

*L U M E N*  
*POLONIAE*  
*Nr 2/2010*



*L U M E N*  
*POLONIAE*  
*Nr 2/2010*

Warszawa 2010

## *Lumen Poloniae* nr 2/2010

### **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, Janusz Kuczyński, Ryszard Palacz,  
Wojciech Rechlewicz, Lucyna Wiśniewska-Rutkowska, Wojciech Słomski, Ewa Starzyńska-  
Kościszko, Barbara Szotek, Eulalia Sajdak-Michnowska, 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 Wyższa Szkoła 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*

Komunikatem nr 13 z dnia 13 maja 2010 roku, Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego wpisał periodyk **Lumen Poloniae** do *Wykazu wybranych czasopism wraz z liczbą punktów za umieszczone w nich publikacje naukowe* w części B pod numerem 72 i przyznał publikację ukazującym się na łamach **Lumen Poloniae** 2 punkty.

### **Wydawnictwo:**

Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie,  
Warszawa 2010  
www.lumen-poloniae.vizja.pl; lumenpoloniae@vizja.pl

**ISSN 1897-9742**

## Spis treści

<b>Spis treści .....</b>	<b>5</b>
Wojciech Rechlewicz .....	7
<b>Instrumentalny charakter języka w ujęciu Izydory Dąbskiej</b> <b>The instrumental character of the language according to Izydora Dąbska</b>	
Andrzej J. Zakrzewski .....	19
<b><i>Odpowiedź Stanisława jako przyczynek do oświeceniowej filozofii kultury</i></b> <b>Stanisław Leszczyński's Response as a contribution to the Enlightenment philosophy of culture</b>	
Lucyna Wiśniewska-Rutkowska .....	29
<b>Czy warto dzisiaj czytać Stanisława Staszica?</b> <b>Uwagi i refleksje na marginesie <i>Przestróg dla Polski</i></b> <b>Is it worth reading Stanisław Staszic today?</b> <b>Remarks and thoughts on the margin of <i>Warnings to Poland</i></b>	
Remigiusz Król .....	39
<b>Koncepcja człowieka w rozumieniu Tadeusza Ślipki</b> <b>The notion of a man as defined by Tadeusz Ślipko</b>	
Ireneusz Światała .....	51
<b>Tadeusza Kotarbińskiego <i>Traktat o dobrej robocie</i> – wstęp do analizy krytycznej</b> <b>Tadeusz Kotarbiński's <i>Praxiology: An introduction to the science of efficient action</i></b>	
Mariusz Cizek .....	63
<b>Antropogeneza w nurcie ewolucjonizmu teistycznego</b> <b>– z perspektywy polskich filozofów i teologów</b> <b>Anthropogenesis in the stream of theistic evolutionism</b> <b>– from Polish philosophers' and theologians' perspective</b>	
Mirosław A. Michalski .....	81
<b>Antoni Kępiński – studium osoby</b> <b>Antoni Kępiński – the study of a Person</b>	
Andrzej Ciążela .....	103
<b>Jan Amos Komeński i Bogdan Suchodolski.</b> <b>Kontynuacja antyscholastycznej tradycji humanizmu</b> <b>Jan Amos Komeński and Bogdan Suchodolski.</b> <b>The continuation of anti-scholastic tradition of humanism</b>	



Wojciech Rechlewicz

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Kochanowskiego w Kielcach

## Instrumentalny charakter języka w ujęciu Izydory Dąbskiej

### The instrumental character of the language according to Izydora Dąbska

**Key words:** philosophy, national philosophy, polish philosophy, philosophy of culture

Celem przedstawianego tekstu jest prezentacja poglądów Izydory Dąbskiej dotyczących języka jako instrumentalnego środka poznania, które są zawarte w rozprawie *Z teorii instrumentalnego poznania*. Rozprawa ta wraz z innym tekstem autorki zatytułowanym *O filozofii lingwistycznej* składa się na książkę *O narzędziach i przedmiotach poznania*<sup>1</sup>. Praca *Z teorii instrumentalnego poznania*, wskazując na instrumentalny charakter poznania naukowego, obejmuje problematykę aparatury pomiarowej, języka, modeli, teorii rozumianych jako instrumentalne środki konstytuujące zarówno rezultaty, jak i przedmioty poznania.

Dąbska wyraża przekonanie, że w rozważaniach epistemologicznych nie dość mocno eksponowano rolę, jaką w operacjach poznawczych odgrywają środki instrumentalne. Uwzględnienie roli takich środków, stwierdza Dąbska, można jednak zaobserwować w dociekaniach z zakresu teorii i metodologii fizyki, w których podejmowano między innymi zagadnienie roli aparatury pomiarowej w ustalaniu pojęć wielkości fizycznych lub wręcz przedmiotu poznania w obrębie fizyki. Przykładem może tu być problematyka rozumienia faktu naukowego, zainicjowana między innymi przez Poincarégo i Duhema, w ramach której wskazywano na to, że pojęcie faktu naukowego jest uzależnione od tego, jaką się przyjmuje teorię aparatury stosowanej w badaniach eksperymentalnych. W filozofii fizyki zwraca się uwagę na rolę wzajemnego oddziaływania

---

<sup>1</sup> I. Dąbska, *O narzędziach i przedmiotach poznania*, Warszawa 1967.

aparatury badawczej i badanego przedmiotu – chodzi tu w szczególności o dociekania nad istotą mechaniki kwantowej. Rozważania takie, pisze Dąbska, są wycinkiem ogólniejszej problematyki epistemologicznej dotyczącej pojęcia i funkcji środków instrumentalnych stosowanych w poznaniu. Problematyka ta jest związana z kluczowymi zagadnieniami teorii naukowego poznania, między innymi z kwestią relacji podmiotu i przedmiotu poznania, charakteru poznania, jego granic i wartości. Jest tak dlatego, że w uzyskiwaniu wiedzy o świecie środki instrumentalne pełnią taką samą funkcję, co *podmiotowe* narządy poznawcze – zastępując, zwielokrotniając i usprawniając ich działanie. Środki te są zatem warunkiem, ale też składnikiem procesów poznawczych, który wpływa na ich wyniki. Instrumentalne środki współdziałają z metodami badawczymi, a nieraz wyznaczają ich charakter; oddziałując na kształtowanie się badanych fenomenów<sup>2</sup>.

Pierwszym i niezbędnym krokiem w badaniu roli instrumentów stosowanych w poznaniu jest ustalenie, co się rozumie przez *instrumentalny środek działania*. Takie ustalenie utrudnione jest przez fakt, stwierdza Izydora Dąbska, że instrumentarium ludzkiego działania podlega ciągłemu rozwojowi, który polega na wzrastającej automatyzacji, złożoności, zróżnicowaniu instrumentów. Dąbska używa określenia *operator przedmiotowy* na oznaczenie wszelkich narzędzi, przyrządów, aparatów, maszyn, a także instrumentalnych środków działania nie będących rzeczami, takich jak reakcje chemiczne, sygnały czy znaki. Dąbska uważa, że nadanie nowego znaczenia słowu *operator* jest uzasadnione tym, że wyrazy używane do oznaczania instrumentalnych środków działania – zarówno w języku potocznym, jak i technicznym – cechują się wieloznacznością, nieostrością i nie dość ogólną treścią.

Do operatorów przedmiotowych będących rzeczami należy zaliczyć przedmioty czasoprzestrzenne nie tylko wytworzone, ale też obrane przez człowieka jako środki instrumentalne działania. Dąbska nie zgadza się bowiem ze stanowiskiem ujmującym narzędzia wyłącznie jako przedmioty wytworzone przez człowieka (takie stanowisko, stwierdza Dąbska, zajmuje m.in. Tadeusz Kotarbiński). Ważniejsze jest zdaniem autorki nadanie przez człowieka przedmiotowi funkcji operacyjnej, które z przedmiotu fizycznego czyni przedmiot kulturowy, niż to, czy przedmiot będący narzędziem jest naturalny, czy sztuczny. Operatorem przedmiotowym może być zatem również przed-

---

<sup>2</sup> I. Dąbska, *Z teorii instrumentalnego poznania*, in: I. Dąbska, *O narzędziach*, op. cit., s. 10.



miot naturalny, któremu człowiek nadaje funkcję narzędzia – takim przedmiotem pełniącym rolę narzędzia jest na przykład kij, służący do mierzenia<sup>3</sup>.

Dąbska zauważa, że operatorami przedmiotowymi są różnorodne przedmioty, oznaczane nazwami *narzędzie*, *przrząd*, *instrument*, *aparat* czy *maszyna*. Znaczenia tych nazw nie są ostre, a zatem nie da się przeprowadzić wyraźnych granic między ich denotacjami. Maszynami są nazywane operatory o złożonej budowie, wykonujące czynności zmechanizowane lub zautomatyzowane, polegające na wytwarzaniu energii lub wytworów seryjnych, zastępujące człowieka w czynnościach manipulacyjnych. Instrumenty różniłyby się tym od maszyn, że czynności wykonywane z ich udziałem są mniej zmechanizowane, mają bardziej indywidualny charakter. Jest tak dlatego, że instrument – chirurgiczny czy muzyczny – uczestniczy w czynności wykonywanej bezpośrednio przez człowieka, co wpływa na jej ostateczny rezultat. Działanie za pomocą instrumentu może co prawda osiągać duży stopień zmechanizowania, ale zmechanizowanie to dotyczy czynności człowieka, a nie instrumentu<sup>4</sup>. Język potoczny nie jest jednak konsekwentny w posługiwaniu się terminem *maszyna*, o czym świadczy występowanie zwrotu *maszyna do pisania* denotującego operator związany z czynnościami manipulacyjnymi człowieka. Z kolei nazwy *aparat* i *przrząd* są często używane zamiennie, a oznacza się nimi zwłaszcza operatory rejestrujące lub utrwalające określone procesy. Te ostatnie operatory można byłoby przeciwstawić maszynom jako operatorom wytwarzającym. Wszystkie powyższe odróżnienia są jednak nieostre i chwiejne. Również publikacje techniczne, stwierdza Dąbska, nie zawierają ostrego rozgraniczenia pojęć maszyny, aparatu czy instrumentu, zwykle odwołując się do ich intuicyjnego rozumienia. W publikacjach takich można spotkać się zarówno z takim rozumieniem słowa *maszyna*, które powoduje, że terminem tym obejmowane są również wszelkie narzędzia i przrządy, jak i z wyraźnym przeciwstawianiem pojęć *maszyna* i *narzędzie*<sup>5</sup>.

Od operatorów przedmiotowych należy odróżnić organy ciała podmiotu działającego (narządy ruchu i narządy zmysłowe), które pełnią rolę instrumentalnych środków działania i mogą być traktowane jako rodzaj szeroko rozumianych operatorów. Jeszcze inną kategorią są obiekty stanowiące niezbędne warunki działania, które można określić jako nieinstrumentalne środki działania. Takie obiekty uczestniczą w określonych działaniach, ale nie bezpośrednio; nie są one bowiem ucelowane instrumentalnie na uzyski-

<sup>3</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>4</sup> *Zmechanizowanie* czynności jest tu rozumiane w taki sam sposób, w jaki Tadeusz Kotarbiński rozumie termin *automatyzacja* na gruncie rozważań prakseologicznych; Por. T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Wrocław 1975, s. 148-150.

<sup>5</sup> I. Dąbska, *Z teorii instrumentalnego*, op. cit., s. 14-15.

wanie wytworów tych działań, a jedynie działania te umożliwiają lub ułatwiają. Chodzi tu o różnego rodzaju materiały (np. farba drukarska), pomieszczenia i budowle (np. wieża obserwatorium astronomicznego), naturalne środowisko służące do przeprowadzenia działania. Jednocześnie I. Dąbska stwierdza, że granica między operatorami przedmiotowymi a nieinstrumentalnymi środkami działania bywa trudno uchwytna. Na przykład wyposażenie nurka głębinowego: aparat napędowy wprawiający w ruch śmigło, aparatura do wymiany tlenu, reflektory, aparat do filmowania, sieć do chwytania okazów itp. to operatory przedmiotowe. Z kolei techniczne środki nie będące operatorami przedmiotowymi to na przykład stacja podwodna z laboratoriami, hełm, kombinezon, wór plastikowy na okazy. Gdyby jednak nurek zapomniał zabrać ze sobą sieci do łowienia okazów, to mógłby w charakterze takiej sieci użyć worka do przechowywania okazów. Wtedy środek nieinstrumentalny zamienia się w operator przedmiotowy. Pojęcie operatora przedmiotowego jest więc relatywne – jest nim taki obiekt, który jest konstruowany lub obrany w celu wykonania określonej czynności. Aby obiekt można było traktować jako operator przedmiotowy, musi on być elementem wystarczającego warunku uzyskania efektu danej czynności. Inny przykład może być następujący: garnek może służyć jako pomieszczenie do przechowywania mąki (środek nieinstrumentalny), ale również jako operator do przyrządzenia posiłku. Obiekt jest więc operatorem ze względu na typ relacji, w jaką jest uwikłany<sup>6</sup>.

Spośród operatorów można wyodrębnić operatory poznawcze, czyli te, które są instrumentalnymi środkami poznania. W obrębie operatorów będących rzeczami można spróbować przeciwstawić przyrządy narzędziom. Przyrządy byłyby rzeczowymi operatorami poznawczymi, a narzędzia – operatorami związanymi z pozapoznawczymi czynnościami celowymi. Zachodzi tu jednak trudność, gdyż na przykład ten sam zestaw narzędzi chirurgicznych może służyć operacji ratującej czyjeś życie, ale może też służyć celom badawczym. Ponadto czynności poznawcze wchodzą w skład innych pozapoznawczych działań – na przykład aparatura wiertnicza służy jednocześnie i do udostępniania złoża, i do jego badania. Można próbować sprecyzować pojęcie operatora poznawczego w taki sposób, że wskaże się przedmioty mające swoisty poznawczy charakter, niezależnie od ich możliwego uwikłania lub wykorzystania w działaniach pozapoznawczych (np. za pomocą teleskopu można rozbić komuś głowę w walce). Należać tu będą operatory służące uzyskiwaniu lub weryfikowaniu poznania: przyrządy obserwacyjne, diagnostyczne, pomiarowe. Pewne operatory pełnią te same funkcje, co określo-

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 13.

ne narządy podmiotowe człowieka. Taka analogia stanowi jedno z możliwych kryteriów wyodrębnienia operatorów poznawczych. Można powiedzieć, że podmiot wyposażony jest w swoisty przyrodzony system operatorów: narządy zmysłowe można ująć jako operatory przekształcające bodźce (światłne czy akustyczne) na sygnały interpretowane przez umysł; pamięć jako przyrząd rejestrujący informacje; mowę jako narzędzie analizy, utrwalania i komunikowania wyników poznania. Naturalnym, podmiotowym operatorem odpowiadają przedmioty kulturowe, które uzupełniają lub umożliwiają ich działanie – narządowi zmysłowemu odpowiadają instrumenty wzmacniające zasięg działania zmysłów (np. teleskop lub mikroskop) lub przekształcające bodźce niedostępne dla zmysłów na takie, które są dla narządów zmysłowych dostępne (np. kompas lub radar). Liczne przyrządy pomiarowe i rejestrujące zastępują aparat mięśniowo-stawowy oraz pamięć, odzwierciedlając określone procesy w postaci znaków, podlegających następnie odczytaniu i interpretacji (np. barometry i krzywe barometryczne). W końcu podmiotowe systemy semiotyczne są zastępowane w ich funkcjach utrwalania, przekształcania i komunikowania znaków przez maszyny rachunkowe, translatorskie i wszelkie techniczne środki informacji<sup>7</sup>. Dąbska zaznacza, że przeciwstawienie operatorów rozumianych jako narządy psychofizyczne operatorom jako przedmiotom kulturowym ma uwydatnić podmiotowy, a nie biologiczny czy semiotyczny charakter tych pierwszych. Argumentem, który uzasadnia takie podejście, jest fakt, że technicznymi środkami działania, czyli operatorami przedmiotowymi, mogą być również istoty żywe, takie jak pies myśliwski, gdy korzysta się z jego węchu, lub przynęta wędkarza. Z drugiej strony pewne narządy organizmu mogą być zastępowane przez sztuczne wytwory, np. różnego rodzaju protezy<sup>8</sup>.

Izydora Dąbska podejmuje próbę zbadania, w jaki sposób procesy, zdarzenia, przedmioty, które mają charakter znaków, a w szczególności język, stanowią instrumentalne środki działania. Pojawia się tutaj wątpliwość, czy mowa nie powinna być potraktowana raczej jako przyrodzony ludzki operator podmiotowy, podobnie jak narządy zmysłowe lub dźwięki wydawane przez inne istoty. Dąbska uznaje, że system artykułowanych dźwięków, podobnie jak mimikę czy gestykulację, można uznać za operator podmiotowy. Jednak w taki sposób nie można ująć języka, gdyż charakteryzuje się on obiektywizacją w piśmie, intersubiektywnością, konwencjonalnością znaków i reguł posługiwania się nimi. Język jest projekcją podmiotowych środków semiotycznych,

<sup>7</sup> W obecnym czasie podstawowym technicznym środkiem przetwarzania, utrwalania i komunikowania znaków jest bez wątpienia komputer.

<sup>8</sup> I. Dąbska, *Z teorii instrumentalnego*, op. cit., s. 19.

podobnie jak różnego rodzaju instrumenty są projekcją podmiotowej aparatury zmysłowej i motorycznej. Ujmując język jako instrumentalny środek poznania, należy rozpatrywać go w sensie dynamicznym, jako mowę, a nie jako wyłącznie system znaków oraz reguł posługiwania się nimi. Takie ujęcie uwzględnia pragmatyczne funkcje języka w aspekcie poznawczym, czyli uwydatnia, w jakich działaniach język występuje w charakterze operatora poznawczego. Zdaniem Dąbskiej działaniami takimi są czynności ekspresyjne, informacyjne, selekcja, porządkowanie i klasyfikowanie przedmiotów; rejestrowanie, utrwalanie i przekazywanie poznania<sup>9</sup>.

Ekspresja, stwierdza Dąbska, cechuje wszystkie żywe istoty doznające. U człowieka podmiotowymi operatorami ekspresji są narządy jego ciała, na przykład mięśnie twarzy w mimice, gruczoły łzowe, struny głosowe oraz sama mowa. Ludzka ekspresja może przybierać dwojaką formę. Po pierwsze może ona polegać jedynie na uzewnętrznianiu pewnych stanów wewnętrznych, bez intencji informowania o tych stanach innych osób. Mowa zasadniczo nie różni się tutaj od pewnych nieartykułowanych gestów czy okrzyków. Gdy w takich sytuacjach używa się pewnych słów posiadających znaczenie, to znaczenie tych słów jest wtedy stosunkowo mało istotne – ważniejszy jest ładunek emocjonalny, który te słowa posiadają. Jako przykład obrazujący ten stan rzeczy można podać używanie przekleństw w samotności. Użyte słowa posiadają w takiej sytuacji dla podmiotu jedynie sens emocjonalny (np. słowo *psiakrew*), a jego ewentualne znaczenie jest nieistotne. Zasadniczo więc wyrazy mowy nie różnią się od innych naturalnych środków, gdy chodzi jedynie o spontaniczną ekspresję, polegającą na wyrażeniu stanu wewnętrznego bez zwracania uwagi na sposób, w jaki się to czyni, i bez intencji poinformowania kogokolwiek o swoim stanie. Kiedy jednak ktoś celowo dobiera sposób, w jaki dokonuje ekspresji; gdy stara się swój stan wewnętrzny wyrazić adekwatnie – wtedy sytuacja się zmienia i niezbędnym operatorem takiego działania staje się mowa. W takim przypadku podmiot celowo dobiera słowa, które wyrażają jego stan wewnętrzny; słowa, które ten stan utrwalają i które pozwalają na poinformowanie o nim innych osób. Funkcja ekspresyjna mowy staje się wtedy formą komunikowania drugim swoich stanów. Zasadniczo jednak komunikowaniu służy język w innej niż ekspresyjna funkcji – w funkcji informowania<sup>10</sup>.

W procesie wzajemnego przekazywania sobie informacji wyrazy mowy pełnią rolę podobną, jak sygnały świetlne czy znaki drogowe. Dąbska rozpatruje zagadnienie, co

<sup>9</sup> Ibidem, s. 59-60.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 62.

komunikują wyrazy mowy, przytaczając częsty pogląd, że komunikują one treści czyjejś myśli zgodne ze znaczeniem tych wyrazów. Takie ujęcie jest jednak, zdaniem Dąbskiej, nietrafne. Osoba wypowiadająca jakieś wyrażenie *W* może nie żywić myśli zgodnej ze znaczeniem wyrażenia *W*, a nawet swoje myśli ukrywać w przypadku, gdy kłamie. Funkcja informacyjna mowy nie ogranicza się więc do jedynie do komunikowania innym swoich myśli, chociaż oczywiście polega również i na tym. Bardziej podstawowy i ogólniejszy sens informowania jest, według Dąbskiej, inny. Gdy podmiot *A* wypowiada do podmiotu *B* wyrażenie *W* i oba te podmioty mówią tym samym językiem, to *A* przekazuje *B* informację o przedmiotach czy stanach rzeczy, które *W* denotuje. Gdy na przykład urzędnik kolei wygłasza komunikat o wjeździe pociągu, to nie musi wcale komunikować swoich przeżyć zgodnych ze znaczeniem wygłoszonego zdania. Może on na przykład wypowiedzieć to zdanie bezmyślnie lub nawet komunikat taki może nie być przez nikogo wypowiedzany w chwili jego wygłoszenia, co ma miejsce w sytuacji, gdy został wcześniej nagrany. Z drugiej jednak strony w niektórych sytuacjach denotatem zdania może być czyjaś myśl, stan psychiczny, przeświadczenie. Jest tak na przykład wtedy, gdy ktoś stwierdza, iż wierzy, że za miesiąc nie będzie wojny. Przeświadczenia mogą być wyrażane również za pomocą środków innych niż słowa: akcentu, intonacji, barwy głosu. Dąbska zauważa, że ekspresja, tak jak i informowanie, może być pozorna. Taka możliwość istnieje zwłaszcza wtedy, gdy ktoś posługuje się pewnymi stereotypowymi, właściwymi dla danej kultury, środkami wyrażania stanów wewnętrznych.

Dąbska proponuje następujące ustalenia terminologiczne. Funkcja komunikacyjna mowy polega na sygnalizowaniu znaków językowych, które służą ekspresji lub informowaniu. Informowanie jest tu pojęte jako posługiwanie się zdaniami, które denotują pewne stany rzeczy. Ekspresja natomiast może realizować się bez pośrednictwa mowy lub za jej pomocą. Pojęcia *komunikowanie* i *ekspresja* krzyżują się, ekspresja wyklucza się z informowaniem, natomiast *komunikowanie* jest nadrzędne wobec *informowania*<sup>11</sup>.

Kolejną funkcją języka jako operatora poznawczego jest obiektywizowanie i utrwalanie poznania. Sąd, który nie jest zarejestrowany za pomocą znaków, takich jak pismo odręczne, druk czy zapis na taśmie magnetofonowej, nie posiada trwałości przedmiotowej ani nie jest komunikowalny. Obiektywność rozumiana jako intersubiektywność poznania nie może być osiągnięta bez posługiwania się operatorami językowymi – na przykład weryfikowalne twierdzenie matematyczne nie stanie się intersubiektywne, jeśli

---

<sup>11</sup> Ibidem, s. 65.

nie zostanie utrwalone w symbolach i przekazane. Dąbska stwierdza: *To są sprawy banalne, aż tak banalne, że uchodzą nieraz uwagi teoretyków nauki i języka*<sup>12</sup>. Dąbska uważa, że przekonanie o obiektywizującej roli języka jest podstawą traktowania logiki i matematyki jako organonu, pojmowanego jako doskonały instrumentalny środek poznania naukowego.

