możemy mieć wrażenie, że książka jest oczywistym wyrazem kryzysu myślenia pozytywistycznego, że nie zawiera tajemnicy, nie zaskakuje.

Można również zasadnie powiedzieć, iż rozprawa ta jest bardzo inspirująca, ale wymagająca głębszego wejrzenia w istotę rozważań autora. Wtedy widoczny staje się pewien logiczny zamysł, pewna klamra spinająca cały cykl i będąca jednocześnie myślą przewodnią książki. Myślą taką, którą można odczytać na wiele sposobów, jest niewątpliwie następujący cytat: *Błogosławieni, którzy w to nie wierzą i błogosławiona prawda za to, że do uwierzenia trudna* (s. 36). Można odnieść wrażenie, że Świętochowski przedstawia refleksję na kilku poziomach rozumowania i to w taki sposób, że wiele z nich łatwo przeoczyć. Jednym z nich jest przekaz literacki. Jest to przykład świetnego pisarstwa, doskonałej leksyki oraz wręcz wzór felietonistyki. Jednak podstawowym poziomem jest wykład naukowy, filozoficzny. Książka jest bowiem odzwierciedleniem fundamentalnych założeń pozytywistycznego światopoglądu, które Świętochowski poddaje rewizji w perspektywie pesymistycznej filozofii Schopenhauera. Autor jednak nie do końca akceptuje schopenhauerowską wizję rzeczywistości i wyprowadza z niej bardziej optymistyczne wnioski. Widoczne jest to między innymi w afirmacji indywidualności człowieka, uznania cierpienia i zła za siłę do działania i źródło altruizmu, a nie tylko za czynnik rezygnacji z *woli życia*.

Pierwiastki optymistyczne można zauważyć również przy prezentacji problemu alienacji jednostki. Wyobcowanie nie jest przedstawiane w sposób bezwzględny, ale ujmowane jako uznana konieczność, która pozwala człowiekowi na pielęgnowanie własnych prawd, która daje możliwości prezentowania ich tym, którzy będą skłonni ich wysłuchać.

Świętochowski rozpoczyna swój cykl esejem zatytułowanym *Zagadki wiedzy*. Jest to rewizja scjentystycznej wizji wiedzy, ale jak sam tytuł wskazuje jest to także zagadka

do rozwiązania, którą autor przedstawia czytelnikowi: *Być ciągle trawionym gorączką poznania i ciągle niepewnym jego prawd* - powiada. Można by doszukać się w tym sposobie pisania pewnej kokieterii, może nawet prowokacji, iż prawdy przedstawione w *Dumaniach pesymisty* również mogą być niepewnymi a przez to możemy je interpretować na własny sposób.

Kolejny esej *Początek i koniec* wskazuje na to, iż nasz byt nie ma początku ani końca, bo zaczyna się i kończy w tajemnicy. Nie wiemy skąd przychodzimy i dokąd zmierzamy: *O tyle też zapewniona jest i nasza wieczność. Śmierć- powiedziałem - jest tylko zmianą postaci istnienia* (s. 57). Pomimo widocznego determinizmu ważniejszy jest przy tym optymizm życia: *Nikt ludziom powszechnego szczęścia, do którego wszyscy dążyć powinni, nie wyznaczył. Ich matka, natura, dała im rozmaite organizacje, popędy, każdy więc biegnie w kierunku swego pożądania, zwracany lub powstrzymywany przez pożądania innych* (s. 56).

Trzeci esej natomiast mówi o człowieku i o tym jak ludzie postrzegają się nawzajem. W przeciwieństwie do większości: *Ja człowieka nie znam* – powiada Świętochowski. Im większe oddalenie, tym wzrasta wartość. Dlatego autor oskarża ludzkie zmysły i wyobraźnię o wypaczanie obrazu ludzi. Podkreśla, że jedyną wielkością człowieka w maksymalnym zbliżeniu jest jego samolubstwo. Ale i w egoizmie znajduje pozytywne elementy, chociaż pożywką dla niego jest cudze nieszczęście: *Tylko umysły dręczone niepewnością, tylko serca szarpane rozpaczają zapracowały nam to, z czego żyjemy i jesteśmy dumni. [...] jeżeli więc za co kochać ich warto, to przede wszystkim i może jedynie za to, że są nieszczęśliwi* (s. 69).