Niezwykle istotną rolę odgrywa język jako operator poznawczy w takich procesach poznawczych, jak wyróżnianie, selekcja, klasyfikowanie i porządkowanie. Procesy te schematyzują pierwotne dane, które mają niepowtarzalny, nieskończenie bogaty i indywidualny charakter (jak słusznie zauważył Bergson – dodaje Dąbska). Wyodrębnienie jakiegokolwiek elementu badania wiąże się z językowym oznaczeniem takiego elementu. Podmiot poznający bowiem, aby przejść od pasywnego niejęzykowego doznawania danych do czynnej obserwacji, eksperymentowania czy rozumowania, musi użyć znaków słownych, które desygnują elementy badania. Precyzyjna aparatura językowa funkcjonująca w nauce idzie przy tym często w parze z daleko posuniętą abstrakcją badanych przedmiotów. Język jako narzędzie schematyzacji jest podobny, zdaniem Dąbskiej, do fizycznej aparatury eksperymentalnej, za pomocą której dane płynące z doświadczenia są ujmowane w kategoriach wielkości fizycznych. W obu przypadkach operatory – czyli aparatura i język – w pewnej mierze konstytuują przedmiot poznania, choć nie są w tym równorzędne. Instrument fizyczny wchodzi w interakcję z badanym przedmiotem, wywołując w nim realne zmiany i podlegając zmianom. Wiąże się to z koniecznością traktowania aparatury badawczej i badanego systemu jako sprzężonego całościowego układu, który jest przedmiotem fizycznego opisu. Taki stan rzeczy ma miejsce zwłaszcza na obszarze mikrofizyki. Choć język nie posiada podobnej sprawczej roli wobec przedmiotów, to jednak właśnie on w pewnym sensie powołuje przedmioty do istnienia dla podmiotu, wyodrębniając je z chaosu pierwotnych danych i wprowadzając je do ludzkiej rzeczywistości. Ponadto posługiwanie się w poznaniu empirycznym instrumentami fizycznymi zakłada ich teorię, interpretację pojęciową. Jest to równoznaczne z akceptacją systemu powstałego na skutek wcześniej wymienionych procesów schematyzacji, która jest dokonywana za pomocą operatorów językowych. *Tak więc* – stwierdza Dąbska – *każde empiryczne poznanie, jeśli nie jest bezsłownym, instynktownym tylko czy intuicyjnym doznaniem, ale czynnym badaniem, tj. wyróżnianiem, opisem i wyjaśnianiem zjawisk oraz formułowaniem wyników w sposób*

---

<sup>12</sup> Ibidem, s. 69.

*dostępny intersubiektywnej kontroli, jest poznaniem instrumentalnym za pomocą znaków*<sup>13</sup>.

Bardziej złożona, zdaniem Izydory Dąbskiej, jest odpowiedź na pytanie, jak jest rola języka jako instrumentu w naukach apriorycznych – matematyce czystej i logice. Odpowiedź taka zależy od tego, w jaki sposób pojmuje się matematykę. Nasuwają się tu dwie odpowiedzi. Matematyka i logika formalna przez jednych jest traktowana syntaktycznie – jako system symboli oraz reguł ich łączenia i przekształcania. Sformalizowany język matematyki i logiki jest następnie wykorzystywany między innymi jako instrument budowy teorii naukowych. Dzieje się to poprzez wprowadzenie do określonego języka sformalizowanego (np. do języka algebry Boola, do teorii mnogości, rachunku maczyce) terminów teoretycznych i nadanie mu interpretacji empirycznej dzięki powiązaniu go ze zdaniami opisującymi obserwacje i pomiary danej dziedziny naukowej. Język formalny staje się w ten sposób narzędziem precyzji i spójności logicznej. Taka koncepcja matematyki rozwijana była, stwierdza Dąbska, przez Ludwika Wittgensteina, gdy ujmował on matematykę jako stwarzającą reguły gier językowych. Inne stanowisko w kwestii pojmowania matematyki i logiki zakłada, że nauki te traktują o własnościach pewnych modeli przedmiotowych, takich jak na przykład zbiory czy grupy. Język sformalizowany w takim ujęciu pełni różne funkcje instrumentalne, w szczególności w matematyce. Po pierwsze jest narzędziem wyboru i konstrukcji przedmiotu badania oraz stanowi instrument informacji i utrwalania wyników danej nauki formalnej. Po drugie – jest ogólnym językiem wszystkich tych teorii naukowych w obrębie dyscyplin empirycznych, które stosują opis ilościowy badanej dziedziny i w ten sposób nadają teoriom matematycznym, wzbogaconym o terminy teoretyczne, empiryczną interpretację. Język formalny może być tu pojęty jako narzędzie unifikacji wiedzy ludzkiej i taka właśnie koncepcja leżała według Dąbskiej u podstaw Leibnizowskiej teorii znaków i kombinatoryki. Inaczej mówiąc, przy drugim sposobie pojmowania nauk formalnych można uważać świat przedmiotów matematycznych (form, struktur, relacji) za system modeli, które są odwzorowywane w każdym systemie badanym przez nauki o świecie.

Dąbska stwierdza, że ocena instrumentalnego charakteru poznania jest związana z kwestią wartości poznawczych przyjmowanych w nauce i metanauce. W odniesieniu do instrumentalnego poznania taką wartością poznawczą jest funkcjonalność operatora poznawczego, czyli spełnianie funkcji, do jakiej jest on przeznaczony. Zadaniem opera-

---

<sup>13</sup> Ibidem, s. 71.

torów poznawczych jest uzyskiwanie intersubiektywnego i uzasadnionego poznania. Wartość operatora jest więc tym większa, im lepiej on tę funkcję pełni. Z kolei wartość poznawcza rezultatów badań naukowych polega na tym, że są one najpełniejszą i najlepiej uzasadnioną informacją o badanym przedmiocie, na jaką umysł ludzki stać na danym etapie rozwoju nauki i w określonych okolicznościach. Tak rozumiana wartość poznawcza określonej teorii naukowej, którą można zdaniem Dąbskiej określić jako jej celność, jest stopniowalna i nie może być traktowana jako prawdziwość w sensie klasycznym, bo ta ostatnia stopniowalna nie jest. Na przykład o żadnej teorii fizikalnej, uważa Dąbska, nie można powiedzieć, że jest prawdziwa, ale jedynie, że jest najlepszą z możliwych odpowiedzi na pytania dotyczące badanej dziedziny fenomenów. Określenie *najlepsza* oznacza tutaj tyle, co koherentna, konfirmowalna, informująca adekwatnie, wyjaśniająca, prognostyczna<sup>14</sup>.

Współdziałanie operatorów w postaci fizycznych przedmiotów i narzędzi językowych zdaje się, w przekonaniu Izydory Dąbskiej, potwierdzać kantowską koncepcję konstituowania się fenomenu poznania w procesie poznawania świata przez podmiot. Aktywność poznawcza podmiotu nie ogranicza się jednak, podkreśla Dąbska, do stosowania gotowych, apriorycznych form myślenia do danych zmysłowych, a przejawia się w instrumentalnej ingerencji fizycznej w obiekt badania oraz w aktywnym stosowaniu operatorów semiotycznych<sup>15</sup>. Koncepcja ta, zdaniem Dąbskiej, pozostaje neutralna wobec metafizycznych zagadnień natury świata, w którym poszczególne rodzaje instrumentalnego poznania dokonują wyodrębnienia badanych systemów.

### Summary

According to Izydora Dąbska, specialists in epistemology paid not enough attention to the instrumental means of cognition. However this issue was undertaken in the field of inquiries of theory and methodology of physics, which concerned the role of measurement equipment in establishing the notions of physical quantities or even a subject of the cognition in physics. Such problems were undertaken by Henri Poincaré

<sup>14</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>15</sup> Dąbska pisze: *Złożony układ przedmiotowych operatorów poznawczych wraz z nieprzebraną, wciąż doskonalącą się i narastającą wielością innych operatorów ludzkiego działania tworzy rozległą analogiczną projekcję naszej podmiotowej aparatury poznawczej i sprawczej, swoisty czynnik ontyczny kulturowej natury, konstytuujący świat dla człowieka. Ten świat »oswojony« to nie tylko – jak by się zdawać mogło – wynik praktycznej czy technicznej działalności instrumentalnej, której sprawcą jest zabiegający o utrzymanie i intensyfikację życia „homo Faber”, ale również wynik jak najbardziej bezinteresownej, czysto poznawczej dążności świadomego podmiotu; zaspokajając ją, homo intelligens kształtuje z pomocą swych podmiotowych i przedmiotowych operatorów świat naukowego poznania; I. Dąbska, *Z teorii instrumentalnego*, op. cit., s. 99-100.*



and Pierre Duhem. They pointed out the dependence of notion of the scientific fact on measurement used in experimental research.

Instrumental means play very important role in cognition because they replace, multiply and improve functioning of the subjective cognitive agencies. On this account they are not only a requirements but also an element of the cognition processes, which influences the results of such processes. Dąbska calls all the instrumental means of action *agency operators*. Such agency operators are all the instruments, apparatuses, machines and these instrumental means of action, which are not things like for instance chemical reactions, signals or signs. Izydora Dąbska develops the following problem: in which way processes, events, items of sign nature, a language in particular, are instrumental means of action and cognition. Considering language as an instrumental mean of cognition, one should investigate it in a dynamic sense as a speech rather and not merely as a system of signs and rules applying to those signs. This allows to take into account pragmatic functions of the language in its cognitive aspect.

According to Dąbska, language appears in the character of cognitive operator in such cognitive activities as expressive or informative actions, selecting, organizing and classifying things, registration, consolidation and transferring of cognition. But two functions of language deserve a special attention: the informative function and the selecting-systematizing one.

Delivering information with the use of language does not consist in conveying one's own thoughts to others using words. More basic and more general sense of informing is the following: when agent *A* expresses the phrase *P* to the agent *B* and both of them use the same language then *A* gives *B* a piece of information about things or states of affairs which are denoted by *P*. On the other hand, in processes like selecting and systematizing, language schematizes the primary data, which have a unique, extensive and individual character. Thus, it is possible for the agent to transfer from the passive un-lingual data experiences to the active observation, experimenting or reasoning only if they use verbal signs that designate the elements of the research. Precise lingual apparatus of science often goes together with advanced abstraction of examined objects.

Language as a tool of schematization is similar, in this case, to physical experimental apparatus where experimental data are captured in categories of physical quantities. In both cases, operators - i.e., the apparatus and language - establish, to the certain extent, the object of cognition.

According to Damska it confirms, in some way, the Kantian conception of establishing object of cognition in a process of learning the world by the agent. Cognitive activity of the agent does not consist in using ready-made, a priori forms of thinking for the sense data, but it manifests itself in instrumental physical interference into the examined object and also in the active usage of semiotic operators.

*Andrzej J. Zakrzewski*

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

## ***Odpowiedź Stanisława jako przyczynek do oświeceniowej filozofii kultury***

### ***Stanisław Leszczyński's Response as a contribution to the Enlightenment philosophy of culture***

**Key words:** philosophy, philosophy of culture, Stanisław Leszczyński

Wiek XVIII – *wiek filozofii*, obligował niejako władców tego świata do czynnego udziału w wielkich dysputach filozoficznych, wywoływanych głównie dysonansem poznawczym, jakiego doznawały wybitne umysły, wrażliwe na zauważony rozdział między deklaracjami a rzeczywistością. Postępy nauk matematyczno-przyrodniczych stwarzały lepsze podstawy merytoryczne do kwestionowania istniejącego porządku świata, opartego nadal na bezwzględnym prymacie wiary. Nie brakowało wszakże i wówczas takich jednostek, które uznając prawdy wiary za prawdy objawione i nie podlegające dyskusji, usiływały doprowadzić do pogodzenia, a przynajmniej wykazania, że nie ma istotnych sprzeczności pomiędzy prawdami wiary głoszonymi przez Kościół katolicki, a wynikami najnowszych odkryć naukowych. Do tej grupy umysłów z pewnością należy zaliczyć Stanisława Leszczyńskiego.

Na początku trzeba umieścić uwagę, że przesadą byłoby twierdzić, że twórczość Stanisława I była przedmiotem natężonej uwagi osiemnastowiecznych filozofów. Poza publikowaną dyskusją z J. J. Rousseau, znajdowała się poza zainteresowaniem głównych przedstawicieli oświeceniowej filozofii, właśnie ze względu na jej specyficzny, raczej eklektyczny, charakter. Sama jednak postać, bardziej jako osoba aniżeli jej walory intelektualne, zyskała pozytywną ocenę Woltera, który przytoczył rozmowę, jaką przeprowadził Karol XII ze Stanisławem Leszczyńskim, wówczas wojewodą poznań-

skim i posłem sejmu Rzeczypospolitej, w 1702 r.<sup>1</sup> Wolter nie wypowiadał się na temat zdolności filozoficznych króla Stanisława I. Odmienne, drugi z jego sławnych gości – Monteskiusz, który mówił, że król po prostu *plótl głupstwa*<sup>2</sup>.

Postać i dzieło Stanisława Leszczyńskiego są bardziej znane i popularne we Francji aniżeli w Polsce. Głównie ze względu na swoją działalność kulturalno-społeczną i gospodarczą w Księstwach Lotaryngii i Baru.

W polskiej literaturze historycznej Stanisław Leszczyński znany jest z nieskutecznych działań politycznych, często posądzany o działania zdradzieckie, czy w słabszej wersji, kolaboracyjne z wrogami Rzeczypospolitej, stawiający interesy rodowe ponad interes państwowy<sup>3</sup>. Zwróćmy przy tym uwagę na fakt, że takie opinie wyrażali historycy o zdecydowanie narodowo – prawicowych poglądach, w określonych sytuacjach politycznych wymagających stawiania interesu państwowego ponad obiektywną ocenę faktów, oczekujących wobec władców realizacji postaw wynikających z wiedzy o skutkach podejmowanych przez nich działań, która to wiedza na ogół nie jest dostępna podmiotom w chwili ich działania.

Pomijając w tym momencie cały spór o metodologiczne zasady oceny roli jednostki w historii, zajmiemy się na tym miejscu prezentacją poglądów Stanisława Leszczyńskiego jako „chrześcijańskiego filozofa”, żyjącego blisko czterdzieści lat na dobrowolnym wygnaniu, w środowisku dosyć libertyńskim, a w każdym razie zdecydowanie innym od rodzimej kultury sarmackiej, w której został uformowany.

Ze zdecydowanie innej perspektywy oglądana jest działalność i dzieła Stanisława Leszczyńskiego przez badaczy francuskich, chociaż i na tym gruncie nie brakuje uczonych, którzy kwestionują pozytywną aktywność tytularnego króla Polski i księcia Lotaryngii i Baru<sup>4</sup>. Istotną różnicę sprawia fakt, że w historiografii polskiej, dzieło Stanisława Leszczyńskiego rozpatrywane jest głównie w aspekcie jego działalności politycznej;

<sup>1</sup> Wolter, Historia Karola XII, cytując za: *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*. Wybrał i opracował Jan Gintel, tom drugi. Wiek XVIII – XIX, Kraków 1971, s. 25-16.

<sup>2</sup> J. Fabre, *Stanislas Leszczyński et le mouvement philosophique en France au XVIII siècle*, in: *Utopie et institutions*, s. 26.

<sup>3</sup> Taką wymowę posiada monografia J. Feldmana, *Stanisław Leszczyński*, Warszawa 1948, podobne w duchu są wypowiedzi Wł. Konopczyńskiego, *Dzieje Polski nowożytnej*, Tom 2, Warszawa 1986; Wł. Konopczyński, *Polscy pisarze polityczni XVIII w. (Do sejmu Wielkiego)*, Warszawa 1966; E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977, s. 361, 408-409, 639-640; J.A. Gierowskiego, *Między saskim absolutyzmem a złotą wolnością*, Wrocław 1953, J. Staszewskiego, *O miejsce w Europie. Stosunki Polski i Saksonii z Francją na przełomie XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1973, czy E. Cieślaka, *Stanisław Leszczyński*, – żeby wymienić najwybitniejszych przedstawicieli tego sposobu oceny Leszczyńskiego jako polityka.

<sup>4</sup> Charakterystyki literatury o Stanisławie Leszczyńskim w piśmiennictwie polskim i francuskim dokonałem in: A.J. Zakrzewski, *Stanisława Leszczyńskiego „idea wiecznego pokoju”*, Kraków 2003, s. 55-106.

przez historyków literatury – jako pisarza politycznego i ewentualnie twórcę powieści utopijnej, gdy w literaturze francuskiej – jako pisarza<sup>5</sup>, filozofa<sup>6</sup> i organizatora życia społeczno - gospodarczego i kulturalnego Lotaryngii. Stanisław stał się też barwną postacią, której zmienne koleje losu, stały się tematem licznych prac popularnonaukowych<sup>7</sup>.

W polskiej, współczesnej literaturze historyczno - filozoficznej postać i dzieło Stanisława Leszczyńskiego (1677 – 1766) na ogół się nie przewijają<sup>8</sup>. Ostatnimi, którzy zwrócili uwagę na filozoficzne poglądy Stanisława Leszczyńskiego i w miarę wszechstronnie omówili niektóre jej aspekty, byli: Wiktor Wąsik<sup>9</sup>, Witold Zakrzewski<sup>10</sup>, Edmund Lipiński<sup>11</sup> i Emanuel Rostworowski<sup>12</sup>.

W. Wąsik przedstawił jego filozoficzną działalność na kilku polach: filozofii kultury, wychowania, państwa oraz etyki<sup>13</sup>.

W niniejszym artykule chciałbym zwrócić uwagę na jeden tylko aspekt aktywności umysłowej Stanisława I – na jego działalność filozoficzną, wyrażającą się udziałem w dyskusji nad ważkim wówczas problemem, stosunkiem natury i kultury.

Dyskusję wywołała rozprawa J. J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*<sup>14</sup>, w której autor zakwestionował opinię, że rozwój nauk i sztuk dodatnio wpływają na moralność. We Francji najwcześniej, bo już w 1749 r., pojawiła się recenzja tej rozprawki dokonana właśnie piórem króla Stanisława<sup>15</sup>. Czytać ją jednakże należy, jako

<sup>5</sup> L. Versini, *Stanislas ecrivain*, in: *Memoires de l'Academie de Stanislas*, 7 serie, Tome XI – XII, Annees 1982?1983 et 1983/1984.

<sup>6</sup> R. Taveneaux, *Stanislas philosophe chretien*, in: *Memoires de l'Academie de Stanislas*, t.XLI:1960 – 1961 ; J. Fabre, *Stanislas Leszczyński et le mouvement philosophique en France au XVIII siecle*, in: *Utopie et institutions*.

<sup>7</sup> Bogatą bibliografię literatury francuskojęzycznej na temat życia Stanisława I zawiera praca A. Muratori-Philip, *Le Roi Stanislas*, Fayard 2000, s.427-433.

<sup>8</sup> Pomija całkowicie tę postać Wł. Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii. Tom drugi. Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1983.

<sup>9</sup> W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej, tom 1. Scholastyka. Renesans. Oświecenie*, Warszawa 1958.

<sup>10</sup> W. Zakrzewski, *Próba analizy porównawczej poglądów polityczno-społecznych Monstequieu a Leszczyńskiego*, in: *Kwartalnik Historii Nauki Techniki* 1/1956..

<sup>11</sup> E. Lipiński, *Studia nad historią polskiej myśli ekonomicznej*, Warszawa 1956.

<sup>12</sup> E. Rostworowski, *Stanisław Leszczyński – republikanin pacyfista*, in: *Kwartalnik Historyczny*, R. LXXIV, z. 2. 1967, s. 271-285. E. Rostworowski, *Stanislas Leszczyński et les Lumieres a la polonaise*, in : *Utopie et institutions*, s. 15 – 24.

<sup>13</sup> W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, op. cit., s. 222-224; 254-255; 279-281; 338.

<sup>14</sup> J.J. Rousseau, *Discours sur les sciences et des arts sur la question proposee par l'Academie de Dijon (1750)*.

<sup>15</sup> St. Leszczyński, *Repons au discours qui a remporte le prix de l'Academie de Dijon, 1749*. W dalszym ciągu niniejszego artykułu korzystam z tłumaczenia zamieszczonego w J. Lechicka, *Rola dziejowa Stanisława Leszczyńskiego oraz wybór z jego pism*, Toruń 1951, cz. II, zatytułowanego *Odpowiedź na rozprawę uwieńczoną przez Akademię w Dijon przez Obywatela Genewskiego napisaną, na zadanie: „Czyli przywrócenie nauk i sztuk przyczyniło się do kształcenia obyczajów”*, s. 185-193,

głos w szerszej dyskusji, jaką wywoływały wcześniejsze prace Woltera<sup>16</sup> i Monteskiusza<sup>17</sup>, które zapewne były znane Leszczyńskiemu chociażby z powodu rozmów, jakie niewątpliwie toczył w trakcie ich obecności na dworze w Luneville.

W momencie publikacji recenzji rozprawy J. J. Rousseau, Stanisław I był już dosyć znanym autorem w środowisku czytelniczym oświeceniowej Europy. Poza sobą miał już udany „debiut” pisarski, jaką stała się jego relacja z ucieczki z oblężonego Gdańska<sup>18</sup> w 1735 r., oraz traktaty polityczne: *Głos wolny wolność ubezpieczający*<sup>19</sup> oraz *De l'affermissement de la paix generale*<sup>20</sup>. Zdołał także stworzyć wokół siebie środowisko intelektualne, grupujące uczonych lotaryńskich<sup>21</sup>, a sam zasłynął jako oświecony gospodarz przyjmujący na lunewilskim dworze zarówno Woltera jak i Monteskiusza<sup>22</sup>, czym zyskał sobie uznanie w kręgach oświeconych luminarzy XVIII wieku, a przy okazji wzbudził nieklamana zazdrość u snobizującego się na *oświeconego władcę* Fryderyka pruskiego<sup>23</sup>. Natomiast jako filozof, zadebiutował właśnie dyskusją ze wspomnianą pracą J. J. Rousseau oraz wcześniejszymi publikacjami *Le Philosophe chretien* oraz *Le Combat de la volonte et de la raison*<sup>24</sup>.

Pojęcie kultury, stosowane w starożytności rzymskiej na oznaczenie uprawy roli (*cultura agri*), a następnie przystosowane przez Marka Tulliusza Cyncerona (106 p. n. e. – 43 p. n. e.) do określania stanu umysłu i ducha (*cultura animi*), rozpoczęło swoją wielką karierę już w drugiej połowie XVII wieku.

Samuel von Pufendorf w dziele *De iure naturae et gentium* (1672) wprowadził je do oficjalnej nauki jako pojęcie przeciwstawne naturze. W następnym stuleciu pojęcie kultury stało się popularnym w dziełach filozofów, służąc na ogół do podkreślania zdolności człowieka do uczenia się, tworzenia nowych dzieł, ogólnie określano nim

<sup>16</sup> Wolter, *Essai sur les moeurs ey l'esprit des nations, et sur le principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'a Louis XIII*, 1748. Praca ta we fragmentach była publikowana w latach 1745 – 1748.

<sup>17</sup> Ch. de Montesquieu, *O duchu praw*, Warszawa 1957.

<sup>18</sup> St. Leszczyński, *Lettre du roi de Polotne Stanislas I, ou il raconte la maniere dont il est sorti de Dantzig kurant le siege de cette wille*, Lancy 1744. Najnowsze polskie wydanie nosi tytuł: *Opis ucieczki z Gdańska do Kwidzyna*, Olsztyn 1988.

<sup>19</sup> St. Leszczyński, *Głos wolny wolność ubezpieczający*, opublikowany po francusku jako *La Voix libre du citoyen ou Observations sur le gouvernement de Polotne* w 1749 r.

<sup>20</sup> Praca ta ukazała się w 1748 r.

<sup>21</sup> M. Skwarczyńska, *Fundacja Akademii Stanisława Leszczyńskiego w Lancy w 1750 roku*, in: *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 1/53/2008, s. 7-29.

<sup>22</sup> Monteskiusz przebywał na dworze Stanisława Leszczyńskiego w 1747 r., a Wolter wraz ze swoją kochanką, Emilie du Chatelet w latach 1748 – 1749, por. A. Muratori-Philip, op. cit., s. 438-439.

<sup>23</sup> P. Boye, *La Cour polonoise de Luneville en 1748 et 1749 ou Voltaire chez le roi Stanislas*, Nancy 1891, s. 48.

<sup>24</sup> Obie prace ukazały się w 1749 r.

całokształt życia duchowego i umysłowego człowieka oraz jego cech i wytworów<sup>25</sup>. Takie właśnie rozumienie terminu zakwestionował J. J. Rousseau, dopatrując się w kulturze czynnika deprawującego pierwotne, pozytywne cechy człowieka.

Ważnym czynnikiem stymulującym oświeceniowy namysł nad istotą kultury, jako elementem wyróżniającym europejskość od pozostałych kultur, stały się kontakty z innymi ludami i kulturami będące wynikiem intensywnych akcji kolonizacyjnych, jakie prowadzono w XVII i XVIII stuleciu. Wówczas to, pod wpływem opisów podróżników, badaczy, a głównie misjonarzy chrześcijańskich, uformował się mit *dobrego dzikusa*<sup>26</sup>. Mit ten, jak twierdzi G. Cocchiara, to właśnie J.J. Rousseau wprowadził do *dziedzictwa kulturalnego całej Europy*<sup>27</sup>. Mit ten był znany i wykorzystywany w twórczości przez Leszczyńskiego<sup>28</sup> w sposób wynikający z jego przeświadczenia o sprawczej roli Boga w formowaniu świata i zasad nim rządzących. Taka właśnie podstawa filozoficzna zadecydowała o stosunku Stanisława Leszczyńskiego do tez wygłoszonych przez *Obywatela Genewskiego*. Przejdźmy zatem do bardziej szczegółowej analizy tekstu Stanisława Leszczyńskiego. Na wstępie przytoczymy spostrzeżenia Wiktora Wąsika.

Jak zauważył, *Filozof Dobroczynny* traktuje wypowiedź J. J. Rousseau, jako żart z czytelników. Dostrzega sprzeczność pomiędzy założoną tezą, że cnota i nauka wzajemnie się wykluczają, m.in. i w osobie autora, która zaprzecza głoszonym poglądom. Leszczyński twierdzi, że *brak oświaty staje się kolebką błędu, natomiast wiedza podnosi obyczaje*. Przytoczona przez J.J. Rousseau historyczna argumentacja, mająca rzekomo wspierać jego twierdzenie, też nie wytrzymuje krytyki. Słowem, postulowany powrót do stanu natury prowadziłby ludzkość do zdziczenia<sup>29</sup>. W odpowiedzi na krytykę Stanisława *Obywatel Genewski* dowodzi, że przeciwieństwo ich stanowisk jest pozorne. Nauki bowiem są dobre same z siebie, jako że wypływają z mądrości Bożej. Należy je jednak potępić, bo ludzie ich nadużywają. Odrzuca tezę o wewnętrznej sprzeczności. Na koniec stwierdza, że większym złem jest nierówność ekonomiczna aniżeli nauki i sztuki<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Tak właśnie rozumiał ten termin Wolter – por. G. Labuda, *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji*, Poznań 2008, s. 9, 184.

<sup>26</sup> Obszerne na temat genezy mitu *dobrego dzikusa* wypowiada się G. Cocchiara, *Dzieje folklorystki w Europie*, Warszawa 1971, szczególnie s. 25 – 41; 109 – 149.

<sup>27</sup> G. Cocchiara, op. cit., s. 129.

<sup>28</sup> Por. St. Leszczyński, *Rozmowa Europejczyka z wyspiarzem z Królestwa Dumocala*, in: A.J. Zakrzewski, *Stanisława Leszczyńskiego „idea wiecznego pokoju”*, Kraków, s. 223 – 247.

<sup>29</sup> W. Wąsik, op. cit., s. 222-223.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 223-224.

Przechodząc do ponownej analizy *Odpowiedzi Stanisława* należy w pierwszym rzędzie zastanowić się nad tym, czym w rzeczywistości jest *Odpowiedź*? Polemiką z poglądem J. J. Rousseau na temat roli nauki i sztuki w ówczesnej cywilizacji europejskiej? Może okazją do wyłożenia własnego poglądu na istotę nauki? Moralności? Religii? Natury? Czy może sumą pewnych przemyśleń powiązanych refleksją o istocie współczesnej mu kultury?

Stwierdzić należy, że Stanisław Leszczyński w żadnym ze swoich utworów nie wyłożył całości swoich poglądów filozoficznych, chociaż najchętniej i najszerzej wypowiadał się w kwestiach moralno-etycznych. Jedynym dziełem, stanowiącym zamkniętą całość, jest traktat politologiczny – *Głos wolny...*, poświęcony, jak wiadomo, kwestii reformy Rzeczpospolitej.

W interesującej nas na tym miejscu *Odpowiedzi* mamy do czynienia z próbą zmierzenia się z kwestią fundamentalną w dyskusji oświeceniowej, a mianowicie określenia roli nauk i sztuk w kulturze europejskiej. W odróżnieniu od większości ówczesnych myślicieli, kwestie te rozpatruje na fundamencie wiary katolickiej. Dla Leszczyńskiego, ciekawość świata, rozpoznawanie tajemnic natury, jest immanentną cechą natury człowieka. Cechą tą, dodajmy, obdarowany został przez Boga: *Umysł na to od Twórcy dany człowiekowi, żeby te nader obszerne, a nieograniczone niwy przebiegał, umysł, którym w tym taki godnym działalności swojej zawodzie więcej sił i obszerności nabywa; czyliż się ma ograniczyć kilkoma spostrzeżeniami?*<sup>31</sup>. I dalej, jeszcze bardziej dobitnie stwierdza: *Do czegożby zmierzały wszystkie dary człowiekowi przez Stwórcę udzielone, gdyby poprzestając jedynie na ograniczonym działaniu zmysłów, nie mógł nawet badać tego, co widzi, zastanawiać się nad tym, co słyszy; rozróżnić za pomocą zmysłu powonienia, jaki rozmaite przedmioty mają z nim stosunek; brak wzroku dotykaniem zastąpić i za pomocą gustu sądzić o tym, co jest dla niego pożytecznym lub szkodliwym?*<sup>32</sup>

Leszczyński zdecydowanie opowiada się za rozwojem nauk, które służą do poznania Natury.

Czym więc jest *natura* dla Leszczyńskiego?

Kreśląc drogę poznania stwierdza, że wrodzona człowiekowi chęć poznawania, odkrywa tajemnice Natury, aby po osiągnięciu określonego stanu wiedzy, zwrócić się ku swojemu wnętrzu, aby je lepiej poznać! Na marginesie tych uwag stwierdza, że to właśnie rozum, zdolności poznawcze, różnią nas od świata zwierząt, prowadzą do odkry-

<sup>31</sup> St. Leszczyński, *Odpowiedź Stanisława na rozprawę uwieńczoną przez Akademię w Dijon...*, in: J. Lechicka, *Rola dziejowa Stanisława Leszczyńskiego*, op. cit., s. 186.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 186.



wania moralności. Gdybyśmy zaś kierowali się jedynie instynktem *wkrótce zapewne równiebyśmy się do nich moralnie zbliżyli, jak już fizycznie dość zbliżeni jesteśmy*<sup>33</sup>. Zwróćmy uwagę na końcowy fragment przytoczonego zdania – dla Leszczyńskiego człowiek jest częścią natury ożywionej, ma wiele wspólnego ze światem zwierząt! – dla wielu ówczesnych, nawet oświeconych filozofów, byłaby to opinia trudna do przyjęcia!

Szczególne znaczenie praktyczne dla poznania Natury posiadają różnorodne nauki, dzięki którym *kraj każdy tym bardziej jest kwitnący, im bardziej nauki są w nim upowszechnione; bez nich wszystko by w martwym zostawało stanie*<sup>34</sup>. Wartość nauki polega nie tylko na lepszym poznawaniu natury, podporządkowywaniu jej potrzebom człowieka, ale przede wszystkim ma służyć do poznawania dobra. W konsekwencji mają doprowadzić do wydoskonalenia etycznego, czyli uzyskania takiego stanu, kiedy to człowiek, znając korzystne i niekorzystne właściwości wytworów natury, pozytywne i negatywne skutki nauki i sztuki staje się *mądry i gruntownie cnotliwy przez własny wybór*<sup>35</sup>. W tych sformułowaniach Stanisław Leszczyński bliski jest poglądom stoickim, którzy właśnie na moralność, etykę kładli gruntowny nacisk w swoim systemie filozoficznym<sup>36</sup>.

Włączając się w nurt dyskusji o *stanie natury*, i mitu o *dobrym dzikusie*, rzekomo nieskażonych negatywnymi wpływami nauki i kultury, zapyta: *Przypominać ustawicznie tę pierwotną tak wychwaloną prostotę, wystawiać ją sobie zawsze jako nieodłączną niewinności towarzyszkę, nie jestże to kreślić sobie urojony obraz, żeby się ludzi daremnie?*<sup>37</sup>. I dalej w podobnym tonie argumentuje, że każdy człowiek jest nosicielem tak pozytywnych, jak i negatywnych emocji, aby na koniec stwierdzić: *Dajmy nawet, że w tych dzikich krajach mniej będzie zbrodni aniżeli w pewnych ucywilizowanych narodach, ale czy w nich cnoty tyle znajdziesz, a nade wszystko czy ujrzysz te zaszczytne cnoty, tę czystość obyczajów, wspaniałą bezinteresowność i te nadprzyrodzone dzieła, które tworzy religia?*<sup>38</sup>. Zdaniem St. Leszczyńskiego, badanie Natury, odkrywanie praw nią rządzących, nie jest sprzeczne z religią, przeciwnie, utwierdza badacza czy człowieka wykształconego w przekonaniu o istnieniu Twórcy, *Pana i Władcy tego wszystkiego*<sup>39</sup>. Staje więc w opozycji do poglądów oświeceniowych, których rzecznikiem był m. in.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 187.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 188.

<sup>36</sup> Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom pierwszy. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1983, s. 132-133.

<sup>37</sup> St. Leszczyński, op. cit., s. 188.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 188.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 189.

Wolter, który akceptując stanowisko deistyczne, zdecydowanie występował przeciwko religii objawionej, głoszonej przez Kościół katolicki. Leszczyński był gorliwym katolikiem, co oczywiście, nie przeszkadzało mu w życiu osobistym, w przekraczaniu obowiązujących zasad, głównie w zakresie szóstego przykazania.

Poddając analizie przyczyny upadku cywilizacji, na które dowodząc słuszności swojej tezy powołuje się J. J. Rousseau, Leszczyński stwierdza, że *nie z nauk lecz z łona bogactw wylęgły się zawsze miękkość i zbytek...*<sup>40</sup>. Podobnie nauka nigdy nie stała w sprzeczności z *grzecznością*. Tego ostatniego terminu używa St. Leszczyński, jako odpowiednika ówczesnie rozumianej *ogłady*, czy też w cycerońskim rozumieniu *kultury* (*cultura animi*)<sup>41</sup>. Uczeni, filozofowie cechują się ową *grzecznością*, wypływającą z ich wiedzy, z posiadanej nauki, i nigdy nie mylili jej z hipokryzją czy przebiegłością. A swoją drogą, kreśląc obraz współczesnego mu uczonego, zwraca uwagę na jego nieprzystosowanie do zmieniających się kanonów życia *towarzystwa*. Prowadząc dalszy tok rozumowania stwierdza, że nawet obserwowane przypadki hipokryzji i przebiegłości, nieszczerłość w stosunkach interpersonalnych wyższych warstw społeczeństwa, nie są w stanie przekreślić dodatniego wpływu kultury na osobowość człowieka. *Dawno to już wyrzeczono tą prawdę, że hipokryzja jakkolwiek sama przez się jest obrzydliwa, przecież staje się holdem cnocie przez występki składanym, i przynajmniej ochrania dusze słabe od zarazy złego przykładu*<sup>42</sup>. Nie jest też prawdą, że *kultura*, pojmowana przez J. J. Rousseau, jako zaprzeczenie stanu *natury*, przynosiła w przeszłości zahamowanie rozwoju państw i społeczeństw. Wręcz przeciwnie, to właśnie w społeczeństwach niecywilizowanych *widziano wówczas więcej nieustraszonych ludzi, którzy uniesieni gwałtowną namiętnością i wiodąc za sobą tłuszcze niewolników, napadali spokojne narody, podbijali ludy [...] dlaczego też zaledwie gdzie przeszli, wnet zostawili po sobie same ślady swej dzikiej wściekłości; żaden kształt rządu, żadne prawa ani ustawy, zgoła żaden węzeł nie wstrzymywał i nie łączył z nimi zwyciężonych ludów*<sup>43</sup>. Oceniając współcześnie prowadzone wojny, dostrzega dobroczynny wpływ kultury na łagodzenie sposobów i skutków konfliktów, bowiem: *widzimy wojowników nie tak gwałtownych, ale za to groźniejszych, którzy z umiarkowaniem zwyciężać umieją i ze zwyciężonymi ludzko się obchodzą*<sup>44</sup>. Przy tej okazji ujawnia się jego postawa doceniająca umiarko-

<sup>40</sup> Ibidem, s. 189.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 190.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 191.

<sup>44</sup> Ibidem.

wany stosunek do wydarzeń zewnętrznych jak i emocji ludzkich, owa postawa *mediocritas*, którą nabył w przeciwieństwie do własnego, długiego, o zmiennych kolejach, życia.

Jak już wspomnieliśmy na wstępie, *Odpowiedź...* Stanisława Leszczyńskiego, nie stanowi zwartej filozoficznej traktacji, w której kwestie wzajemnych relacji *natury* i *kultury* byłyby wyłożone *explicite*. Zbijając opinie wyrażone na ten temat przez J.J. Rousseau w owym głośnym w swoim czasie traktacie, Leszczyński zdecydowanie staje po stronie zwolenników *kultury*, traktowanej jako narzędzie będące wynikiem postępu, z rozwoju nauk, głównie przyrodniczych, dzięki któremu doskonalili się człowieczeństwo. Wiedza sprzyja doskonaleniu moralnemu człowieka, a namysł nad bogactwem form, zasad, reguł kierujących światem przyrodniczym nieodmiennie, zdaniem Leszczyńskiego, dowodzi istnienia Boga, twórcy wszechrzeczy.

### Summary

At the moment Leszczyński's discussion with the J. J. Rousseau's thesis was published, Stanisław was already a recognized and well-known writer among the reading public. Thanks to his previous works, such as *Le Philosophe chrétien* and *Le combat de la volonté et de la raison* he started to be considered as a philosopher.

Leszczyński's Response deals with establishing the importance of human thought, science and art in European Culture. In contrast to most of the contemporary philosophers, Leszczyński analyses the issue on the foundation of Catholic faith. In his work, Leszczyński tries to demonstrate that research on Nature, revealing the natural laws it is ruled by, does not quarrel with the fact that God the Creator, Lord and the Ruler of everything exists



Lucyna Wiśniewska-Rutkowska

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Kochanowskiego w Kielcach

## Czy warto dzisiaj czytać Stanisława Staszica? Uwagi i refleksje na marginesie *Przestróg dla Polski*

Is it worth reading Stanisław Staszic today? Remarks and thoughts on the margin of *Warnings to Poland*

**Key words:** philosophy, national philosophy, Polish philosophy, philosophy of culture

Oświecenie w Polsce uznać można za epokę uprzywilejowaną, gdyż pomijając romantyzm, który programowo przeciwstawiał się ideom *wieku światel* oraz jego modernistyczne przedłużenie, na ogół było doceniane, a nierzadko stawiane jako wzór dla współczesnych. Przykładem może być propagowanie tradycji oświeceniowej w PRL-u<sup>1</sup>. Głoszone wówczas w Polsce opinie o postępowym charakterze tej epoki wynikały w dużej mierze z jej rewolucyjnego rodowodu oraz krytycznej postawy wobec Kościoła i religii. Wielce pouczające jest prześledzenie powojennej, polskiej polityki wydawniczej. Jeszcze na początku lat pięćdziesiątych w serii Biblioteki Klasyków Filozofii wydano główne dzieła E. B. Condillaca, La Mettriego, D'Alemberta. Drukowane były również prace S. Staszica i H. Kołłątaja. Warto przypomnieć, że w 1953 roku dzięki staraniom Bohdana Suchodolskiego po raz pierwszy ukazał się drukiem *Ród ludzki – opus vitae* S. Staszica. Pokolenie powojenne oraz uczniowie lat 60. i 70. doskonale pamiętają prezentowany w szkole podział epok na *reakcyjne* i *postępowe*. Na przykład o kłopotliwym z ideologicznego punktu widzenia średniowieczu mówiło się niewiele, lub wcale, natomiast idee *postępowego* Oświecenia omawiane były obszernie i szczegółowo. Dodać należy – z wyraźną krytyką treści *burżuazyjnych*, których w pracach luminary Oświecenia nie brakowało. Mimo to marksizm polski w swoim zasadniczym zrębie

---

<sup>1</sup> Zob. na ten temat: S. Kurkowski, *Racjonalna, radykalna, antyklerykalna. Literatura oświecenia w publikacjach lat 1944 -1956*, Wrocław 1998.

nie przyswoił sobie w sposób rzetelny i krytyczny ani europejskiego, ani też rodzimego dorobku twórców *epoki światel*. Znany był on fragmentarycznie i hasłowo, co z pewnością w jakiejś mierze zadecydowało o tym, że polski marksizm jedynie w deklaracjach był filozofią naukową, w istocie natomiast stanowił, konkurencyjny wobec religii zbiór ideologicznych dogmatów. Wielka zmiana ustrojowa (1989) była dla filozofii w Polsce punktem zwrotnym. Marksizm stracił pozycję monopolisty wytwarzając jednocześnie *filozoficzną pustkę*<sup>2</sup>, którą – jak się później okazało – wcale nie tak łatwo było zapełnić. Zbliżał się koniec wieku, co stanowiło dobrą okazję do zainteresowania się modernistycznym fin-de-siècl'em i sformułowania polskiej wersji postmodernizmu<sup>3</sup>. Tak się jednak nie stało. Postmodernizm polski okazał się typowym produktem z importu, był – jakby powiedział J. Derrida – jeszcze jedną interpretacją, ale nie własnych, lecz obcych tekstów. W Polsce lat dziewięćdziesiątych oraz na przełomie wieków, wyjątkowo dużo mówiło się i pisało o postmodernizmie. Zapanowała swoistego rodzaju moda na tę filozofię, która ostatnio wyraźnie osłabła, lecz całkowicie nie wygasła. Właściwe postmodernistom dążenie do *detronizacji rozumu* nie sprzyjało odkrywaniu walorów *epoki światel*, co jednak nie spowodowało, że stała się ona jedynie wydarzeniem z przeszłości. Zmęczenie postmodernizmem zrodziło zapotrzebowanie na racjonalność, jasność i oczywistość. Wartości te, jak wiadomo, stanowiły fundament aksjologiczny kultury oświeceniowej, dlatego epoka stanisławowska zaczęła budzić coraz większe zainteresowanie. Problem związków tradycji oświeceniowej ze współczesnością był w naszym kraju na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat tematem wielu konferencji oraz wartościowych publikacji<sup>4</sup>. Bez narażenia się na zarzut przesady powiedzieć można, że obecnie w Polsce coraz częściej nawiązuje się do idei oświeceniowych traktując ich aktualność nie tylko jako problem akademicki. Dostrzega się je także, a może przede wszystkim w życiu praktycznym, zwłaszcza w polityce. I nie chodzi tutaj wyłącznie o nagłaśniane w mediach kwestie bieżące, takie np., jak kształt preambuły konstytucji Unii Europej-

<sup>2</sup> Zob.: M. Szyszkowska, *Próżnia filozoficzna*, in: *Mój dziennik*, Łódź-Kielce 1987, s. 112-125.

<sup>3</sup> Postmodernizm, jak wskazuje nazwa, jest zjawiskiem kulturowym, które uformowało się po modernizmie nawiązując i jednocześnie dystansując się wobec formacji intelektualnej z przełomu XIX i XX wieku. Modernizm polski i europejski oraz postmodernizm dzieli od siebie prawie cały wiek. Wprawdzie nazwa *postmodernizm* pojawiła się po raz pierwszy pod koniec lat czterdziestych, ale dopiero w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych prąd ten uwidocznił się w całej pełni. Jego twórcy obwieścili koniec kultury wysokiej charakteryzując postmodernizm jako formę samowiedzy kryzysu społeczeństwa postindustrialnego.

<sup>4</sup> Zob. na ten temat: *Znak* 451/1992, [Cały numer poświęcony został kulturze Oświecenia]; *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Kraków 1999; *Wiek oświecenia. Co to jest oświecenie?*, Warszawa 2001; T. Kostkiewiczowa: *Polski wiek światel. Obszary swoistości*, Wrocław 2002; *Dogmatyzm, rozum, emancypacja. Tradycja oświecenia we współczesnym społeczeństwie polskim*, red. P. Żuk, Warszawa 2005.

skiej, lecz o sprawy zasadnicze. O formy komunikacji społecznej, funkcjonowanie instytucji, sprawowanie władzy, charakter kultury. Rację ma Ewa Bieńkowska, autorka artykułu *Oświecenie – pomiędzy świętym i świeckim* dowodząc, że w refleksji nad dziedzictwem Oświecenia idzie przede wszystkim o *rozumienie momentu historycznego, który współskłada się na nasze drzewo genealogiczne*<sup>5</sup>.

Tak więc choć Oświecenie nie jest prądem naszych czasów, mniej lub bardziej na nas oddziałuje, dlatego jego przypomnianie nie tylko pozwala ugruntować wiedzę historyczną, lecz również umożliwia lepszą orientację w zawiłych problemach współczesności.

Pytanie o aktualność dziedzictwa oświeceniowego dotyczy *epoki światła* jako całości, jej poszczególnych przedstawicieli oraz pozostawionych przez nich dzieł. Próbując w dalszej części odpowiedzieć na pytanie o związki myśli oświeceniowej ze współczesnością wyraźnie zawężę zakres swoich rozważań. Ograniczę się do *Przestróg dla Polski* – najważniejszej, obok *Rodu ludzkiego*, pracy S. Staszica. Interesować mnie będzie na ile zawarte w niej idee i treści są, lub mogą być dzisiaj aktualne. Czy Staszic ma współczesnemu człowiekowi coś ważnego do powiedzenia, czy też jego twórczość może zainteresować jedynie specjalistów - teoretyków literatury oraz historyków idei?

*Przestrogi dla Polski* należą do klasyki polskiej myśli filozoficzno-społecznej. Po ich wydaniu (4 styczeń 1790 rok) Staszic był jeszcze w kraju około miesiąca, gdyż już 8 lutego, zdecydował się wraz z Andrzejem Zamojskim wyjechać na blisko dwuletni pobyt za granicę<sup>6</sup>. Cztery lata wcześniej opublikował *Uwagi nad życiem Jana Zamojskiego* – pracę, której *Przestrogi* były rozwinięciem oraz podsumowaniem. Wydane w przerwie obrad Sejmu Czteroletniego szybko się rozeszły i wywarły duże wrażenie. Kajetan Koźmian – uczeń i przyjaciel Staszica – tak o nich pisał: *Nic w życiu moim nie trafiło się czytać mocniejszego, potężniejszego, odważniejszego*<sup>7</sup>.