Mężczyzna i kobieta to esej ukazujący trudną sytuację ówczesnej kobiety. Jej małość wobec mężczyzny podkreślona jest nawet w tytule (kolejność!). Ale wynika to z jej uwarunkowań kulturowych, które odziedziczyła po nieskończonym szeregu swych matek, które poddawały się tyranii mężczyzn. Sądzić można, iż Świętochowski apelował o zmianę tego statusu głosząc: *że sprawiedliwość jest cnotą męską, a miłość bliźniego kobiecą* (s. 82). Z kolei w eseju *Zgoda* weryfikuje kolejną bolączkę swoich czasów, brak tolerancji, przede wszystkim wobec innych narodów. Podkreśla, że zgodę narodową można osiągnąć jedynie wtedy, kiedy zrozumiemy różnicę między ludźmi i uwzględnimy interesy każdej ze stron, także mniejszości narodowych.

W ostatnim eseju *W społecznym wnętrzu* Świętochowski przedstawia pewną anegdotę obrazującą, jak bardzo uwikłani jesteśmy w tradycyjnej obyczajowości społecznej, z jej tradycją i zwyczajami. Ukazuje pułapki ślepego poddawania się wszelkim dogmatom i konwencjom. Autor apeluje o konieczność dystansu jednostki wobec społeczeństwa. Zaznacza, że społeczeństwo ofiaruje jednostce jedynie złudne poczucie bezpieczeństwa i przede wszystkim blokuje jego indywidualność i odrębność.

Jak przystało na Posła Prawdy, autor kończy swoją rozprawę mobilizując czytelnika do wypowiadania własnych opinii, nie zawłaszcza prawdy tylko dla siebie, a nawet uwzględnia możliwość własnej pomyłki, co do przedstawionych poglądów i stwierdza, że byłby nawet wdzięczny: *gdy mu dobrotliwa ręka z widnokregu życia chmury pozgarnia i pogodne światło zapali* (s. 109).

Chociaż *Dumania pesymisty* można traktować jako wyraz pełnego krytycznego sceptycyzmu, jako krok wstecz w dotychczasowym programie społecznym autora, czy też jako załamanie się jego optymizmu, to jest to złudzenie. Raczej należy je odczytywać jako pewien świadomy zamysł autora – stopniowego urabiania opinii i wyrazu ewolucji panujących ówczesnie stosunków społecznych. Ale można również traktować tę książkę jako pewną zabawę literacką i prowokację intelektualną w pozytywnym tego słowa znaczeniu.

Henryk Piliś

Jerzy Damrosz, *Ojczyzna i jej regiony (region, regionalizm, edukacja lokalna, regionalna i etniczna)*, Wydawnictwo Płock–Warszawa 2007, 600 s.

Dzieło Profesora Jerzego Damrosza *Ojczyzna i jej regiony* wybitnego polskiego etnosocjologa (zagadnienia etniczno-regionalne) jest godne omówienia i upowszechnienia. Studium to jest rezultatem głębokich wieloletnich badań prowadzonych przez Autora spadkobiercę, nawiązującego do polskiej szkoły, J.S. Bystronia, K. Dobrowolskiego i J. Bruszyty, zajmujących się problematyką etnologiczno-socjologiczno-historyczną, opartych na założeniach integrystycznych.

Zakres problematyki tego dzieła jest szeroki i wielopłaszczyznowy, bo dotyczy zagadnień regionu, regionalizmu i edukacji lokalno-regionalnej i etnicznej, relacji regionu i ojczyzny. Jest to ogromny materiał jaki zgromadził Autor z różnych pokrewnych nauk, etnologii, etnografii i socjologii, a także kultury, sztuki plastycznej, poezji, muzyki i tańca. Przed autorem stanął trudny problem i zarazem zadanie do rozwiązania – jak dokonać scalenia w jedną całość tematyki merytorycznej określającą zbiorowość lokalno-regionalną i etniczną, w powiązaniu z określonym terytorium, obszarem często się zmieniającym. Należy dodać, że autor drobiazgowo uwzględnia subobszary, drobne części i relacje między nimi, a zwłaszcza do całości oraz relacji zwrotnej, czyli korelacji.

Trzeba być uczonym wytrawnym, badaczem naukowym, a takim jest prof. Damrosz, aby sformułować jednolity obraz całości, dokonać połączenia, spinając klamrą materiał historyczny, z rozwiązaniami teoretycznymi z praktyką oraz wskazaniem, regułami dydaktycznymi. W ten sposób powstała swoista triada – teoria – praktyka – dydaktyka.

Ta triada wyrosła z relacji między regionami i mniejszymi lokalnymi społecznościami, grupami regionalnymi oraz z problematyki obejmującej szeroki zakres, a mianowicie: *rozwój naszego terytorium etniczno-regionalnego, przemiany regionalno-etniczne w skali europejskiej, rozwój badań nad zróżnicowaną polską regionalizacją w ujęciu interdyscyplinarnym, zwłaszcza etnologicznym, sposoby wykorzystania materiałów historyczno-teoretycznych w zastosowaniach praktycznych, cele i formy aktywności społeczno-intelektualnej (głównie społeczno-kulturalnej i społeczno-naukowej) w ruchu regionalnym oraz towarzystw mniejszości narodowych i etnicznych.*

Zagadnienia te autor przedstawia i szeroko analizuje, sięgając do konkretnych materiałów, cytując autorów polskich i zagranicznych. Dzieło Damrosza ma charakter eru-

dycyjny, posiada wiele informacji, które podaje w sposób uporządkowany i uzasadniony z pozycji dotychczasowego dorobku nauki polskiej i ideologii regionalistycznej. W analizach autora tego obszernego studium, co jest jego wielką zasługą, uświadamia się wyraźne odróżnienie opisu od wartościowania (kryteria, oceny i systemu wartości). Uwidacznia dydaktyczne i wychowawcze aspekty regionalizmu, postawy społeczne wobec *obcych, innych*. Poprzez odrodzenie poczucia dumy lokalno-regionalnej i narodowej wśród Polaków budując państwo polskie przez obywateli, także o innym etnicznym rodowodzie.

Autor wskazuje i uściśla pewne pojęcia np. region, Europa, Ojczyzna poprzez *rozumienie interdyscyplinarne regionu (administracyjny, historyczny, kulturowy, geograficzny, ekonomiczny, dialektologiczny itp.); poprzez nakładanie warstwowe tych podziałów w formie mapek wnioskujemy o wpływie tych kryteriów na kształtowanie się wyodrębnionych regionów; rozpatrywanie regionu jako całokształtu interregionalnych oddziaływań linearno-grawitacyjnych (granice regionu a środki ciężenia); region jako określony krąg specyficznych form zaspokajania potrzeb ludzkich*. Wskazuje także i uściśla problem regionalizmu jako ideologii ruchu społecznego mającego na celu pobudzenie do *aktywizacji całego regionu*. Regionalizm to ruch ponadpartyjny, płaszczyzna porozumienia narodowego i obywatelskość.

Analizy autora mają charakter syntetyczny do tego stopnia, że każdy rozdział stanowi syntetyczną całość. Język, jakim posługuje się, aczkolwiek naukowy, jest jasny i komunikatywny. Celem niniejszego studium, zdaniem Damrosza, jest *nie tyle przekazanie wiedzy encyklopedycznej, ile raczej pobudzenie do myślenia* – dodajmy, że jedno i drugie. Autorowi zależy, aby studium to, nagromadzona w nim wiedza mogła zainspirować do aktywnego działania, do inicjatywy na *rzecz nie tylko własnego regionu, ale i Ojczyzny narodowej*, uczestnicząc samodzielnie we współpracy międzynarodowej *dbając o zachowanie takich principów jak suwerenność unitarnego państwa, tożsamość narodu i pełne uobywatelnienie społeczeństwa żyjącego między Odrą a Bugiem*. Leitmotywem tej pracy jest przesłanie, że: *Miłość do Ojczyzny nie może istnieć bez jednoczesnego przywiązania do najbliższej ojcowizny do porównania z miłością do własnej matki*. A zatem *polskość na zawsze musi pozostać wartością suwerenną*. Wartościami nadrzędnymi pluralistycznej Europie – tym spoiwem ideowo-kulturowym więzią powinny być *wartości chrześcijańskie, narodowe i lokalno-regionalne*. Opowiadanie się za tradycyjnymi wartościami nie pozostaje w sprzeczności z przemianami europejskimi, ani za *aktywnym patriotyzmem i regionalizmem*, ani też otwartością na inne kontynenty, narody i kultury. Autor postuluje otwartość na każdego człowieka, a *zamykanie się na wszelkie zło*.

Dzieło Profesora Jerzego Damrosza to kopalnia wiedzy na temat Polski i jej regionów, a *region to nie tylko wiedza, ale i przeżycie i oddziaływanie społeczne. Podłożem każdego regionu jest kultura, a więc poezja i proza, sztuki plastyczne, muzyka i taniec etc.* A zatem w ujęciu autora poznajemy Polskę od wewnątrz, poprzez poszczególne regiony wchodzących w jej skład. Autor w tej pracy odpowiada w sposób erudycyjny na pytania: Co to jest region?; Czym jest Europa?; Co to znaczy być Europejczykiem i Polakiem?; Jaka powinna być relacja regionu do Ojczyzny a jaka do Europy?

Po przeczytaniu tego dzieła czytelnik za autorem dochodzi do konkluzji – Europa ojczyzn, a nie Europa regionów.

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