Autor cytowanej wypowiedzi z pewnością nie miał na uwadze stylistyczno – językowej strony *Przestróg*, gdyż to nie ona przede wszystkim pociąga czytelnika. O siłę tej książki w dużym stopniu zadecydowała treść zawartych w niej idei, w największym zaś pasja, z jaką zostały przedstawione. Staszic był bezwzględnie przekonany do tego, co pisał, dlatego można się z nim nie zgadzać, lecz nie sposób mu nie wierzyć.

<sup>5</sup> E. Bieńkowska, *Oświecenie- pomiędzy świętym i świeckim*, in: *Znak* 451/1992, s. 7.

<sup>6</sup> Zob. na ten temat: Cz. Leśniewski, *Stanisław Staszic - Jego życie i ideologia w dobie Polski niepodległej (1755 - 1795)*, Warszawa 1926, s. 133 i inne.

<sup>7</sup> K. Koźmian, *Pamiętnik*, t. 2, Wrocław 1972, s. 164-165.

Przestrogi składają się z 39 rozdziałów oraz dwóch wprost niewskazanych, lecz wyraźnie zarysowujących się części. Pierwsza dotyczy problemów teoretycznych, związanych z takimi kwestiami jak: kondycja człowieka, prawo naturalne, potrzeba uformowania nowego typu narodu. Płynące z tych rozważań wnioski stanowią wytyczne reform, którymi autor zajmuje się w drugiej, praktycznej części pracy. Tutaj, naciskany koniecznością chwili, przekonuje swoich rodaków do niezbędnych dla narodu zmian ustrojowych pomagając w ten sposób otrząsnąć się z bezwładu i przystąpić do działania.

Widać zatem, że twórczość Staszica, aczkolwiek nakierowana na zagadnienia praktyczne ma głęboką podbudowę teoretyczną. Całokształt teoretyczny wartości i zasad nigdy przez niego nie został usystematyzowany. Rozproszony, w *Przestrobach* zyskał chyba najpełniejszy wyraz, stąd ranga tej pracy.

Inspirowany poglądami Denisa Diderota, Paula Tiry d' Holbacha nade wszystko zaś G. Leclerca de Buffona, Staszic opowiedział się za materialistyczną koncepcją świata. Jawił mu się on jako *Wszeczhaczywistość* zmieniających się i powiązanych ze sobą materialnych zjawisk. Wszystko było w nim *jedności zmianą*, także człowiek, który niczym posąg Condillaca zmieniał się i rozwijał pod wpływem bodźców zewnętrznych, zwłaszcza wrażeń zmysłowych. Staszicowska filozofia człowieka przybrała postać antropologii monistycznej. Oparta została na przekonaniu, że człowiek jest różnicującą się jednością dwóch porządków: fizycznego i moralnego. Będąc bytem dalekim od doskonałości pragnie zmieniać się na lepsze, co jest możliwe tylko wówczas, gdy postępuje zgodnie z prawem naturalnym, czyli powszechnie obowiązującą hierarchią wartości i zasad. W *Przestrobach* nie ma wyraźnej linii demarkacyjnej między antropologią filozoficzną a filozofią prawa. Obie dyscypliny wzajemnie się warunkują, z tym, że filozofii prawa przypada tu pozycja uprzywilejowana. Staszic wierzył w dobroczynną moc prawa i właśnie z prawa, dokładniej mówiąc ze stosunków społeczno – prawnych, uczynił główne źródło nakazów moralnych. Warto podkreślić, że naród dla piłskiego mieszczanina był przede wszystkim wspólnotą prawną. W *Przestrobach* zamieścił między innymi takie zdanie:

*Prawami narodu są prawa człowieka powszechniej wzięte*<sup>8</sup>.

Widać zatem, że prawami narodu były dla autora cytowanych słów prawa człowieka podniesione do poziomu życia zbiorowego. Rzeczywistość społeczna jako ład naturalny to – w przekonaniu wybitnego Wielkopolanina – oparta na słusznym prawie równość

<sup>8</sup> S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, Kraków 1926, s. 26.



oraz przejrzystość życia publicznego. *Szlachta są jednym stanem nie całym narodem*<sup>9</sup> – pisał w *Przestrobach* – zwracając w ten sposób uwagę na konieczność stworzenia nowego typu narodu. Nie miał wątpliwości, że z *samych panów* może być tylko *zguba Polaków*<sup>10</sup>, dlatego namawiał do stworzenia sojuszu szlachecko-mieszczańskiego oraz wskazywał na realną siłę tych, którzy są *karmicielami towarzystwa*, czyli chłopów.

Staszic nie był teoretykiem usiłującym rzeczywistość dostosowywać do abstrakcyjnych schematów. Teorie jego zespalają się z życiem zgodnie ze starożytną formułą *najpierw żyć potem filozofować*. Jak już wcześniej było wspomniane, pierwsza część *Przestróg* stanowi teoretyczną podbudowę dla drugiej, która dotyczy konkretnego programu naprawy Rzeczypospolitej. Jest on w literaturze przedmiotu dobrze rozpoznany i opisany, dlatego w tym miejscu przypomnę jedynie, że Staszic: żądał zniesienia liberyum veto oraz ustanowienia tronu dziedzicznego, domagał się przedstawicielstwa mieszczan w sejmie, kwestionował monteskiuszowskie rozdzielenie władzy ustawodawczej od wykonawczej, upominał się o podatki oraz stałą, dobrze uzbrojoną armię, bez której mówienie o militarnej sile Rzeczypospolitej było zwykłą nieodpowiedzialnością.

*Przestrogi* były reakcją na konkretną sytuację społeczno – polityczną, w której znalazła się Polska pod koniec XVIII wieku, dlatego wiele problemów w tej pracy poruszonych ma już tylko wartość historyczną. Są jednak i takie, które nie uległy erozji czasu i mogą zainteresować również dzisiaj. Aktualne znaczenie mają, np. przemyslenia Staszica nad prawem naturalnym oraz wolnością jako najwyższym wyrazem tego prawa.

Temat prawa naturalnego pojawił się w Polsce już na początku XV wieku i był obecny, z różnym nasileniem, w każdej następnej epoce. Nie ma potrzeby, by tutaj szczegółowo tę kwestię omawiać. Wypadnie natomiast zauważyć, że w czasach realnego socjalizmu (głównie z przyczyn ideologicznych) problem prawa naturalnego został wyraźnie zepchnięty na margines. Znaczenie odzyskał wraz ze zmianą ustroju po 1989 roku. Uświadomiono sobie wówczas, że prawa naturalnego, czyli najogólniejszych uprawnień człowieka, nie wystarczy wiązać jedynie z faktami społecznymi, lecz należy oprzeć na jakimś solidnym fundamencie. Odwołująca się do Objawienia koncepcja prawa naturalnego św. Tomasza nie jest wprawdzie jedyną, lecz najbardziej znaną i (z racji jej powiązań z katolicyzmem) najbliższą mentalności Polaków, dlatego przede wszystkim do niej

<sup>9</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 78.

nawiązano. A, że prawo naturalne usytuowane jest na wysokim stopniu abstrakcji pojawił się problem jego dookreślenia oraz ukonkretnienia. Uznano, że najbardziej przygotowani do tego są hierarchowie Kościoła, którzy – jak wiadomo – przeciwni są aborcji, homoseksualizmowi, eutanazji oraz innym zjawiskom podważającym fundament prawa naturalnego, tj. stwierdzenia, że życie jest najwyższą wartością, dlatego należy je chronić pod każdą postacią. W tej sytuacji pojawiły się (zwłaszcza w kręgach liberalnych) opinie, że być może idea prawa naturalnego była pożyteczna w walce z totalitaryzmem, lecz nie sprawdza się w ustroju demokratycznym. Przyczynę upatrywano w hamowaniu przez nią rozwoju pluralizmu - sztandarowej wartości demokratów. Twierdzono nawet, że krzewienie idei prawa naturalnego prowadzi wprost do powstania państwa wyznaniowego. Wytworzyła się trudna do pogodzenia sprzeczność. Z jednej strony zaczęto krytykować prawo naturalne argumentując, że może ono zagrozić modelowi państwa wieloświatopoglądowego, z drugiej zaś nie chciano ograniczyć się jedynie do prawa stanowionego przypominając chociażby takie fakty z niezbyt odległej przeszłości jak zgodny z procedurami prawnymi wybór Hitlera na przywódcę Niemiec oraz respektowanie niemieckiego prawa przez jego współpracowników. Te, i im podobne przykłady pokazały, że ludzie potrafi niekiedy ogarnąć takie szaleństwo, iż zgodnie z prawem zdolni są wymordować się nawzajem. Uświadomiły zatem niewystarczalność prawa stanowionego oraz potrzebę zachowania prawa naturalnego.

W związku z tym, co wcześniej zostało powiedziane, zasadne jest pytanie: Na ile przemyślenia Staszica mogą wzbogacić sens prawa naturalnego? Z jednej strony pomóc zachować jego transcendentny wymiar, z drugiej zaś uczynić bardziej przyjaznym człowiekowi. Sprawić, by wspomagało, nie zaś hamowało proces różnicowania się wartości, światopoglądów, postaw.

Wyjaśnienie tej kwestii wymaga, z konieczności skrótowego, naświetlenia stosunku Staszica do Kościoła i religii.

Autor *Przestróg*, podobnie jak większość wybitnych postaci Oświecenia, był zwolennikiem deizmu. Uznawał Boga za siłę sprawczą świata, który później, po akcie kreacyjnym, rozwija się samodzielnie, według własnych praw. *Stwórca świata* – pisał – *założył drogi, którymi wszystko biegnąć musi do zamierzenia Jego*<sup>11</sup>. Prawo naturalne, to właśnie te *drogi*. Kroczenie nimi wymaga szacunku dla wartości wynikających z człowieczeństwa, zwłaszcza z troski o dobro wspólne. Staszic patrzył się na świat życzliwym wzrokiem człowieka pozbawionego złudzeń. Wiedział, że – jak to ujął –

---

<sup>11</sup> Ibidem, s. 16.

*powszechna miłości osobistej moralność*<sup>12</sup> obniżyła wartość myślenia w kategoriach narodu, dlatego z naciskiem podkreślał, że *dobro powszechne jest dobrem najwyższym*<sup>13</sup>.

Mieszczanin z Piły był szczerym patriotą, lecz niezbyt dobrym księdzem. Uzyskał nawet dyspensę zwalniającą go z obowiązku odprawiania mszy św. Mimo to był uważany za ozdobę Kościoła, który nawet przez moment nie myślał o usunięciu go ze swojej społeczności. W czasie pogrzebu, obok mieszkańców Warszawy, księdza Staszica żegnało niemal całe duchowieństwo stolicy.

Należy zgodzić się z opinią Maurycego Straszewskiego, że autor *Przestróg* w gruncie rzeczy nigdy nie przestał się uważać za chrześcijanina o katolickim rodowodzie. Widać to wyraźnie w sposobie ujmowania przez niego prawa naturalnego. Wywiódł je nie z natury człowieka, ani też uniwersalnego rozumu świata, lecz z transcendentnego, mającego ludzką twarz Boga. W osiemnastowiecznej Polsce obowiązywała scholastyczna, oparta na poglądach Tomasza z Akwinu, wykładnia prawa naturalnego, którą Wielkopolanin, jako osoba duchowna, formalnie akceptował, lecz jako nowoczesnie myślący przedstawiciel czasów Oświecenia, nie rzadko poddawał w wątpliwość. Wielokrotnie krytykował Kościół, zwłaszcza nieliczące z powagą tej instytucji postępowanie niektórych księży, ale nie religię. Na ostatnich stronach *Przestróg* można znaleźć między innymi taką wypowiedź:

*Obracam głos mój do ciebie przezacne duchowieństwo! Ty jesteś tłumaczem tych praw, które Bóg każdemu człowiekowi oddał*<sup>14</sup>.

Cytowane słowa wskazują, że ich autor nie starał się oddzielać prawo naturalne od religii. Należy jednak w ramach wyjaśnień dodać, że religia tradycyjna nie była dla Staszica tą, która jest w stanie odrodzić znieprawioną ludzkość. Przyszłość łączył z nastawioną na łagodzenie dogmatów – *religią filozoficzną*. Będzie ona – jak określił – *stróżem i obrońcą praw przyrodzonych ludzi i praw przyrodzonych narodów*<sup>15</sup>. Prawo naturalne – zdaniem Staszica – jeżeli nie chce być zdominowane siłą fizyczną powinno znaleźć oparcie w transcendencji, lecz nie można jego funkcji utożsamiać z ochroną dogmatów religijnych. Dogmaty – podkreślał – zyskają na znaczeniu, gdy wzbogaci się je refleksją filozoficzną. Prawo naturalne traktował zatem nie jako coś danego, lecz zadanego, a jego właściwy sens łączył z indywidualną oraz zbiorową mądrością.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 228.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>14</sup> S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, op. cit., s. 245.

<sup>15</sup> S. Staszic, *Ród ludzki*, Warszawa 1959, t. 3, s. 289.

Warte przemyślenia jest również obecne nie tylko w *Przestrogach*, lecz także w innych pracach Staszica stwierdzenie, że człowiek rodzi się wolny. Jest prawdą dobrze znaną, że aby można było mówić o wolności musi istnieć dobro, na które ona odpowiada. Takim dobrem dla wybitnego Wielkopolanina było wszystko to, co jest użyteczne dla rozwoju człowieka. Opowiadał się za etyka utylitarną, dlatego użyteczność wiązał przede wszystkim z *życia pierwszymi potrzebami*, tj. z odżywianiem, prokreacją, poczuciem bezpieczeństwa. Daleki był jednak od ciasnego utylitaryzmu, czyli mierzenia pożytku ilością pieniędzy. Potrzeby jednostki ściśle łączył z dobrem wspólnym twierdząc przy tym, że działanie na rzecz innych jest najprostszą drogą do osiągnięcia szczęścia.

*Prawa natury – pisał – przymuszają nas starać się o najwyższą kraju szczęśliwość, prawa gwałtu politycznego o największą siłę*<sup>16</sup>.

O kształcie kultury polskiej w dużym stopniu zdecydował głoszony przez romantyków kult wartości wysokich, dlatego utylitaryzm przez długi okres czasu nie cieszy się w naszym kraju dobrą opinią. Znaczenie zyskał pod koniec lat osiemdziesiątych wraz ze zmianą ustroju. Problem w tym, że został wypaczony, tj. zdominowany przez prymitywny egoizm oraz chęć bogacenia się za wszelką cenę, dlatego należałoby mu przywrócić właściwy sens. Prace Staszica, zwłaszcza *Przestrogi*, okazać się tu mogą wielce przydatne. Zwłaszcza te fragmenty, w których autor tłumaczy, że utylitaryzm wymaga nie tylko ograniczania naturalnego egoizmu, lecz także empatii oraz bezinteresowności.

U Staszica znajdują inspirację również ci, którzy doceniają i zechcą działać na rzecz odnowy ruchu spółdzielczego.

Bliska oświeceniowemu myślicielowi idea spółdzielczości ma w Polsce długą i bogatą tradycję. Ważną rolę odegrała w czasie zaborów, kiedy tworzenie sieci różnych stowarzyszeń pozwalało w jakiejś mierze funkcjonować poza strukturami państwa zaborczego. W okresie międzywojennym, pod względem liczby członków różnych spółdzielni zajmowaliśmy piąte miejsce w Europie wyprzedzając takie kraje jak Włochy, czy Szwajcaria. W czasach PRL-u spółdzielczość została zdominowana przez gospodarkę centralnie planowaną, co godziło w istotę tego ruchu, tj. jego *oddolny*, samorządny charakter. Utrwalił się wówczas sposób myślenia o spółdzielczości jako składowej ustroju socjalistycznego i tak już zostało. W ciągu kilkunastu lat polskiej transformacji zrobiono niewiele, by tę sytuację zmienić. W sprawach spółdzielczości wiedzę czerpiemy z Zachodu zapominając, że mamy własne, równie dobre wzory. Gdy mówi się

<sup>16</sup> S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, op. cit., s. 143.

o tradycji polskiej spółdzielczości najczęściej przywoływane jest nazwisko Edwarda Abramowskiego. I słusznie, gdyż zasługi tego wybitnego myśliciela dla krzewienia idei spółdzielczości są bezsporne. Ale Staszic zainicjował ten ruch. Warto pamiętać, że założone przez niego Towarzystwo Rolnicze Hrubieszowskie uważane jest za pierwszą spółdzielnię na ziemiach polskich<sup>17</sup>.

Kończąc wypadnie wrócić do zawartego w tytule pytania: Czy warto dzisiaj czytać Staszica? Jak widać należy ono do typu retorycznych, gdyż myśl Staszica nie uległa przedawnieniu. Wręcz przeciwnie, upływający czas uwiarygodnił ją oraz dodał powagi i blasku.

### Summary

The shape of Polish culture was decided by, proclaimed by the Romantics, the cult of higher values to a large extent, that is why utilitarianism over a long period of time did not possess a good reputation in our country. It gained importance in the late eighties after the change of the political system. The problem is that it was distorted, that is dominated by the primitive egoism and selfish desire to become wealthy at any cost, that is why it would be necessary to restore its proper sense. Staszic's works, especially the one entitled *Cautions*, might be very useful here. Especially those passages in which the author explains that utilitarianism requires not only curbing natural selfishness, but also empathy and selflessness.

Staszic will also inspire those who appreciate and wish to work for the renewal of the cooperative movement. The idea of cooperatives, close to the Enlightenment's thinker, has a long and rich tradition in Poland. It played an important role during the partitions, when the creation of networks of different associations allowed to function to some extent outside the structures of the invaders. In the Interwar Period, in terms of number of members of various cooperatives we were in the fifth place in Europe, ahead of such countries as Italy and Switzerland. In times of the Polish People's Republic cooperatives were dominated by the centrally planned economy, which undermine the essence of the movement, i.e., its grass-roots, self-governing nature. At those times the way we think about co-operatives as a component of the socialist system is well established, and it has not changed yet. For several years of the Polish transformation were done little to change this situation. We draw our knowledge concerning the cooperative movement from the West, forgetting that we have our own, equally good models. When

---

<sup>17</sup> Zwraca na to uwagę między innymi B. Limanowski, *Stanisław Staszic - życiorys*, Warszawa 1920, s. 39.

talking about the Polish tradition of cooperatives the name of Edward Abramowski is mostly referred to. And rightly because the merits of this outstanding thinker for promoting the idea of co-operatives are uncontested. But Staszic initiated this movement. It is worth remembering that the Hrubieszów Agricultural Society established by him the first cooperative in the Polish territories. Is Staszic worth reading today? As you can see it belongs to the type of rhetorical questions because Staszic's thought is not obsolete. On the contrary, the passage of time made it credible and added seriousness and brilliance to it.

Remigiusz Król

Wyższa Szkoła Humanistyczno-Teologiczna

## Koncepcja człowieka w rozumieniu Tadeusza Ślipki

### The notion of a man as defined by Tadeusz Ślipko

**Key words:** philosophy, national philosophy, Polish philosophy, philosophy of culture

Na początku niniejszej refleksji powiedzmy sobie, że Tadeusz Ślipko podejmuje temat osoby (podmiotu) w świetle zagadnień etycznych, faktów moralnych, sądów oceniających je czy też – co tak charakterystyczne jest dla wykładni autora *Zarysu* – norm etycznych (imperatywów). To właśnie ten zespół tematyczny (metoda i problemy) skorelowany, jak zobaczymy, z realizmem tomistycznym pozwala mówić o swoiście interpretowanej i rozumianej, jednak - tomistycznej filozofii lub antropologii – która stanie się głównym celem podjętych tu zabiegów rekonstrukcyjnych.

Podstawą rozległego dzieła Ślipki są wartości etyczne. Można zatem mniemać, że problem osoby będzie się w jakiś sposób odnosił do aktów moralnych, działań ludzkich, wartości przezeń ustanowionych, a to ukaże i wyjaśni współfunkcjonowanie władz podmiotowych. Są one zawsze celowe, i spełniają określone role w życiu człowieka. Mają również na uwadze cel najważniejszy – ostateczny.

Model antropologii Ślipki oparty jest, o założenia etyczne<sup>1</sup>. Według profesora etyka musi pojawić się w czasie analizy osoby ludzkiej, jako określone *modi* jej egzystencji.

Ślipko, broni i racjonalnie uzasadnia tezę o *stricte* filozoficznym charakterze etyki. Przynajmniej, że w obrębie tomizmu można z łatwością wyszczególnić kilka *wariantów definicji etyki*<sup>2</sup>, co nie wyklucza ich wspólnej podstawy. Zdaniem Autora – musi ona uwzględnić następujące elementy: cel ostateczny, czyn rozumny człowieka, zasady takiego postępowania, które odnoszą się do i zakładają logicznie władze człowiecze,

<sup>1</sup> Por. E. Kubiak-Szymborska, *Podmiotowość człowieka*, Bydgoszcz 1999, s. 299-306.

<sup>2</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 15.

wreszcie ujmują normy nakazujące człowiekowi działać lub unikać działania w określony sposób. Jedynym właściwie zarzutem, jaki stawia filozof innym definicjom występującym w tej dziedzinie filozofii jest ich zbyt wąski zakres<sup>3</sup>. Ciągłe zmieniająca się rzeczywistość, gęstniejący świat ludzkich problemów, wyzwania dynamicznej historii – wymagają zdaniem autora – podejścia uniwersalnego. Stąd też profesor określa etykę jako naukę filozoficzną *która ustala moralne podstawy i reguły ludzkiego działania przy pomocy wrodzonych człowiekowi zdolności poznawczych*<sup>4</sup>. Wyraźnie widać akcent położony na kwestie antropologiczne – bowiem jak dodaje autor *wstępna filozoficzna analiza wskazuje, że termin moralne podstawy (ludzkiego działania)*<sup>5</sup> musi w sposób konieczny analizować relację człowieka do celu ostatecznego, dobra moralnego, moralnych wartości, poglądów, bezwzględnych nakazów i praw. Będą to – jak widzi to Ślipko – trwale i nienaruszalne elementy moralnych podstaw ludzkiego działania.

Na tej podstawie można przyjąć, że elementem wiodącym będzie u Ślipki ludzkie działanie, poddane zespołowi norm, bowiem zadaniem etyki *jest ustalić cel, moralne wartości i imperatywy, czyli normatywną stronę tego postępowania*<sup>6</sup>. Zakłada to uznanie *moralno-normatywnej teorii ludzkiego działania*<sup>7</sup>. A dla Ślipki – filozofa moralności jest to wyzwanie do *zbudowania zbioru zdań etycznych należycie usystematyzowanych i uzasadnianych*<sup>8</sup>. Taka sytuacja otwiera przed badaczem możliwości rekonstrukcji osobowego modelu człowieka, będącego podstawowym obiektem jego zainteresowania.

Jest rzeczą zrozumiałą iż w systematycznie uzasadnianej etyce Ślipko, by konsekwentnie opisać i poklasyfikować ludzkie postępowanie musi przedstawić określony sposób interpretacji istoty człowieka – podmiotu zaangażowanego w serię, działań dążących do określonych celów. Innymi słowy, opis taki musi uwzględnić zarówno naturę, charakter samych czynów, jak i źródła, z jakich one płyną. A także zdefiniować sam termin *ludzkie działanie*. Według ks. profesora będzie nim ogół *czynów świadomych i rozumnych*<sup>9</sup>. One dopiero muszą *wskazać* na podmiot (człowieka, osobę). Dlatego na tym wstępnym, preliminaryjno-metodologicznym etapie Ślipko – jako metodolog etyki posługujący się rozróżnieniem na „materialny” i „formalny” przedmiot tej gałęzi wiedzy filozoficznej<sup>10</sup> stwierdza, iż przedmiotem materialnym etyki jest ludzkie działanie,

<sup>3</sup> T. Ślipko, *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971.

<sup>4</sup> T. Ślipko, *Byt-człowiek-etyka. W sprawie etyki tomistycznej*, in: *Tygodnik Powszechny* 33/1977.

<sup>5</sup> T. Ślipko, *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, Kraków 1971, s. 16.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>7</sup> *Ibidem*, T. Ślipko, *Wprowadzenie do etyki chrześcijańskiej*, in: *Życie Katolickie* 4/1985.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> T. Ślipko, *Aktualny stan poglądów etyków*, in: *Studia Philosophiae Christianae* 3/1966, s. 279-301.

<sup>10</sup> T. Ślipko, *Zarys Etyki ogólnej*, op. cit., s. 21.



natomiast formalnym – moralne podstawy i reguły. Takie postawienie problemu pozwala – zdaniem autora – uniknąć wielu nieporozumień i przekłamań, tak jaskrawo widocznych w rozwoju historycznym etyki. Dla nas jest to o tyle interesujące, iż już na poziomie metodologicznym widać stanowisko tomistyczne<sup>11</sup>, bo w proponowanych ujęciach definicyjnych dają się zauważyć trzy składniki (materialny, formalny i źródłowy), a to pozwala zajmującemu się rekonstrukcją modelu osobowego na gruncie etyki wypracowanej przez Ślipkę na jasne i klarowne podejście do tak bogatej i złożonej problematyki<sup>12</sup>.

Źródłami określa Ślipko wszelkie zdolności poznawcze, rozumowe jak i doświadczalne, dane jednostce (człowiekowi). W tradycji tomistycznej rozum tworzy pojęcia i ogólne zasady. Autor ujmuje ten problem w następujący sposób: *rozum jest więc źródłem etyki w tym sensie przede wszystkim, że tworzy pojęcia i ogólne zasady rozumowe, które uznane za zdania prawdziwe służą do uprawomocnienia odpowiednich zdań etycznych*<sup>13</sup>.

Ślipko nie może i nie pomija doświadczenia w swoich rozważaniach. Doświadczenie to według niego *treść naszych moralnych przeświadczeń, a więc to, co przeżywamy jako istoty moralne i co zostaje ujęte poznawczo aktem zwróconej ku tym przeżyciom refleksji naszego umysłu*<sup>14</sup>.

Zgodnie z przyjętymi założeniami obiektem naszej rekonstrukcji jest koncepcja podmiotu, osoby, na gruncie polskiego tomizmu. W przypadku rozważań proponowanych przez omawianego tu filozofa nie da się – co podkreślamy raz jeszcze – oddzielić tego zagadnienia od całokształtu jego dzieła. Zrozumieliśmy staję się więc fakt, iż akcentując tomistyczny (chrześcijański) charakter rozważań o osobie (podmiocie) musimy zwrócić się do takich okoliczności – zgodnie z resztą z intencjami Ślipki – które określając podmiot działania moralnego (przez samo czynienie, wybory, normy i wzorzec) pokażą czym i kim jest człowiek, także jak ma lub musi moralnie działać, wreszcie - jak powinien to czynić, by osiągnąć jedyny autentyczny cel – szczęście wiekuiste (zbawienie)<sup>15</sup>. Na gruncie metodologii autor stale wraca do wskazań Akwinaty. *Budując* swój model etyki (gdzie rolę nadrzędną stanowi problem działającej osoby) Ślipko dąży do ściśle naukowych, a więc logicznych paradygmatów. Już w początkowych partiach

<sup>11</sup> Por. T. Ślipko, *Obiektywizm celu w etyce chrześcijańskiej*, in: *Homo Dei* 30/1961.

<sup>12</sup> T. Ślipko, *O etyce chrześcijańskiej*, Warszawa 1999.

<sup>13</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit., T. Ślipko, *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, in: *Studia Philosophiae Christianae* 24/1988.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Por. T. Ślipko, *Ateizm a etyka*, in: *Ateneum Kapłańskie* 80/1973.

*Zarysu etyki ogólnej* stwierdza, iż co prawda św. Tomasz nie zajmował się *ex professo* systemem zdań etycznych to – nie kwestionując roli rozumu w poznaniu-doświadczeniu, kładł szczególny nacisk na poznanie rozumowe, wytyczał jasny i wyraźny kierunek etyki normatywnej. My rozumiemy tego typu uwagę jako wskazówkę o tomistycznej orientacji samego Ślipki. Wielekroć nawiązania do nauki św. Tomasza będą oczywiste. Również wtedy, gdy filozof referuje racjonalistyczne koncepcje etyki jako nauki to odnosi je do poglądów własnych.

Zarówno Spinoza jak i Kant ujmują etykę jako ugruntowaną na wiedzy posiłkującej się sędami logicznie uzasadnionymi<sup>16</sup>, lecz pomijają zupełnie aspekt doświadczeniowy. Samo *more geometrico*, lub abstrakcyjny imperatyw powszechny nie wystarczą, podobnie jak pseudo druzgocąca (z pozycji empiryzmu i psychologizmu) krytyka Hume'a, absolutyzująca niewłaściwie brak przejścia od zdań orzekających (typu egzystencjalnego) do zdań normatywnych (powinnościowych), co miałyby jakoby uniemożliwić zbudowanie etyki normatywnej. Analizując nowsze koncepcje (Durkheima i neopozytywistów) Ślipko zajmuje zdecydowanie negatywne stanowisko. *Krytyka* Durkheima polegała na kategorycznym stwierdzeniu, iż nie da się stworzyć etyki normatywnej (jako nauki) ze względu na nieistnienie jej realnego przedmiotu badania. Możliwe byłoby mówić jedynie o etyce w kategoriach zjawisk moralnych (tzw. faktów społecznych). Te ostatnie są płynne, a zatem nie *przyjmują* kategoryzacji i nie są wyrażane sędami (zdaniami logicznie uzasadnionymi). Stanowisko tzw. atomistów logicznych, *koła wiedeńskiego* czy neopozytywistów jest powszechnie znane. Jeśli – pisze Ślipko – neopozytywiści mieliby rację to rzeczywiście trudno mówić o etyce w kategoriach postępowania czynów ujawnianych w modelu naukowym. Powracając do zużytego i zbanalizowanego motywu hume'owskiego neopozytywiści uporczywie utrzymują, iż ów hiatus (pomiędzy *być powinno* a *nie jest* rzekomo świadczy o niemożności sprawdzenia, weryfikacji twierdzeń etycznych) jest zgoła fałszywie pojmowany. Dlaczego *zdania etyczne* (sądy) mają posiadać ów nieokreślony status czegoś niesprawdzalnego (ani doświadczalnie ani rozumowo), co najwyżej może być zdaniem spostrzeżeniowym (w ich nomenklaturze), nigdy zaś zdaniem wartościującym<sup>17</sup>. Co więcej, wedle neopozytywistów nie ma pewnych, niepodważalnych prawd etycznych, bo po prostu nie da się ich zweryfikować. Konkluzja musiała być prosta: etyka nie jest nauką, co najwyżej swoistą gałęzią *metaetyki*, badającej niedostępne procedurze scjentyistycznej stany emotywnie.

<sup>16</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit., s. 22., zob. też, W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, in: *Metaetyka* (red.) I. Lazari-Pawłowska, Warszawa 1975.

<sup>17</sup> Ibidem.

W opinii ks. profesora tak nieuzasadnione ataki, nieoparte rzeczowymi argumentami, spowodowały jedynie, iż określone kręgi ze zdwojoną mocą podjęły pracę badawczą nad podstawami metodologicznymi etyki. Krytyka dała zatem bodziec i inspirację do takowych poczynań. Jak łatwo przewidzieć – pozostająca w orbicie filozofii chrześcijańskiej – katolicka inteligencja europejska zaproponowała odnowioną i zrewaloryzowaną koncepcję etyki, jako gałęzi poznania i nauki filozoficznej.

Swoistego rodzaju przełom w myśleniu o statusie metodologicznym etyki nastąpił dzięki Deploie, który otwarcie przyjął opcję tomistyczną. Zdaniem Ślipki właśnie ta orientacja mogła dużo zrobić w opanowaniu kryzysu i niemocy duchowej, wywołanej pseudo-analizami scjentyistów i intuicjonistów. Filozof jednakże jest świadom (czemu niejednokrotnie daje wyraz), iż orientacja tomistyczna nie jest zunifikowana, nienaturalnie jednorodna, słowem dogmatyczna. Daje się to zauważyć choćby w występowaniu i oddziaływaniu tendencji tradycyjnych i egzystencjalistycznych<sup>18</sup>. Już samo podejście autora, sposób prezentacji historii etyki jest w naszym mniemaniu źródłem nieocenionym rekonstrukcji, *odtworzenia* poszukiwanej tu koncepcji podmiotu.

Przy ogólnej aprobacie stanowisk chrześcijańskich ks. profesor widzi jednakowoż ich pewne ograniczenia, pewne niedomogi, właśnie metodologiczne. W metodzie etyki – utrzymuje Ślipko – musimy uwzględnić taki obszar jak zasady, konkluzje etyczne, swoistego rodzaju zastosowania tych pierwszych. To czego brakuje to normy, one są obiektem metodologicznego niepokoju – by tak to ująć – Ślipki-etyka<sup>19</sup>. W ujęciu autora *Zarysu Etyki Ogólnej* orientacja tomistyczno-egzystencjalna opiera się na charakterystycznym założeniu, iż w etyce (traktowanej jako nauka) ogromną rolę odgrywa *doświadczalnie stwierdzony* fakt etyczny, a nie aksjomaty metafizyczne. Dopiero po dokonaniu opisu faktu etycznego można przejść do teoretycznego uogólnienia. Koncepcja ta – zdaniem Ślipki – jednoznacznie odwołuje się do tomistycznej wykładni aktu i potencji, a podmiot (osobę) *kieruje do działania* struktura jego bytu<sup>20</sup>. Skoro człowiek jest bytem pochodnym (*ab alio*), stworzonym przez Boga, to ów dynamizm jest swoistego rodzaju wyzwaniem, jak i też prawem danym od *Bytu i Prawa samoistnego* – Boga<sup>21</sup>. To etyka normatywna (chrześcijańska) jest w głębokim przekonaniu Ślipki naukowa (tj. spełnia postulaty nauki), bowiem *opiera swe badania na doświadczeniu, co zapewnia jej kontakt z obiektywną rzeczywistością moralną, a ostateczne wyjaśnienia badanych*

<sup>18</sup> Ibidem, s. 28., por. R. Jolivet, *Les doctrines existentialiste*, Paris 1938.

<sup>19</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit., s. 25.

<sup>20</sup> Ibidem., 26, T. Ślipko, *Podstawowe zasady życia społecznego*, in: *Życie Katolickie* 11/1987.

<sup>21</sup> T. Ślipko, *Podstawy moralności w świetle etyki chrześcijańskiej*, in: *Życie i Myśl* 2/1976, s. 30-37.

przez siebie zjawisk znajduje w metafizyce, dzięki czemu jej rozwiązania mają charakter koniecznościowy, powszechnie ważny<sup>22</sup>. Charakterystyczne jest to, iż ks. profesor przyjmuje za punkt odniesienia<sup>23</sup> etykę, ogólnie filozofię tomistyczną. Jego zdaniem w ujęciu tradycyjnym może wywołać kontrowersję zasada (wyrażona w sądzie logicznym), iż *natura jest podstawą norm etycznego postępowania*<sup>24</sup>. Co więcej, wymaga obrony.

W koncepcjach egzystencjalistyczno-tomistycznych natomiast Ślipko aprobeuje, iż meritum i dyskursem etycznym jest *fakt*: jego wyodrębnienie i opis. To sprawia, iż etyka jako uzasadniona rozumowo nauka ma rację istnienia. Aprobując aspekt formalny takiego ujęcia filozof wnosi jednakże zastrzeżenia do *treściowej interpretacji*<sup>25</sup>. Odnosnie faktu etycznego należy przyjąć, iż jest on ujmowany zarówno w aspekcie doświadczenia wewnętrznego (refleksja), jak i zewnętrznego, co pozwala na wykrywanie – by sparafrazować słowa autora – splotu elementów takich, jak przeżycie wartości, powinności, celu, aktu wyboru i decyzji. Jak łatwo zauważyć jest to fragment zagadnień filozofii moralnej, który stanowi jądro filozofii tomistycznej. Ślipko nazywa je *fenomenem moralności*, lecz najprawdopodobniej nie myśli w kategoriach husserlowskich czy schelerowskich.

W swych wstępnych rozważaniach Ślipko krytykuje wszelki ekskluzywizm, proponując, rodem z tomizmu – rozwiązanie *integralne* ujmujące współfunkcjonowanie czynników faktu etycznego. Dla nas jest to o tyle ważne, iż *implicite* wybór takiego podejścia zdradza stanowisko właśnie antropologiczne omawianego tu filozofa. *Summa summarum*, fakt etyczny jest więc *złożony*, choć nie wyczerpuje całej zawartości doświadczenia moralnego, bo należy – zdaniem filozofa – uwzględnić jeszcze akt sumienia i zespół decyzji.

Ślipko wyszczególnia trzy odrębne części składowe faktu etycznego. Trzeba opisać *najbardziej charakterystyczne cechy danego zjawiska moralnego*<sup>26</sup> w naszej świadomości, ustalić wzajemny stosunek i sformułować odpowiednie zagadnienie. Dwa pierwsze to zjawiska świadomościowe, trzeci to niejako proces *przedstawieniowy i problemotwórczy*<sup>27</sup>. Najważniejszy zdaje się być element metodologii etyki jako nauki, który ks. profesor ujmuje, jako *uprawomocnienie* twierdzeń i tez etycznych. Skoro etyka jako

<sup>22</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit., s. 25.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem., por. O. Lacombe, *L'existence de l'homme*, Paris, 1951.

<sup>25</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit. s. 25.

<sup>26</sup> M. Jacques, *La philosophie moral*, Paris 1957.

<sup>27</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit., s. 28.

nauka filozoficzna ma być z założenia etyką norm, to istotnie ta procedura umocowywania logicznego odgrywa w niej kolosalną rolę. W świetle naszych założeń są to problemy, których rangi nie można nie doceniać. Słowem, zabiegi przedwstępne, skoncentrowane wokół metody ujawniają – w naszym głębokim przekonaniu – stanowisko realizmu tomistycznego, który rzutuje na całość naszego przedsięwzięcia. Stąd też, uprawomocnienie obejmuje przede wszystkim *normy* jako fundament etyki naukowej.

Autor *Zarysu* proponuje trójfazowość procedur uzasadnienia logicznego (uprawomocnienia). Najważniejsze jest uzasadnienie tez uznanych i przyjętych za prawdziwe. W tym względzie należy rozpatrzeć racje rozumowe, ale i doświadczenie (zewnętrzne i wewnętrzne), intuicje intelektualne, wyjaśnianie bezpośrednie i ciąg dedukcji. Według Ślipki jest to jedyny kierunek, jaki powinna obrać etyka normatywna, bo choć należy jeszcze sprecyzować jej *treściowe założenia*, to i tak są one (muszą być) zależne od *rozstrzygnięć normatywnych*, ściśle związanych z zagadnieniami filozoficzno-etycznymi zorientowanymi aksjologicznie<sup>28</sup>.

Ważnym elementem metodologii jest stałe powoływanie się, czy raczej odwoływanie do orientacji tomistycznej. Na początku *Zarysu etyki ogólnej* autor pisze otwarcie: *zgodnie z powszechnym wśród etyków tomistycznych przekonaniem stwierdzić należy, że etyka na różnych odcinkach stosowanej przez siebie metody, musi bezwzględnie zastosować odpowiednie pojęcia, zasady rozumowe (w ten sposób nawiązując do innych dziedzin filozoficznych)*<sup>29</sup>. Jest to ważna wskazówka bowiem Ślipce idzie przede wszystkim o racjonalne uzasadnienie norm etycznych, a – w sferze nas interesującej najbardziej – o wykorzystanie zaplecza metafizycznego, z którego etyka *bierze pojęcie celu i dobra*<sup>30</sup>, a także relacji bytowej. Natomiast antropologia pomaga sformułować *koncepcję psychofizyczną natury człowieka*<sup>31</sup>, jego zależność od Boga. Z takim stanowiskiem – jak łatwo zauważyć – utożsamiają się *teistyczne i transcendentalne podstawy moralności*<sup>32</sup>. Rozumiemy to w ten sposób, iż z samej formy (metody etyki naukowej) będzie wynikała jej treść (jej materiał badawczy) – traktowany w sposób racjonalny, wraz z jej obiektywnie ustrukturuowanymi zjawiskami poddanymi analizie. Takim *obiektem* badań i zabiegów etyki normatywnej będzie m.in. człowiek ujmowany w świetle ogólnofilozoficznych tez, o wyrażenie chrześcijańskich przesłankach, które – jak zaznacza autor – *wchodzą w skład* normatywnej teorii etyki katolickiej. Zatem

<sup>28</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit. s. 29.

<sup>29</sup> T. Ślipko, *Metodologiczne podstawy etyki seksualnej*, in: *Analecta Cracoviensia* 9/1977.

<sup>30</sup> T. Ślipko, *O sumieniu ze stanowiska filozofii moralności*, in: *Chrześcijanin w świecie* 20/1988.

<sup>31</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit., s. 29.

<sup>32</sup> T. Ślipko, *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, in: *Nurt zagadnień posoborowych*, Warszawa 1989.

etyka normatywna rozumiana jako nauka filozoficzna, podbudowana odpowiednią metafizyką, – *czepie właściwe sobie spojrzenie na człowieka i jego miejsce we wszechświecie, co pociąga za sobą odpowiednie rozumienie działania człowieka i porządkującej je moralności*<sup>33</sup>. Nierozzerwalny związek etyki i filozofii tomistycznej nada jej swoistego wyrazu – zabarwi jej nauki i humanitarne przesłanie. Według Ślipki – filozofa moralności i metodologa, istnieje jeszcze jeden charakterystyczny rys tworzonej i proponowanej etyki normatywno-wzorczej. Jest to swoistego rodzaju jej obecność na wielu przestrzeniach dzielonych z dyscyplinami filozoficznymi. Ślipko rozumie to w kategoriach wspólnych przedmiotów formalno-materialnych (choć przy zachowaniu ich odrębności). Pozwala to filozofowi rozgraniczyć teoretyczne (ogólna teoria bytu) i praktyczne (teoria działania) domeny kierujące swą uwagę na *działania* bytu rozumnego, działania moralnego i godziwego (wyróżniki człowieczeństwa). Zgodnie z duchem tomizmu etyka zostaje ulokowana w sferze filozofii praktycznej. Zdaniem Ślipki – etyka korzystając z bazy danych fenomenalnych (czasowo-przestrzennych) nadaje im *ostatecznościowe* ujęcia, sens i znaczenie. Stąd też tomiści (etycy tomistyczni) muszą je brać w rachubę, ale nie mogą zezwolić, by szczegółowe dziedziny (lub też efekty poznawcze tych dziedzin) przekraczały granice, a co gorsza narzucały swój punkt widzenia etyce normatywnej.

Model proponowanej nauki filozoficznej ujawnia swą istotę, gdy Ślipko zestawia go z dziedziną bardzo doń zbliżoną, czyli teologią moralną. Wypada zaznaczyć, że w teologii moralnej źródłem poznania jest Objawienie, Pismo Święte i Tradycja. Czyli taki materiał, który *a priori* zakłada autorytet Boga i kościoła. Z drugiej jednakże strony, etyka oparta na doświadczeniu i rozumie, jako przyrodzonych człowiekowi władzach dążąc do uzyskania i utrzymania statusu nauki, musi niekiedy świadomie abstrahować od źródeł teologicznych *ograniczając się wyłącznie do empiryczno-rozumowej strony badanych zjawisk*<sup>34</sup>. Na tym etapie swych poszukiwań Ślipko jest zaniepokojony faktem (wyolbrzymianym przez kantystów i neopozytywistów) czy owo wykorzystanie źródeł teologicznych nie *pozbawi etyki jej filozoficznego charakteru*<sup>35</sup>. Szybko jednak odpowiada: operowanie nastawieniem kantowsko-agnostycznym prowadzi do teorii fałszywych, *tym samym przyjęcie przez etykę tomistyczną założeń teistycznych nie pozbawia*

<sup>33</sup> T. Ślipko, *Byt–człowiek–etyka*, in: *Tygodnik Powszechny* 31/1977.

<sup>34</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit., s. 32.

<sup>35</sup> T. Ślipko, *Interdyscyplinarność w filozofii*, in: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982.

jej wcale filozoficznego charakteru<sup>36</sup>. Ma to kolosalne znaczenie dla naszych rozważań, głównie dla rekonstrukcji koncepcji osoby.

Etyka norm i wzorca osobowego (nauka o aktach ludzkich, celu i sensie ludzkiej egzystencji, o dobru moralnym i wolności), w swym aspekcie ogólnym i szczegółowym<sup>37</sup>, daje konkretne wskazówki ujaśniające istotę, osoby. A przyjęte przez Ślipkę założenia pozwalają powiedzieć, iż człowiek to *byt samoistny, samowiedny i samowładny, działający we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność*<sup>38</sup>. Oznacza to w ujęciu ks. profesora, iż człowiek jest osobą, bytem o szczególnej pozycji i miejscu we wszechświecie<sup>39</sup>.

Ważnym aspektem, (podkreślanym przez Ślipkę) jest również – pochodzący z tomiźmu i na nim oparty – wymiar społeczny, intersubiektywny bytu i egzystencji osoby. Człowiek – twierdzi ks. profesor – wedle filozofii chrześcijańskiej wypełnia swą naturę społeczną, nie *jest* sam, współpracuje i współegzystuje z innymi. Ci ostatni są również podmiotami – samowiednymi i samowładnymi – wolnymi i w pełni świadomymi<sup>40</sup>. Wszystkie nasze działania, cele, dążenia, wartości (słowem nasze wspólne człowieczeństwo) opiera się na aktach woli, wyborach wszelakiej działalności w obliczu bądź to natury (przyrody), bądź to świata innych podmiotów. W tych wstępnych uwagach pragniemy jedynie podkreślić nieco inny wymiar (w porównaniu z koncepcją Woroniciego) antropologii filozoficznej Ślipki. *Inny* nie znaczy bynajmniej *odmienny*, bowiem obaj autorzy trzymają się dość mocno kanonu tomistycznego. A zatem człowiek jest w społeczności ludzkiej, nawiązuje relacje i adresuje je do tej wspólnoty ludzkiej. W niej – zdaniem Ślipki – *lokuje się* esencja człowieczeństwa<sup>41</sup>, wskazująca – by tak powiedzieć – na pewien zakres dobra ogólnego. Jest oczywistym, iż osoba ludzka jest niejako *wbudowana* w układ, w strukturę szerszą, ogólniejszą odeń: państwo, instytucje działające – jak opisuje ks. profesor – dla dobra każdej osoby, zachowujące jednakże integralną strukturę moralną. Akcentem dominującym, charakteryzującym człowieka w społeczeństwie okazuje się fakt działania, który jest jednoznaczny wyrazem jego istoty. Człowiek jest jednak bytem pochodnym, istnienie swe zawdzięczającym Bogu. Stąd – jak można przypuszczać – płyną istotne konsekwencje. Zależność człowieka od Boga w sposób nieunikniony kieruje go w stronę Absolutu – jest to transcendencja ku

<sup>36</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit., s. 30.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 33 i 34.

<sup>38</sup> Por. T. Ślipko, *Kara śmierci*, Kraków, 2000, s. 17.

<sup>39</sup> M. Gogacz, *Hermeneutyka "Osoby i czynu"*, in: *Analecta Cracoviensia* 5-6/1973-1974.

<sup>40</sup> T. Ślipko, *Kara śmierci*, op. cit., s. 118.

<sup>41</sup> M. Krapiec, *Metafizyka*, Poznań 1966.

Innemu wymiarowi<sup>42</sup>. A będąc bytem substancjalnym, złożonym, człowiek nie może być tylko wiązką aktów świadomych, złożeniem dwóch odrębnych pierwiastków. Bowiem – jak to uwypuklaliśmy – osoba ludzka to taka istność, której *elementy* (duch i materia, forma substancjalna i ciało) pozostają w relacji nie przypadłościowej, lecz istotowej. Innymi słowy, te dwa elementy relacji są jednakowo realne. Nawet przy założeniu różnych punktów widzenia, w koncepcji Ślipki daje się wyraźnie odczuć etyczny punkt analizy, wsparty na ewidentnym teocentryzmie i spirytualizmie. Taka bowiem taka jest rzeczywistość ludzkiej egzystencji. W *Etyce ogólnej* czytamy, iż tylko taka perspektywa oglądu tych problemów zezwala w pełni na traktowanie człowieka jako osoby, podmiotu działań, umożliwiając zwalczenie i odrzucenie poglądów absolutyzujących jeden (często spaczony) aspekt bytu ludzkiego. Nie dziwi zatem fakt, iż do grona oponentów wobec tomizmu będą zaliczały się wszelkiego rodzaju odmiany materializmu (mechanistyczny, dialektyczny, biologiczny), ale również kierunki skrajnie spirytualistyczne<sup>43</sup>. Wszystkie one tracą coś istotnego w ujęciu człowieka. Absolutyzują jeden tylko *element* jego bytowości (materię bądź ducha), a tym samym – pisze Ślipko – *nie stwarzają wewnętrznej jedności bytowej*<sup>44</sup>, a przecież człowiek jest złożeniem, różnych władz. Dlatego też ks. profesor z taką mocą będzie uwypuklał aspekt substancji człowieka – jako *rationalis* charakterystycznego dla podmiotu sprawczego wszelkiego rodzaju działań, który jest osobą niepowtarzalną, samoświadomą, odpowiedzialną, niezależną od porządku bytów przygodnych, bowiem sprawcą działania podmiotu jest on sam.

Wynikają z tego ujęcia jasne i niekwestionowalne konsekwencje. Do najważniejszych autor *Etyki* zalicza naturalną wielkość i godność człowieka, jako stworzenia szczególnego Stwórcy. W sferze bytów przygodnych – pisze Ślipko – wiedzie on prym, ujawnia lub powinien ujawniać wartość sakralną. Ale – o czym już wspominaliśmy – człowiek egzystuje wśród innych podmiotów, i dlatego we wszelkiej ludzkiej społeczności osoba nie może podporządkowywać sobie innej osoby, traktować jej jak środka do jakiegoś celu. To istotny moment w filozofii moralności i antropologii ks. profesora. Cel wspólny – to zbawienie, szczęście wiekuiste osiągalne poprzez pomoc Stwórcy, objawiającej się tu, w *hic et nunc* naszej rzeczywistości. Ta swoista dążność jest bez wątpienia ważkim elementem antropologii Ślipki, pozostającej w kręgu chrześcijań-

<sup>42</sup> Por. T. Ślipko, *Sens życia – sens dziejów*, in: *Studia Filozoficzne* 4/1981.

<sup>43</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, op. cit., s. 32 n.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 40.



skiego humanizmu afirmującego człowieka i ludzką społeczność *skupioną wokół wspólnego celu*<sup>45</sup>. Może nim być dobro i sprawiedliwość, ale i powszechne szczęście.

### Summary

Tadeusz Ślipko takes up the issue of a person (subject) in the light of ethical problems, moral facts, judgements assessing it but also – what is so characteristic of the interpretation of the author of *Zarys (Outline)* – ethical norms (imperatives). It is this thematic unit (method and problems) correlated, as we shall see, with thomistic realism that allows to speak of interpreted and understood in a peculiar way but still – thomistic philosophy or anthropology – which becomes the main aim of taken up, here, reconstructive efforts.

Ethical values form the basis of Ślipko's broad work. One can believe then that the problem of a person will somehow relate to moral acts, human action, values set by him which, in turn, will show and explain the cooperation of subjective powers. These are always intentional and play specific parts in human life. They take into consideration most crucial goal of all – the final one.

The model of Ślipko's anthropology is based on ethical principles. According to professor, ethics has to appear during the analysis of a human as a specific *modi* of their existence.

Ślipko defends and justifies rationally the thesis of a strictly philosophical character of ethics. He admits that in the sphere of thomism, one can, very easily, detail some *variants of the definition of ethics*, which does not exclude their mutual basis. According to the author – it has to take following elements into consideration: final goal, human rational action, principles of such conduct that relate to and assume, in a logical way, human powers and, finally, present, in a definite manner, norms that make man act or avoid acting. The only charge that the philosopher levels against other definitions of that particular field of philosophy is their narrow range. Continuously changing reality, increasing number of problems that humans face, challenges of dynamic history – need in the author's point of view – a universal approach. Consequently, professor describes ethics as a philosophical science *which determines moral bases and rules of human action with the help of inborn human cognitive abilities*. Anthropological issues are clearly emphasised because – as the author adds *initial philosophical analysis indicates that the term "moral bases" (of human action) has to, necessarily, analyse the relation-*

---

<sup>45</sup> Ibidem., por. S. Kowalczyk, *Filozofia wartości*, in: *Zeszyty Naukowe KUL* 4/1960.

ship between human and the final goal, moral goodness, moral values, views, absolute imperatives and rights. These will constitute – as Ślipko sees it – long-lasting and inviolable elements of moral bases of human action.

On that basis, one can assume that the leading element of Ślipko's will be human action subjected to a set of norms because it is the task of ethics to *determine the goal, moral values and imperatives, that is, normative side of such conduct*. Recognition of *morally-normative theory of human action* presupposes that. And, for Ślipko – the philosophy of morality is a challenge to the *formulation of a set of ethical statements properly systemized and justified*. This situation helps the scholar see the opportunities of reconstruction of personal model of a human, which is the fundamental object of his interests.

It is understandable that in systematically justified ethics, Ślipko, in order to consistently describe and classify human conduct has to present a specific way of interpretation of a human being – a subject involved in a series of activities aspiring to reach some specific goals. In other words, such a description has to take into consideration not only the nature or character of such activities alone but also the sources from which these flow. As well as define the term *human action*. According to Revd Prof Ślipko, it will be *the whole of conscious and rational acts*. They only need to *point out* the subject (man, person). Because of that, on the initial preliminary-methodological stage, Ślipko – as a methodologist of ethics making use of the differentiation between *material* and *formal* subject of this branch of philosophical knowledge states that the material subject of ethics is human action whereas the latter (i.e. formal) – moral bases and rules. This way – the author maintains – lets one avoid many misunderstandings and distortions so clearly noticed in the historical development of ethics. It is interesting for us indeed because it is yet on methodological level that thomistic standpoint is visible for, in the suggested definitional perspective, three components can be spotted (material, formal and source one) which, in turn, allow anyone that deals with the reconstruction of personal model on ethical grounds worked out by Ślipko to approach clearly and lucidly such rich and complex issues.

*Ireneusz Świtała*

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

## **Tadeusza Kotarbińskiego *Traktat o dobrej robocie* – wstęp do analizy krytycznej**

**Tadeusz Kotarbiński's *Praxiology: An introduction to the science of  
efficient action***

**Key words:** philosophy, national philosophy, Polish philosophy, philosophy of  
culture

*Do tego, by dobrze się działo,  
potrzebne są młode ręce i  
stare głowy.*

Tadeusz Kotarbiński, *Aforyzmy i myśli*.

Praca jest terminem, który spotykamy na co dzień, albowiem trud dnia powszedniego, czyli podejmowany, świadomy i celowy wysiłek, wrasta w nasze życie, jest nieodłącznym towarzyszem człowieczej egzystencji. Popularnym jest przekonanie, że to od nas samych zależy, czy to co stworzymy, będzie posiadało wartość; oczekujemy, że ktoś zwróci na naszą pracę uwagę lub po prostu nam powie: – Zrobiłeś kawał dobrej roboty. Wszyscy znamy powiedzenie – i jest nam to wpajane od dzieciństwa – że praca uszlachetnia człowieka, dając mu poczucie wartości, godności, wolności, niezależności itd. Można powiedzieć, że cała nasza egzystencja składa się z czynów, z działania, ze stwarzania. Można też powiedzieć, że cała cywilizacja i ludzka kultura wyrasta z pracy rąk ludzkich, rąk uzbrojonych w narzędzia, kierowanych myślą, intelektem, uporem i wytrwałością w dążeniu do celu.

Ale można też mówić, że praca – w tym także jej organizacja – może być źródłem człowieczego upodlenia, zniewolenia i wyzysku, że może być czynnikiem niszczącym,

tak fizycznie, jak i moralnie. Człowiek jest istotą społeczną i pomijanie tego oczywistego faktu może wieść każde rozważanie na temat pracy w ślepy intelektualnie zaulek.

Tadeusz Kotarbiński<sup>1</sup>, autor *Traktatu o dobrej robocie*, bez wątpienia, zdawał sobie sprawę z takiego niebezpieczeństwa. Mimo to podjął wysiłek stworzenia bazy teoretycznej dla ludzkich działań, teoretycznego, logicznego uzasadnienia ludzkiej aktywności nakierowanej na osiągnięcie określonego celu. *Traktat* nie jest pracą historyka, czy też socjologa. Jest to dzieło filozofa – logika usiłującego dociec logicznych zależności i uwarunkowań, ale też dzieło myśliciela poszukującego zarówno praw mogących posłużyć jako narzędzie pomocne w działaniu, jak i prawd podległych logicznej weryfikacji na zasadzie jasnego i niepodważalnego rozdziału prawdy od fałszu. Niech nie zwieździe nas bowiem stosunkowo prosty – nawiasem mówiąc, napisany piękną polszczyzną – język *Traktatu*. Współtwórca filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej, twórca reizmu, każde wypowiedziane zdanie – istotne dla tworzonej podstawy systemu prakseologicznych pojęć – formułował w taki sposób, by można je było przenieść na płaszczyznę logiki matematyczno-semantycznej i rozpatrywać w takim właśnie kontekście.

Prócz tego, podążając śladem myśli Profesora, można powiedzieć, że aktywność przedstawia wartość większą aniżeli brak aktywności, oczywiście pomijając kwestie racjonalności i ekonomiki działań, które w określonych przypadkach podpowiadają konieczność poniesienia podjętego już zamiaru.

Nie bez znaczenia – rozpatrując kwestie genezy *Traktatu* – jest też moment czasu historycznego i okoliczności społeczno-polityczne, które towarzyszyły powstaniu dzieła. Nie powinniśmy także zapominać o inspiracjach biograficznych wynikających z życiowych doświadczeń Profesora, wychowaniu w rodzinie wielce zasłużonej dla polskiej kultury, rodzinie, która zaszczerpiła w młodym Tadeuszu zarówno poczucie obowiązku, wewnętrznej dyscypliny i prawości, jak i uwarżliwienie na ludzką krzywdę oraz potrzeby wynikające z obowiązków i zobowiązań względem dobra powszechnego i ojczystego kraju.

Innymi słowy, Profesor Kotarbiński, widząc potrzebę napisania *Traktatu o dobrej robocie*, podjął się tego zadania i, nie bacząc na możliwą krytykę, zapoczątkował w ten sposób nowy kierunek w naukach teoretycznych, określany mianem prakseologii.

---

<sup>1</sup> Tadeusz Kotarbiński, ur. 31 marca 1886 roku w Warszawie, zm. 3 października 1981 roku w Aninie k. Warszawy. Studiował filozofię na uniwersytecie we Lwowie. Uczeń Kazimierza Twardowskiego. Profesor Uniwersytetu Warszawskiego i Łódzkiego. Wybitny filozof polski, logik, etyk, prakseolog, współtwórca prakseologii polskiej. Twórca reizmu. Przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej.

Wyjaśnijmy na wstępie, co to jest prakseologia. Słownik filozoficzny definiuje to pojęcie, stwierdzając, że jest to *nauka o skutecznym działaniu [...]. Zadaniem prakseologii ogólnej jest analiza ogólnych kategorii pojęciowych, takich jak działanie, skuteczność, cel, plan czy projekt*<sup>2</sup>. Tak podana definicja jest oczywiście definicją niepełną i wymaga natychmiastowego uzupełnienia. Nie jest bowiem prakseologia jedynie dziedziną ogólnej myśli teoretycznej, jej ambicje sięgają znacznie dalej. Można powiedzieć, że prakseologia jest próbą stworzenia takiej teorii pracy, nakierowanej na skuteczność działania, z której możliwe jest wywiedzenie dyrektyw praktycznych – zaleceń i przestróg podnoszących sprawność wszelkich czynności i zamierzeń oraz pozwalających na wyeliminowanie czynników determinujących niesprawność i nieskuteczność<sup>3</sup>.

Jest rzeczą charakterystyczną, że nie tylko słowniki i encyklopedie, ale niemal wszystkie opracowania mówiące o prakseologii jako nauce, definiując to pojęcie, posługują się określeniem stworzonym przez samego autora *Traktatu*. Tadeusz Kotarbiński swą pracę otwiera w znamienity sposób: *Rozważania zawarte w pracy niniejszej należą do dziedziny prakseologii, czyli ogólnej teorii sprawnego działania*<sup>4</sup>.

Dla pierwszych czytelników myślące mogły być słowa zawarte w tytule. *Dobra robota* pojawia się w zestawieniu z semantyką *traktatu* co mogło implikować dodatkowe skojarzenia. Zwykło się bowiem mianem roboty określać ciężką pracę fizyczną, związaną z systematycznym, wytrwałym – a więc, często żmudnym – wysiłkiem, rezerwując termin *praca* dla czynności o lżejszym i bardziej ogólnym charakterze, np. praca zawodowa. Tymczasem autor nie rozgranicza w szczególny sposób pracy i roboty, pracy fizycznej od wysiłku umysłowego – w swej istocie mają one ten sam charakter, różniąc się jedynie proporcją i intensywnością poszczególnych składników. Nie ma bowiem, w odniesieniu do człowieka, pracy jedynie fizycznej; każda, nawet najprostsza czynność angażuje władze umysłowe, natomiast proces myślowy musi w efekcie skutkować wykonaniem czynności, choćby to było jedynie naciśnięcie guzika w maszynie do pisania, narysowanie piórem znaku na kartce papieru lub podjęcie próby przekazania informacji drugiemu człowiekowi. W przeciwnym razie będziemy mówili nie tyle o pracy, co o niejasnych, mniej lub bardziej sprecyzowanych odczuciach. Poza tym, jak zauważa T. Kotarbiński, w przypadku prac czysto umysłowych, np. rozwiązywaniu w myśli zadań rachunkowych, komponowaniu utworów, czy też obmyślaniu przemówienia,

<sup>2</sup> S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1997, k. 308.

<sup>3</sup> J. Kwaśniewski, hasło: Prakseologia in: *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*, red. D. Lalak i T. Pilch, Warszawa 1999, s. 205-206.

<sup>4</sup> T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Łódź 1955, s. 7.

mamy do czynienia z elementami analogicznymi do prac fizycznych, z tą różnicą, że inaczej będziemy rozumieli czynniki sprawcze, tworzywo pracy oraz jej wytwory.

*Traktat o dobrej robocie* swym tytułem wyraźnie odwołuje się do wyrażenia frazeologicznego, potocznego rozumienia pracy wykonanej szybko i sprawnie, akcentuje zatem jakość i skuteczność działania. Dobra robota to nie to samo, co np. praca dobroszyna lub dobro pracy. Intelktualna dyscyplina autora *Traktatu* nie pozwala na mieszanie pojęć. Język logiki, charakterystyczny dla struktury pojęć prakseologicznych, rozwija się poniekąd na innej płaszczyźnie niż język etyki. Wprawdzie logika może służyć jako uniwersalne narzędzie analityczne i metodologiczne, jednakże ze swej istoty bliższa jest abstrakcyjnej naturze liczb i prawidłowości matematycznych aniżeli humanistycznym ocenom i sądom wartościującym. Stąd też dzieło Profesora Kotarbińskiego wolne jest od kontekstów etycznych, prakseologia wyklucza mieszanie różnych porządków, co oczywiście nie oznacza, że ludzka działalność nie podlega etycznym ocenom. Nawiasem mówiąc, autor *Traktatu* jeszcze przed wojną postulował odejście od zbyt ogólnego – jego zdaniem – pojęcia *filozofia* i zastąpienie go konsekwentnym podziałem na poszczególne dziedziny filozoficznej refleksji.

Tadeusz Kotarbiński, podejmując pracę nad sformułowaniem zasad prakseologicznych, miał świadomość pionierskiego charakteru tego przedsięwzięcia. W otwierającym *Traktat* rozdziale autor zwracał uwagę, iż trudno jest podać literaturę przedmiotu, albowiem takiej literatury po prostu nie ma. Wprawdzie rozwój myśli ludzkiej nie pozostawał obojętny wobec kwestii pracy i sposobów jej optymalizacji; filozof w tym względzie przytacza szereg przykładów trafnych spostrzeżeń zawartych w dziełach Platona, Arystotelesa (zwłaszcza w *Etyce Nikomachejskiej*), Taylora, Kartezjusza, Adamickiego, Marksa, Ślucckiego i wielu innych. Odwołuje się też do wiedzy potocznej, wyrażanej przysłowiową mądrością ludową, oraz dzieł literackich. Jest to jednakże zbyt mało, by móc powołać się na konkretne źródła, jako te, które inicjowały powstanie prakseologii. Wprawdzie sam termin pojawił się już w XIX w., używali go zarówno Louis Bourdeau, jak i Alfred Espinas, jednakże to Tadeusz Kotarbiński sprecyzował jako pierwszy teoretyczne założenia prakseologii jako nauki, i jemu też należy się zaszczyt twórcy tego kierunku.

Podjęcie pracy, jak zauważa T. Kotarbiński, oznacza równocześnie początek doskonalenia form i metod pracy, oznacza początek nauki, czyli poszukiwania sposobów na właściwe wykonanie zamierzenia, stosunkowo jak najmniejszym kosztem i wysiłkiem, przy równoczesnym zapewnieniu właściwej jakości pracy, osiągnięciu satysfakcjonują-

cego poziomu realizacji zamierzonego celu. Człowiek nabywa doświadczenia praktycznego, dążąc do udoskonalenia własnych umiejętności poprzez analityczną obserwację. Można to zrobić na dwa przynajmniej sposoby:  *bądź czerpiąc uogólnienia wprost z obserwacji faktów, bądź przejmując i wcielając do swego systemu uogólnienia poczynione przez innych*<sup>5</sup>.

Jak przystało na człowieka z doświadczeniem pedagogicznym, autor *Traktatu* zwraca uwagę na fakt, iż popełnianie błędów w początkowym stadium realizacji zadania jest rzeczą naturalną, o którą trudno mieć pretensję do kogoś, kto dopiero rozpoczyna nową pracę i dopiero nabiera doświadczenia i odpowiednich umiejętności. Ważną cechą jest w tym momencie cierpliwość w dążeniu ku doskonałości i perfekcyjności w wykonywanej pracy. T. Kotarbiński podkreśla też wzajemny związek między doświadczeniem a refleksją natury ogólnej, związaną z własnym działaniem. Oba te czynniki muszą być nakierowane na optymalizację pracy, w taki sposób aby wyeliminować błędy powstające we wstępnej fazie. W przeciwnym wypadku możemy mieć do czynienia z utrwaleniem złych nawyków, ugruntowaniem wadliwych procedur. Problem ten autor *Traktatu* ujął następująco:

*I tak bywa zwykle, normalnie z początkującymi w czymkolwiek: pierwszy chwyt, niby naturalny, okazuje się niedobry. Przy wdrożeniu się do niego robiliby się swoją robotę niesprawnie; bądź po prostu źle, bądź w sposób zbędnie męczący, bądź też tylko nieszczególnie, gorzej niż można. Pierwszy niejako krok postępu polega tedy na oduczeniu się chwytu koślawego, który przynosimy niejako ze sobą, tak iż nauczanie od początków zaczyna się normalnie nie od punktu zerowego, lecz od jakiejś fazy ujemnej, od czegoś, co leży poniżej zera kompetencji. Takie oto uogólnienie prakseologiczne narzuca się samo obserwatorowi pragnącemu dociec, jak się ulepsza sposoby robienia tego lub owego*<sup>6</sup>.

Mógłby ktoś w tym momencie postawić żartobliwe pytanie, czy wspomniana prawidłowość odnosi się także do samej prakseologii. Ale kontekst tego niepoważnego pytania można znacząco rozszerzyć i postawić szereg podobnych pytań, już poważniejszych w tonie, w rodzaju: Kiedy człowiek w swoim działaniu osiąga punkt optymalny? Czy po osiągnięciu perfekcji, rozumianej jako wypracowanie optymalnej metody, nie popadamy w rutynę, która ze swej istoty staje się barierą; a w tym kontekście – jakie są możliwości ustalenia przesłanek weryfikujących model optymalny, jedynie na gruncie prak-

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 9.

seologii? Można też zapytać, czy prakseologia jest w stanie opracować model optymalnej metody działania, opartej na dążeniu do perfekcji, w sytuacji gdy w otoczeniu rynkowym, czyli na praktycznej płaszczyźnie ekonomiki weryfikującej teoretyczne modele, wygrywa produkt zdecydowanie miernej jakości, ale opierający proces wytwórczy na sztucznych, fałszywych relacjach cenowych oraz niewolniczej pracy więźniów, dzieci itd. Dla nauki czerpiącej swe założenia z doświadczeń praktycznych tego typu pytania mogą mieć istotne znaczenie.

Pomińmy jednak dalsze dygresje i powróćmy do zasadniczego tematu. Działanie człowieka jest pewnym przejawem całej aktywności i to właśnie stanowi o jego bycie. Świadome kierowanie własnymi czynami odróżnia nas od innych ziemskich istot, w ten sposób nasze czyny są odpowiednie, celowe i trafne. Podając definicję działania, T. Kotarbiński wymaga, abyśmy działali z pewnym namysłem i w sposób świadomy. Oznacza to, że *działanie, które mamy urzeczywistnić, wymaga [...] trojkiego wyznaczenia: 1) wyznaczenia celu, 2) wyznaczenia warunków należących do rzeczywistości, 3) wyznaczenia środków przystosowanych zarówno do zamierzonego celu, jak też do istniejącej rzeczywistości. Nie ma działania z namysłem, które by nie zawierało pragnienia poznania czegoś rzeczywistego i wynalezienia środków. Cel, warunki i środki – oto trzy człony działalności praktycznej, równie zresztą, jak i działalności naukowej*<sup>7</sup>.

W życiu człowieka istnieje nieprzeliczona liczba przeróżnych działań. Mamy do czynienia z działaniami bardzo prostymi, zwykłymi, jak np. ruch głową, istnieją również bardzo złożone i skomplikowane, jak np. konstrukcja makiety lotniska. Możemy wymieniać działania błahe, mało istotne, oraz bardzo ważne, materialne i umysłowe. Praca, w ujęciu T. Kotarbińskiego, to *wszelki splot czynów (w poszczególnym przypadku pasmo czynów) mający charakter pokonywania trudności dla uczynienia zadość czymś potrzebom istotnym*<sup>8</sup>. Ponieważ potrzeby różnych ludzi, czy też grup ludzkich i całych społeczeństw, mogą być różne, autor dopowiada, że potrzeby istotne zaspakaja wszelka działalność o charakterze działań poważnych, czyli różniących się np. od zabawy, która nakierowana jest na samą siebie<sup>9</sup>.

Analizując ludzką aktywność, T. Kotarbiński wyróżnia cały szereg czynników określających i warunkujących pracę oraz okoliczności mające wpływ na skuteczność podejmowanych działań. Wśród nich wymienia m.in. czynności podstawowe, czyli czyny

<sup>7</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>9</sup> Krytykę prakseologicznej definicji pracy w interesujący sposób wyraża T.W. Nowacki, *Praca ludzka. Analiza pojęcia*, Radom 2008, s. 72.



proste, jedno impulsowe, składające się na całe zespoły i procesy (pasma) czynności. W refleksji prakseologicznej interesujące jest poszerzenie rozumienia nieskomplikowanej zależności między skutkiem a przyczyną o stwierdzenie, że aby ta podstawowa zależność, czyli składnik istotny zdarzenia, mogła się ujawnić, niezbędne jest powstanie całego układu warunków, które T. Kotarbiński określa jako warunki wystarczające, oraz impuls dowolny, czyli świadomy i celowy lub nieświadomy i przypadkowy, który może być aktem większego lub mniejszego wysiłku (np. nacisku).

Kolejnym terminem, który wprowadza autor *Traktatu*, jest pojęcie dzieła. Wyjaśnijmy pokrótce, czym jest dzieło. Dzieło to zdarzenie, które prowadzi do powstania jakiegoś wytworu. Nie chodzi zatem o termin używany w znaczeniu potocznym lub krytycznoliterackim, lecz o pojęcie prakseologiczne. Profesor Kotarbiński różnicuje dzieła na statyczne oraz kinetyczne. Pierwsze z tego szeregu to takie, które utrzymują pewną niezmienność, które są stanem rzeczy. Przykładem dzieła, czyli zdarzenia, o charakterze statycznym może być – powtarzając przykład utrwalony w *Traktacie* – trwanie w niezmięionej pozie przez osobę portretowaną przez malarza. Natomiast dźwięk dzwonu poruszonego przez ciągnącego linę dzwonnika to dzieło, czyli zdarzenie kinetyczne, a więc, to już nie stan rzeczy lecz jego zmiana. Podobnym dziełem, czyli zdarzeniem kinetycznym będzie pożar wywołany przez nieostrożnego osobnika. Powstałe zmiany są nieodwracalne, natomiast (...) *to, czy dane zdarzenie jest, czy nie jest dziełem danego sprawcy ze względu na dany jego impuls dowolny, nie zależy od tego, czy dążył on do jego urzeczywistnienia, czy miał je na celu; a dotyczy to zastrzeżenie zdarzeń wszelkich, zarówno kinetycznych, jak statycznych*<sup>10</sup>.

Autor *Traktatu*, dla celów teoretycznych stosuje jeszcze jeden, odmienny podział zdarzeń. Wyróżnia on dzieła permutacyjne, który to termin odnosi do pewnych przekształceń jakiegoś obiektu poprzez dodawanie lub odejmowanie cech, oraz dzieła perseweracyjne, które dotyczą jedynie tych rzeczy, które znajdują się w takim stanie, w jakim były na samym początku, mimo iż w międzyczasie dochodziło do różnych czynności. Przykładem działania permutacyjnego może być przekręcenia klucza w zamku, dzięki czemu drzwi, które były otwarte, stały się zamknięte – tracąc jedną cechę, zyskały inną. Przykładem działania perseweracyjnego może być gra w bilard: *uderzona kula bilardowa rusza ze swego miejsca, odbija się parokrotnie o bandę i zatrzy-*

<sup>10</sup> T. Kotarbiński, *Traktat*, op. cit., s.38.

muje się na tym samym miejscu, skąd ruszyła. Dziełem perseweracyjnym będzie tutaj podróż owej kuli<sup>11</sup>.

Tadeusz Kotarbiński zwraca uwagę na pojęcie wytworu. Wytwór to taki przedmiot, który doznał jakiejś zmiany albo jakiegoś stanu i jest, czy był, wytworem pracownika. *Nie potrzebujemy dodawać* – pisze autor – *że nasza definicja wytworu obejmuje zarówno wytwory umyślne, jak i nieumyślne*<sup>12</sup>.

W mowie potocznej używamy bardzo często różnych sformułowań dla oznaczenia wytworu. *Mówi się o wytworach, przetworach, produktach, wyrobach, utworach, artefaktach itp.*<sup>13</sup> Wytworem jest każdy wykonany czyn człowieka, zamierzony lub nie. Istnieje ogromna liczba różnych wytworów ludzkich, których nie jesteśmy w stanie tutaj wymienić. *Ale wytworem w tym naszym tak bardzo ogólnym znaczeniu będzie też np. osobnik, którego strażnik zatrzymał słowem „Stój!”*<sup>14</sup> – objaśnia Tadeusz Kotarbiński.

Jak zauważa Profesor, *Od pojęcia wytworu ścieżka analizy prowadzi wprost do pojęcia tworzywa, czyli tego, z czego urobiony został wytwór*<sup>15</sup>. Możemy stwierdzić, że wytwór to nic innego, jak tylko przekształcenie danego tworzywa. Należy pamiętać – upomina Kotarbiński – aby nie mylić tworzywa z materiałem na tworzywo. Rzecz zaczyna być tworzywem z chwilą, gdy osoba zaczyna wywierać na niego jakiś impuls, natomiast kończy się z chwilą jego zakończenia, tj. ostatniej fazy tworzenia. Dlatego możemy wówczas mówić, że stało się wytworem. *I oto mamy już definicję pojęcia tworzywa podaną w skróconej formie* – konkluduje Profesor Kotarbiński. *Wyrażając ją dokładniej powiemy tak: tworzywo ze względu na dany impuls dowolny danego osobnika i ze względu na dane jego dzieło jest to pewien obiekt z chwili od początku impulsu do ukończenia dzieła, z którego to obiektu powstała rzecz będąca wytworem ze względu na to dzieło; innymi słowy, jest to obiekt przerobiony na ten wytwór*<sup>16</sup>.

Teoretyczna analiza nie może pomijać tak istotnych elementów pracy jak narzędzia, miejsce i stanowisko pracy. Jest rzeczą oczywistą, iż każdy pracownik musi używać różnych narzędzi przy wykonywaniu własnej pracy zawodowej, ale i nie tylko. Narzędzia te są niezbędne do wykonywania określonych czynności. Poprzez narzędzia człowiek jest w stanie osiągnąć zamierzony wcześniej cel w możliwie optymalny sposób.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 47.

Każde narzędzie ma odpowiednie przeznaczenie. T. Kotarbiński podaje, iż narzędziem człowieka są również części jego ciała: oko, ucho, ręka; nazywa je jednak *pseudo-narzędziami*, gdyż nie zostały one stworzone z zewnętrznych tworzyw. *Człowiek natomiast wytworzył narzędzia właściwe, narzędzia zewnętrzne – i tylko on bodaj*<sup>17</sup>.

Następnym bardzo ważnym elementem jest miejsce i stanowisko pracy. Z oczywistych względów stanowisko pracy winno być odpowiednio rozmieszczone, jak również dane pomieszczenie powinno spełniać określone wymogi. W pomieszczeniu, czyli w naszym miejscu pracy winien panować ład i porządek minimalizujący wpływ ewentualnych, przypadkowych impulsów oraz zapewniający właściwą ekonomikę działań.

W *Traktacie*, czyli – używając charakterystycznego języka prakseologii – w wytworze autorstwa T. Kotarbińskiego możemy napotkać cały szereg dalszych uogólnień, wyróżnień i klasyfikacji. Służą one do utworzenia całego systemu spójnych pojęć, dzięki czemu możliwa jest teoretyczna analiza ludzkiej aktywności, w kontekście pracy, z zastosowaniem aparatury terminologicznej, kategorii pojęciowych jasno zdefiniowanych, gwarantujących obiektywność i naukową racjonalność prakseologicznej refleksji.

Utworzenie systemu pojęciowego oraz teoretyczny opis i analiza zjawisk to jednakże zaledwie początek pracy. W dalszej kolejności ambicją Profesora Kotarbińskiego jest wywiedzenie dyrektyw praktycznych. Opierają się one w znacznej mierze na analizie działań zbiorowych, sposobach kooperacji, współdziałania lub form przeciwstawnych, kooperacji negatywnej – czyli walce.

Nie sposób w krótkiej formie referatu przedstawić i scharakteryzować wszystkich koncepcji zawartych w *Traktacie*. Rzecz cała wymagałaby osobnego monograficznego opracowania. Chciałbym jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na bardzo interesujący przykład oddziaływania refleksji prakseologicznej bezpośrednio na praktykę zarządzania, działania w otoczeniu rynkowym. Mam tu na myśli pracę inż. Zdzisława Porzuczka, pt. *Marketing i walka*<sup>18</sup>. Ten doświadczony menedżer i konsultant w sprawach ekonomicznych, dzieląc się z czytelnikami swą wiedzą teoretyczno-praktyczną, w znacznej mierze wykorzystuje dyrektywy sformułowane przez twórcę prakseologii. W trakcie lektury wspomnianej pracy łatwo odnajdujemy pojęcia takie jak: usprawnienia integracyjne, koordynacyjne i koncentracyjne; znajomo brzmią stwierdzenia o zwycięstwie w rynkowej rywalizacji oparte na zyskiwaniu przewagi poprzez osiągnięcie potrzebnej swobody ruchu – możliwości działania; podobnie znajomo brzmią stwierdzenia mówią-

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Z. Porzuczek, *Marketing i walka*, Opole 2002.

ce o zużytkowaniu na własną korzyść funkcji i zasobów przeciwnika. Taktyka faktów dokonanych, wprowadzania w błąd, ucieczki, walki lub kooperacji, wszystko to są terminy zaczerpnięte z refleksji prakseologicznej. Zresztą, inż. Porzuczek nie ukrywa, że w swych skutecznych działaniach menedżerskich wielokrotnie stosował fortele zalecane przez Profesora Kotarbińskiego. Oznacza to, że nauka o skutecznym działaniu zachowuje swą żywotność i nadal może stanowić atrakcyjną propozycję, otwartą na perspektywy rozwojowe.

Prakseologii można jednakże postawić szereg zarzutów. Można ją krytykować, że pomija ona kwestie etyczne. Problem ten sygnalizowaliśmy już we wstępie niniejszego referatu; wspominaliśmy też, że tego rodzaju zarzuty mogą być traktowane jako chybione. Ale można też wytoczyć działa cięższego kalibru. Zauważmy, że początkowy entuzjazm towarzyszący publikacji *Traktatu o dobrej robocie* cichł stopniowo, ustępując miejsca obojętności, a nawet zapomnieniu. Pomińmy w tym względzie uwarunkowania ideologiczne i polityczno-propagandowe konteksty, nie one są istotne. Wydaje się bowiem, że recepty zawarte w *Traktacie* okazały się być mitologicznym panaceum ze względu już na samą swą istotę. Zauważmy, że ambicje ogarnięcia myślą teoretyczną wszystkich, a więc niezwykle różnorodnych aspektów ludzkiego działania, muszą prowadzić albo do stwierdzeń bardzo ogólnych, bliskich stwierdzaniu oczywistości, albo też w dalszej fazie rozmyć się w szeregu technicznych, szczegółowych pragmatyk zawodowych.

Z kolei czysto logiczne, teoretyczno-racjonalne podejście do zagadnień efektywności pracy powoduje, że poza przedmiotem zainteresowania prakseologii, lub uwzględnionym w niedostatecznym stopniu, pozostają sprawy psychologii pracy i psychologii społecznej. Oznacza to, że po sformułowaniu ograniczonej liczby prawd podstawowych wyczerpują się dalsze możliwości rozwoju prakseologii w dotychczasowym kształcie, jako osobnej, autonomicznej nauki. Kontynuacja refleksji prakseologicznej musi zatem uwzględnić dopływ nowej wiedzy z szeregu innych, mniej lub bardziej pokrewnych dziedzin, zatracając niejako w masie innych informacji swą specyfikę.

Możemy też mówić o ograniczoności zastosowań prakseologii z czysto praktycznych względów. Po pierwsze, nieprawdziwe jest stwierdzenie, że ludzie w swym zachowaniu i podejmowanych działaniach kierują się zawsze racjonalnymi wskazaniami. Irracjonalność, czynniki emocjonalne i psychologia tłumu niejednokrotnie biorą górę nad rozsądkiem i logiką. Po drugie, nawet najlepsze koncepcje okazują się być bezradne w zetknięciu z brutalną siłą kapitału, przewagi ekonomicznej i technologicznej, uwarunko-

wań politycznych. Wreszcie – po trzecie – nauka teoretyczna nastawiona na praktykę działania musi w określonych okolicznościach ustąpić miejsca logice arytmetyki obliczającej wpływy i zyski od zaangażowanego kapitału. Tadeusz Kotarbiński, omawiając kwestie ekonomiki działań, przytaczał maksymę Arystotelesa mówiącą, że optimum nie jest tożsamym z maksimum. W przypadku swoistej logiki pieniądza i kapitału oba te pojęcia są, niestety, tożsame.

Powyższe uwagi nie oznaczają, że *Traktat o dobrej robocie* pora już odłożyć na zakurzoną półkę w odległym kącie biblioteki. Wręcz przeciwnie. Doceniając pionierski charakter pracy Profesora Kotarbińskiego, winniśmy powoływać się na odkrywczość jego analitycznych stwierdzeń, w ten sposób bowiem podkreślamy wartościowe osiągnięcia polskiej nauki, przypominając światu, że nasza obecność wśród narodów zjednoczonej Europy nie zaczęła się wczoraj, lecz jest kontynuacją tradycji i osiągnięć wyrastających ze wspólnego pnia europejskiej cywilizacji.

### Summary

The author of the present article: *Tadeusz Kotarbiński's Praxiology. An introduction to the science of efficient action* shows the reader how important work is – as is its organisation – it can be the source of human degradation, enslavement and exploitation but, also, it can be a truly destructive force – both physically and morally. The man is a social being and omitting this obvious fact can lead any deliberation on the subject of work into an intellectual cul-de-sac.

Work is the term that we meet on a daily basis for the hardship of our everyday existence – that is conscious and deliberate effort undertaken, settles into our lives and is an inseparable companion of our human existence.

Tadeusz Kotarbiński, the author of *Praxiology. An introduction to the science of efficient action*, without any doubt, realizes the danger of that. Nonetheless, he makes an effort to create a theoretical base of human action, theoretical and logical justification of human action directed at achieving a specific goal. *Praxiology. An introduction to the science of efficient action* is not the work of a historian or a sociologist. It is the work of a philosopher – logician attempting to investigate logical dependencies and conditioning but also the work of a thinker seeking for both the rights that can serve as a tool in action and truths subjected to logical verification on the grounds of a clear and indisputable separation of truth from falsity. Let us not be deluded with a relatively simple – written, by the way, beautiful Polish – language of *Praxiology. An introduction to the science of efficient action*. The co-originator of the Lvov–Warsaw School, founder of

reism, every single sentence uttered – crucial for the formation of the basis of the system of praxiological concepts – formulated in such a way so that it could be transferred onto mathematical-semantic plain and pondered on in exactly that context.

It is not possible, in such a short paper, to present and characterize all the concepts contained in *Praxiology. An introduction to the science of efficient action*. This would require a separate monographic study. I would like, however, at this stage, to turn the readers' attention to one very interesting example of the influence of praxiological reflection directly on the practice of management, acting within the market environment.

We can speak, as far as Kotarbiński is concerned, of the limitation of praxiology use for clearly practical reasons. Firstly, the statement that people, in their behaviour and action, are always guided by rational recommendation is not true. Irrationality, emotional factors and crowd psychology, on more than one occasion, get the better of reason and logic. Secondly, even the best conceptions turn out to be helpless when they come into contact with brutal capital force, economic and technological advantages, political conditioning. Finally – and thirdly – theoretical science, practical action-centred, has to, in some specific circumstances, give way to logic of arithmetic calculating income and profits from the capital invested. Tadeusz Kotarbiński, probing the economics action issues, quoted Aristotle's maxim that said that optimum is not identical to maximum. In the case of peculiar money and capital logic, both those concepts are, unfortunately, identical.

The above remarks do not mean that it is high time to put *Praxiology. An introduction to the science of efficient action* on a dusty shelf somewhere in the distant corner of a library. Just the opposite is true. Appreciating a truly pioneering character of Professor Kotarbiński's work, we should refer to the innovative character of his analytical statements as, by doing so, we emphasize valuable achievements of Polish science, thus, reminding the world that our presence among the countries of the united Europe did not begin yesterday but is a continuation of tradition and achievements growing out of a common root of the European civilization.

*Mariusz Ciszek*

Akademia Podlaska w Siedlcach

## **Antropogeneza w nurcie ewolucjonizmu teistycznego – z perspektywy polskich filozofów i teologów**

### **Anthropogenesis in the stream of theistic evolutionism – from Polish philosophers' and theologians' perspective**

**Key words:** philosophy, national philosophy, Polish philosophy, philosophy of culture

Obecnie po długim okresie sporów pomiędzy uczonymi z zakresu filozofii i teologii w zasadzie zaakceptowano ewolucyjną wizję powstania życia. W naukach biologicznych model ewolucyjny jest uznawany powszechnie za naukowy fakt, któremu nie należy przeczyć, natomiast filozofowie przychylnie ustosunkowani do tej teorii uznają ją za hipotezę bardzo dobrze ugruntowaną.

Naturalnie nie wszyscy<sup>1</sup>, ale jednak większość współczesnych neotomistów ewolucjonizmu przyrodniczego nie neguje, przeciwstawiając się głównie ateistycznemu ewolucjonizmowi filozoficznemu o proveniencji materialistycznej, który przyjmuje, iż z niebytu może powstać byt, a w szczególności życie oraz zjawiska psychiczne (myślenie) powstały na drodze ewolucji materii. Natomiast ewolucjonizm przyrodniczy przyjmuje, że życie ciągle się rozwija (ewoluuje), wyłaniając nowe formy zorganizowanych bytów. Jak trafnie zauważył prof. Antoni B. Stępień, przyjęcie takiego założenia wcale nie musi kolidować z teologią katolicką uznającą istnienia Stwórcy, a ponadto –

---

<sup>1</sup> Przeciwnikami teorii ewolucji są przedstawiciele lubelskiej szkoły filozofii przyrody oraz metafizyki człowieka, związani z osobą wybitnego polskiego neotomisty o. prof. Mieczysława A. Krapca. Z głównymi punktami ich argumentacji można zapoznać się np. w następującej publikacji: M. A. Krapiec, *Byt materialny żyjący. Niektóre aspekty filozofii przyrody*, in: M. A. Krapiec, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s.254-265.

można nawet hipotetycznie argumentować ewolucjonizmem przyrodniczym przeciwko filozoficznemu<sup>2</sup>.

Tego typu uwagi oraz nowe dane z zakresu nauk przyrodniczych doprowadziły do powstania w obrębie katolickiej teologii oraz filozofii inspirowanej myślą neotomistyczną idei ewolucjonizmu umiarkowanego zwanego również teistycznym. Na ogół przedstawiciele takiego ujęcia przyjmują, iż Bóg stworzył duszę ludzką w bezpośrednim akcie, zaś przy formowaniu ciała posłużył się organizmem zwierzęcym, które powstało na drodze ewolucji. Istnieją też uczeni opowiadający się za ewolucyjną genezą stworzenia duszy ludzkiej przez Boga.

Na podstawie prac wybranych, polskich filozofów i teologów chciałbym ukazać główne założenia ewolucjonizmu teistycznego w aspekcie antropologicznym, to jest zagadnienia pochodzenia człowieka. Niniejszy artykuł ma stanowić syntetyczne i skrótowe wprowadzenie w wybrane zagadnienia z tej problematyki<sup>3</sup>.

### **Filozoficzne problemy genezy – podejście kreacjonistyczne czy ewolucjonistyczne? Uwagi o charakterze metodologicznym**

Współcześnie większość teologów katolickich i filozofów akceptuje pochodzenie ciała ludzkiego na drodze ewolucji łącząc takie stanowisko z teologiczną prawdą o bezpośrednim pochodzeniu duszy ludzkiej na mocy stwórczego aktu Boga. Ale jeszcze pod koniec XIX wieku, za wyjątkiem nielicznych myślicieli katolickich, ewolucyjna wizja powstania życia nie była aprobowana<sup>4</sup>. U podstaw takiego myślenia legło założenie, iż porządek kreacjonistyczny stoi w sprzeczności z ewolucyjną wizją powstania życia<sup>5</sup>. Czy jednak tego typu interpretacja jest uzasadniona? Myślę, iż warto podjąć to zagadnienie i ukazać opinie polskich myślicieli katolickich w tej dziedzinie.

<sup>2</sup> A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin, s.231; 233-234.

<sup>3</sup> Zagadnienie to stanowiło już przedmiot mojego artykułu – por. M. Ciszek, *Problem pochodzenia człowieka z perspektywy ewolucjonizmu teistycznego*, in: *Studia Philosophiae Christianae* 1/44/2008, s. 192-205. Niniejszy artykuł stanowi rozwinięcie, uzupełnienie i poprawienie pewnych tez, które zostały zasygnalizowane we wcześniejszej, mojej pracy o charakterze typowo przyczynkarskim.

<sup>4</sup> B. Hałaczek, *Antropogeneza w teologii katolickiej XX wieku*, in: *Studia Theologica Varsaviensia*, 2/13/1975, s.47.

<sup>5</sup> Na przykład w taki sposób ujmuje kreacjonizm prof. Kazimierz Jodkowski, w swojej znanej i interesującej książce: *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*, Wyd. Megas, Warszawa 2007. Autor stwierdza, iż *kreacjonizm* w znaczeniu używanym we wspomnianej publikacji jest *antyewolucjonizmem*, *wyklucza bowiem ideę ewolucji (przynajmniej biologicznej) zarówno w jej ateistycznej, jak i w teistycznej interpretacji, postulując szereg tzw. aktów specjalnego stworzenia. Odrzuca się tu tym samym rozumienie kreacjonizmu jako ewolucjonizmu teistycznego, który głosi, że ewolucja jest (była) metodą stwarzania świata i życia zastosowaną przez Boga.* (Ibidem, s.185).



Należy przyznać, iż niejednokrotnie przeciwnicy religii chrześcijańskiej wychodząc z pozycji ateistycznych opowiadali się za ewolucjonizmem to jednak antagonizm typu: kreacjonizm lub ewolucjonizm jest możliwy do uniknięcia, ponieważ stanowiska te nie muszą się wykluczać<sup>6</sup>. Z metodologicznego, bowiem punktu widzenia – argumentuje prof. Anna Lemańska - przeciwstawieniem kreacjonizmu nie jest ewolucjonizm, lecz antykreacjonizm, najczęściej związany z materializmem, natomiast przeciwstawieniem dla ewolucjonizmu nie jest kreacjonizm, lecz fiksyzm (stanowisko podkreślające niezmienność, stałość gatunków)<sup>7</sup>.

Istnieje jednak obawa, że ewolucjonizm stoi w opozycji do klasycznej filozofii i teologii, według której Bóg stworzył człowieka w bezpośrednim akcie *ex nihilo sui et subiecti*. Jak zauważa ks. prof. Antoni Słomkowski istnieje jednak możliwość uzgodnienia ewolucjonizmu z kreacjonizmem wywodzącym się z klasycznej filozofii<sup>8</sup>.

Za przykład posłużyć może koncepcja filozoficzna św. Augustyna, według której Bóg stwarza wszystko w jednej chwili, dając bytom ich rzeczywisty stan od razu lub w *zarodkach*, z których w przyszłości coś się pojawi. Augustynowi rzeczą obojętną wydaje się, w jaki sposób dojdzie do zrealizowania potencji tkwiącej w zarodkach, ważny jest jedynie fakt, iż wszystko pojawi się zgodnie z planem Stwórcy. Słusznie zauważa wspomniany autor, iż nie można św. Augustyna uznać jednak za prekursora teorii ewolucji, gdyż nie przyjmował przekształcania się jednego gatunku w drugi na drodze transformacji, aczkolwiek – zauważa – w teorii doktora Kościoła nie brakuje również myśli, na które zwolennicy ewolucjonizmu mogliby się powołać<sup>9</sup>.

Św. Tomasza z Akwinu również nie można uznać za zwolennika ewolucjonizmu, chociażby z faktu, że teoria ewolucji powstała setki lat później. Jednak A. Słomkowski, sądzi, że głoszone przez Tomasza zasady o zmianie formy substancjalnej przy rozwoju embrionu można uzgodnić z ewolucjonizmem. Podkreśla, iż Akwinanta uznawał, że w przyrodzie istnieje swoiste prawo ewolucji, wyrażające się w tym, iż nie ma przesko-ku od bytów prostych do najdoskonalszych, lecz dzieje się to przez formy pośrednie. Zasada ta jest widoczna w przypadku rozwoju embrionu zwierzęcia i człowieka; naj-pierw embrion posiada życie wegetatywne (podobnie jak rośliny) następnie zwierzęce,

<sup>6</sup> Por. K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, Warszawa 1999, t.1, s.6;196.

<sup>7</sup> A. Lemańska, *Filozofia przyrody*, in: *Od kosmologii do ekofilozofii. Problemy filozoficzne XXI wieku*, red. J. M. Dołęga, Olecko 2002, s. 15-101.

<sup>8</sup> A. Słomkowski, *Problem pochodzenia człowieka*, Poznań 1957, s. 204-218.

<sup>9</sup> Ibidem, s.213-215.

a dopiero, gdy dany byt jest odpowiednio przygotowany Bóg wlewa weń duszę duchową<sup>10</sup>.

Zatem istnieje możliwość pogodzenia tradycji filozofii klasycznej z teorią ewolucji. Bez względu na to, czy Bóg stworzył wszystkie byty w stanie wykończonym czy też stworzył je wirtualnie, tzn. tchnął w materię siły, z których następnie rozwinęły się byty. Mamy tu do czynienia ze *specjalnym stworzeniem człowieka* i świata z niczego, o czym uczy Kościół i cała tradycja<sup>11</sup>.

Ks. prof. Kazimierz Kloskowski zwrócił uwagę, iż założenie, że ewolucjonizm nie sposób uzgodnić z kreacjonizmem, jest nieporozumieniem, które wynika z nieuprawnionego mieszania zasad i terminów *stricte* filozoficznych (metafizycznych) z przyrodniczymi. Kreacjonizm, bowiem jest stanowiskiem teologicznym i filozoficznym (metafizycznym), które podkreśla, iż Bóg stworzył świat i człowieka, i co ważne cały czas podtrzymuje wszystkie byty w istnieniu. W takim rozumieniu terminu *kreacja* nie jest, więc istotny, konkretny i rozumiany na sposób ludzki czasowy moment stworzenia, lecz nieustanne zachodzenie relacji bytów przygodnych do Stwórcy, Jak zauważa polski filozof – ta relacja może trwać odwiecznie, gdyż Bóg podtrzymuje stworzone byty w istnieniu. Natomiast teoria ewolucji jest przyrodniczą interpretacją procesu powstawania gatunków, a nie ostatecznym i jedynym wyjaśnieniem genezy powstania życia, jak utrzymują niektórzy ateistycznie nastawieni przyrodnicy<sup>12</sup>.

K. Kloskowski podkreśla, że również rozumienie przyczynowości w obu dziedzinach poznania istotnie się różni. Przyrodnicy, bowiem podkreślają, iż działanie mechanizmów ewolucyjnych nie przebiega w sposób planowy mający na celu powołanie takiego, a nie innego gatunku. Z kolei filozofia klasyczna dostrzega w otaczające człowieka przyrodzie ład i celowość, zaś życie nie jest efektem przypadku<sup>13</sup>. Jak zauważyli w tym kontekście księża profesorowie – Mieczysław Heller oraz Józef Życiński, przyrodnicy kategorię *celowości* zastąpili pojęciem przyczynowości<sup>14</sup>.

Ks. prof. Kazimierz Klósak zwraca uwagę na przyczyny, które legły u podstaw materialistycznej ideologii w zakresie filozoficznych problemów genezy, argumentując, iż

<sup>10</sup> Ibidem, s. 215-216. Warto zauważyć, iż Mieczysław A. Krapiec tę hipotezę uznaje za fałszywą i niezgodną ze współczesną biologią, zwłaszcza genetyką, a jej akceptacja przez Tomasza – w opinii polskiego filozofa – wynikała raczej z braków edukacyjnych przyszłego uczonego, gdyż Akwinanta wyznawał ją w okresie swej młodości, por. M. A. Krapiec, op. cit., s.252.

<sup>11</sup> A. Słomkowski, *Problem pochodzenia człowieka*, op. cit., s.217.

<sup>12</sup> K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, op. cit., s. 196-197.

<sup>13</sup> Por. J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s.78-90.

<sup>14</sup> Por. M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Tamów 1996, s.108-110.

przyrodnicy, którzy badają konkretny materialny świat posługują się specyficznym, zawężonym rozumieniem przyczyny. Pojmowana jest ona według następującego schematu: zjawisko A czy też zespół zjawisk A jest stale warunkiem nie tylko wystarczającym, ale również koniecznym do wystąpienia jednego, ściśle określonego zjawiska B lub grupy ściśle określonych zjawisk B, albo wystąpienia więcej lub mniej prawdopodobnego zjawiska B1, B2 czy B3 ...– które nie sprowadza ze sobą wystąpienia zjawisk A lub zespołu zjawisk A<sup>15</sup>. Oczywiście takie rozumienie przyczyny jest niezbędne w empirycznych naukach przyrodniczych, które badają fizyczny świat – ujmowany następnie przez naukowców w odpowiednich formułach, które można w odpowiedni sposób zweryfikować (na ogół w sposób empiryczny).

Taki wyżej przedstawiony przyczynowo-skutkowy schemat naturalnie nadaje się do wyjaśniania wewnętrznych mechanizmów ewolucji, jednak nie uprawnia do twierdzeń na podstawie, których można byłoby wykluczyć, iż źródłem procesu ewolucji jest kreacyjna ingerencja Stwórcy. Dzieje się tak, dlatego, że pytania wchodzące w kanon klasycznej filozofii przekraczają konkretność nauk empirycznych. W przypadku powstania świata i człowieka filozofów interesuje odpowiedź na fundamentalne pytania: dlaczego świat istnieje?, dlaczego powstał człowiek?, jaka jest rola ewolucji? Na tak postawione pytania nauki przyrodnicze nie udzieliły nam odpowiedzi. Korzystając z analogii do przedstawionego powyżej schematu przyczyny, można zauważyć, że filozofię interesuje wyjaśnienie ostatecznej przyczyny wszystkiego, która w ogóle umożliwiła zaistnienie jakiegokolwiek zjawiska A czy też zespołu zjawisk A, które wywołały dalszy ciąg przyczynowo-skutkowy, wskutek którego pojawił się świat i żyjące w nim gatunki.

W ten sposób katolicycy uczeni nawiązują do argumentu sformułowanego: przez św. Tomasza z Akwinu, który zauważył, iż każde zdarzenie w świecie przyrody ma swoją przyczynę, zaś w analizie łańcucha przyczyn nie można cofać się w nieskończoność, należy więc uznać istnienie Boga stanowiącego pierwszą przyczynę powstania wszystkich rzeczy.

Na podstawie powyższych rozważań wspomniani polscy filozofowie i teolodzy są zdania, iż można pogodzić te dwa: kreacjonistyczne i ewolucjonistyczne stanowiska, które nie muszą się wzajemnie wykluczać, lecz przeciwnie mogą stanowić komplemen-

<sup>15</sup> K. Kłósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, in: *Analecta Cracoviensa* 1/1969, s.40-43; K. Kłósak, *Przyrodnicze i filozoficzne sformułowanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej*, in: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, pod red. K. Kłósaka, Warszawa 1976, t. 1, s. 193-220.

tarną wizję stworzenia świata i żyjącego w nim człowieka, w ramach nowego, integralnego spojrzenia na problem kreacji i ewolucji.

W takim modelu filozoficznej antropogenezy racją funkcjonowania może być zarówno kreacja, jak i ewolucja. Kreacja wskazuje na stwórczy akt Boga, którego skutkiem jest ewolucja stanowiąca moment zaistnienia procesu specyficznych zmian prowadzących do powstawania określonych gatunków (jak i całego świata). Jak ujął to K. Kloskowski: *ewolucja to swoista chwila aktu stworzenia*<sup>16</sup>. Proces ewolucji można, zatem traktować jako metodę za pomocą, której Bóg dokonał stworzenia Mamy, więc tu do czynienia z kreacjonistycznym uzasadnieniem procesu ewolucji.

W miejscu tym rodzi się również pytanie, czy można uzgodnić teorię ewolucji z biblijną prawdą o stworzeniu człowieka. Współcześnie egzegeci zwracają uwagę, iż Biblia nie jest podręcznikiem z zakresu nauk przyrodniczych, zaś treść zawarta w Księdze Rodzaju nie przemawia ani za ewolucjonizmem, ani przeciw tej teorii, ponieważ Pismo Święte problemem tym się nie zajmuje. Biblia jest księgą świętą, zawierającą prawdy religijne, w tym prawdę o stworzeniu człowieka przez Boga, a nie sposób, w jaki proces ten mógł się dokonać. Wyjaśnieniem przebiegu procesu, który doprowadził do powstania gatunku ludzkiego zajmują się nauki przyrodnicze<sup>17</sup>, natomiast biblijne opowiadania mają charakter *stricte* teologiczny<sup>18</sup>.

### **Stworzenie człowieka z perspektywy ewolucjonizmu umiarkowanego (teistycznego)**

Jak zauważył A. Słomkowski, w przypadku rozpatrywania teorii ewolucji w kontekście powstania człowieka należy pamiętać o ważnym rozróżnieniu na problem stworzenia ciała oraz problem stworzenia duszy. W przypadku powstania ludzkiej duszy należy pamiętać, iż nie jest ona tworem materii, z którego mogłyby wyewoluować, tylko została stworzona przez Boga w bezpośrednim akcie (kreacjonizm bezpośredni). W tym przypadku należy literalnie potraktować odpowiednie fragmenty z Księgi Rodzaju, i uznać, iż pochodzi ona z tchnienia Bożego (Rdz 2, 7), jest, więc czymś bezpośrednio danym i pochodzącym od Stwórcy. Naukę Kościoła w tej kwestii również wyraża encyklika *Humani Generis* papieża Piusa XII, w której zawarta jest nauka, iż dusze są stwarzane bezpośrednio przez Boga.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji*, op. cit., s.206.

<sup>17</sup> G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, s.153.

<sup>18</sup> J. Frankowski, *Stworzenie człowieka a ewolucja (kilka hipotetycznych uwag)*, in: *Znak* 7/356/1984, s.888.

<sup>19</sup> A. Słomkowski, *Problem pochodzenia człowieka*, op. cit., s. 161.

Inaczej jednak wygląda sytuacja w przypadku, gdy teorię ewolucji wykorzysta się do wyjaśnienia powstania ludzkiego ciała, albowiem Kościół określając prawdy wiary na soborach czy w wyznaniach wiary, nie wypowiedział się, co do szczegółowego sposobu stworzenia człowieka. Dlatego też powstanie ciała człowieka na drodze ewolucji nie stoi w sprzeczności z dogmatami wiary. Takie stanowisko wyraził Pius XII w encyklice *Humani Generis*. Podobną opinię wyraził również papież Jan Paweł II zwracając uwagę, iż *nie ma sprzeczności między ewolucją a nauką wiary o człowieku i jego powołaniu, pod warunkiem, że nie zagubi się pewnych niezmiennych prawd...*<sup>20</sup>. Należy, bowiem pamiętać, iż materialistyczna teza, że *duch jest wytworem sił materii ożywionej lub prostym epifenomenem tejże materii są nie do pogodzenia z prawdą o człowieku*<sup>21</sup>. Stanowisko Kościoła katolickiego dopuszcza, zatem możliwość pochodzenia ludzkiej sfery somatycznej na drodze ewolucji.

Wielu teologów uważa ponadto, że o wiele bardziej odpowiednie jest dla człowieka, że jego ciało pochodzi z materii organicznej nie zaś z martwej, gdyż jest ona o wiele doskonalsze niż martwa (tzw. argument odpowiedniości). Fakt ten nie powinien ubliżać samej istocie człowieczeństwa, gdyż w okresie poprzedzającym stworzenie ludzkiej duszy był tylko byt zwierzęcy, zaś w momencie otrzymania duszy, nastąpiło przeobrażenie i powstało nowe ciało ludzkie formowane przez rozumną i duchową duszę. Ponadto ewolucyjne pokrewieństwo świata przyrody, w którym poprzez swój cielesny element uczestniczy także człowiek, wskazuje, iż człowiek jest integralnie z nim związany, ale dzięki otrzymaniu ludzkiej duszy przekracza doczesny świat, stając się ukoronowaniem ewolucji dokonanej przez Stwórcę. W tym specjalnym wyniesieniu człowieka bierze udział również cały świat, który go wydał i uczestniczy w jego godności<sup>22</sup>.

Wielu zwolenników ewolucjonizmu umiarkowanego podkreśla, iż teorii ewolucji nie można rozciągnąć na duszę ludzką, ponieważ jest ona w swej istocie różna od ciała, jest niematerialna i nie można wytłumaczyć jej genezy rozwojem materialnego ciała. Jest, więc bytem duchowym i tylko Bogu może zawdzięczać swe pochodzenie i istnienie<sup>23</sup>. Warto jednak odnotować uwagę, iż współcześnie pojawiają się również mniej ortodoksyjne poglądy teologów opowiadających się za ewolucyjną genezę duszy ludzkiej (zagadnienie to podejmę w ostatnim paragrafie artykułu).

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk* – cyt. za: *Granice nauki*, pr. zb. pod red. M. Hellera, J. Mączki i J. Urbańca, Kraków – Tarnów 1997, s.11

<sup>21</sup> J. Życiński, *Status ewolucjonizmu w perspektywie przesłania Jana Pawła II do Papieskiej Akademii Nauk*, in: *Granice*, op. cit., s.14.

<sup>22</sup> G. Dogiel, *Antropologia*, op. cit., s.153.

<sup>23</sup> A. Słomkowski, *Problem pochodzenia człowieka*, op. cit., s.204.

Podsumowując, ewolucjonizm umiarkowany jest stanowiskiem teistycznym, ponieważ uznają stwórczą ingerencję Boga przy powstaniu człowieka. Ujęcie takie nie powinno dziwić, gdyż jest ono reakcją na coraz to nowe i bardziej udokumentowane odkrycia z zakresu paleontologii oraz rozwoju nauk biologicznych, które zdecydowanie opowiadają się za ewolucyjną wizją powstania człowieka. O ile wcześniej ewolucjonizm nie miał jeszcze statusu teorii obowiązującej w naukach przyrodniczych to obecnie zdecydowana większość autorytetów naukowych teorię tę traktuje jako obowiązującą. To przekonanie zaakceptowali również teolodzy i filozofowie. Jak zauważył Jan Paweł II, *nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą*<sup>24</sup>.

Naturalnie wielu uczonych taką syntezę z pogranicza nauk przyrodniczych i filozoficzno-teologicznych może uznać za nieuprawnioną próbę łączenia tych dwóch płaszczyzn. Przyrodnicy mogą, bowiem uważać, iż nauki biologiczne są w stanie w sposób zadowalający wyjaśnić powstanie *homo sapiens* na drodze ewolucji. Czy tak jest w istocie? Warto podjąć to zagadnienie.

### **Ewolucyjna geneza cielesnej sfery człowieka (ujęcie nauk przyrodniczych)**

Za ewolucyjnym pochodzeniem cielesnej (somatycznej) sfery człowieka przemawiają te wszystkie argumenty, na które powołują się współcześni ewolucjoniści bazując na wynikach nauk biologicznych, przyrodniczych. Nie będę tutaj charakteryzować tego złożonego zagadnienia, gdyż szczegółowo zostało ono zanalizowane i przedstawione w bogatej literaturze przedmiotu. Poprzestanę jedynie na stwierdzeniu, iż pochodzenie ludzkiego ciała jako rezultat procesów ewolucyjnych można w sposób zadowalający wyjaśnić argumentami z zakresu biologii porównawczej oraz z obszaru badań wykopaliskowych, a więc z paleontologii.

Argumentacja z zakresu biologii porównawczej koncentruje się wokół podobieństw między człowiekiem a innymi organizmami (zwłaszcza małpami człekokształtnymi). Można tu wymienić podobieństwa morfologiczne, o których informuje embriologia i anatomia porównawcza. Ponadto występują liczne analogie udokumentowane w badaniach serologicznych (nad białkami), kariologicznych (nad budową jądra komórkowego), genetycznych (nad strukturą DNA) i biochemicznych (nad sekwencją aminokwasów)<sup>25</sup>. Coraz to nowe odkrycia paleontologiczne również zdają się świadczyć na ko-

<sup>24</sup> Jan Paweł II, op. cit., s.11.

<sup>25</sup> B. Hałaczek, J. Tomczyk, *U progów ludzkości*, Warszawa 2005, t.1, s.46-78.

rzyść tezy o ewolucyjnym pochodzeniu człowieka (a ściślej jego materialnej, cielesnej strony) i jego podobieństwie do różnych form kopalnych.

Podsumowując to zagadnienie, należy skonstatować, iż argumenty przyrodnicze przemawiają jedynie na korzyść teorii o ewolucyjnym pochodzeniu ludzkiego ciała. Rodzi się tutaj pytanie: czy ewolucją odpowiednich zjawisk materialnych można również wytłumaczyć pochodzenie ludzkiego psychizmu oraz zdolności duchowych człowieka?

Nauki przyrodnicze nie są jednak w stanie udzielić adekwatnej odpowiedzi na to pytanie, ponieważ ich badania zawężone są tylko do biologicznej sfery człowieka, nie sięgając do jego duchowej istoty, którą może jedynie uchwycić poznanie filozoficzne.

### **Zagadnienie ludzkiej duszy a niepełność poznania nauk przyrodniczych**

Redukcjonistyczny charakter nauk przyrodniczych spowodował, iż przyrodnicy zagadnienie pochodzenia ludzkiego psychizmu zaczęli interpretować drogą naturalnej ewolucji ze zjawisk materialnych. W efekcie zjawiska duchowe próbowano wyprowadzać ze zjawisk psychizmu zwierzęcego i w ten nieuprawniony sposób zatarto istotową różnicę między zwierzęciem i człowiekiem<sup>26</sup>.

Taka tendencja widoczna jest zwłaszcza w badaniach etologicznych. Wielu uczonych wskazuje na pewne podobieństwa w zachowaniu się wielu zwierząt, zwłaszcza naczelnych, w których można znaleźć analogie do zachowań ludzkich, jednak nie należy zapominać o fundamentalnych różnicach, które dzielą człowieka od innych gatunków<sup>27</sup>. Warto wymienić najważniejsze punkty<sup>28</sup>.

1) Poznanie zmysłowe – dotyczy ono wszystkich organizmów zwierzęcych. Dzięki tej dyspozycji zwierzęta mogą kojarzyć za pomocą zmysłów konkretne przedmioty, np. małpa dzięki skojarzeniu może użyć kija, po to, aby strącić owoc<sup>29</sup>. Jednak ten typ poznania u zwierząt odnosi się do konkretnych bytów, poza które nie potrafią wykroczyć, w przeciwieństwie do człowieka, u którego relacje rzeczowe są oderwane od zmysłowego, materialnego konkretności w postaci abstrakcyjnych, ogólnych pojęć i symboli<sup>30</sup>. Jak zauważył ks. prof. Tadeusz Ślipko, zwierzęta nie rozwinęły dzięki własnej wewnętrznej inicjatywie swego życia psychicznego czy duchowego co pozwoliłoby im na wykształ-

<sup>26</sup> T. Wojciechowski, *Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym*, in: *Studia Theologica Varsaviensia* 1/2/1964, s. 580-581.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 581.

<sup>28</sup> A. Słomkowski, *Problem pochodzenia człowieka*, op. cit., s. 192-204.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 196.

<sup>30</sup> K. Klószak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, in: *Roczniki Filozoficzne* 3/8/1960, s. 120-121.

cenie własnej, odrębnej i specyficznej zwierzęcej kultury. Poszczególni przedstawiciele zwierzęcych gatunków, dajmy na to pies, lew czy kot zachowują się identycznie, jak ich przodkowie z okresu kamienia łupanego. Dzieje się tak, dlatego, że ich poznanie bazuje jedynie na zmysłach. Brak zaś refleksji powoduje, że zwierzęta nie wykraczają poza konkretne cechy poznawanego przedmiotu, nawet w sytuacji, gdy potrafi wzniesć się na poziom uogólnień pewnych typów zbiorowych (np. kot odróżnia psa, przed którym ucieka czy od myszy, którą stara się schwytać)<sup>31</sup>. Inaczej jest w przypadku człowieka, który *transcenduje i przedmiot, i siebie samego, ujmując relacje przedmiotowo – podmiotowe, co wywołuje swoisty „dystans” poznawczy i transcendencję jaźni tak nad przedmiotem, jak i nad sposobem samego poznania oraz wobec płynącego stąd działania*<sup>32</sup>.

2) Używanie narzędzi. Obserwacja i eksperymenty nad małpami człekokształtnymi wykazują, iż w 6-stopniowej skali używania narzędzi (np. narzędzie jako naturalny, celowy, zmodyfikowany środek bezpośredniego i przyszłego zastosowania, jako sporządzony środek dla konkretnej sytuacji oraz wybór narzędzi jako środka) tylko 3 stopnie tej skali można odnieść do hominidów, a pozostałe tylko do świata człowieka i jego kultury<sup>33</sup>.

3) Poznanie umysłowe. Jest ono charakterystyczne tylko dla człowieka. Wyraża się w tym, że człowiek poprzez abstrakcję jest w stanie tworzyć pojęcia ogólne, które przekraczają jednostkowe cechy bytu. Niematerialność pojęć, a więc duchowość poznania, ujawnia się jeszcze bardziej przy takich pojęciach abstrakcyjnych, jak: prawda, dobro, piękno, zwłaszcza zaś Bóg, duch czy anioł. Mamy tu do czynienia z bytami niematerialnymi, których nie można zaobserwować za pomocą zmysłów. Człowiek, zatem musi posiadać duchową władzę poznawczą, która mu to umożliwia. Również zdolność to uchwycenia takich relacji, jak stosunek do celu czy przyczyny do skutku, przekraczają poznanie zmysłowe i wskazują na niematerialną władzę poznawczą człowieka<sup>34</sup>.

4) Pożądanie zmysłowe a pragnienie duchowe – wolność człowieka. Człowiek w przeciwieństwie do zwierząt przekracza biologiczny determinizm, jest więc istotą wolną, która w dużej mierze kontroluje swoje instynkty i to nawet tak silne, jak utrzymywanie własnego życia czy pragnienie seksualne. Jest w stanie z nich zrezygnować dla realizacji, duchowych ideałów. Ponadto dzięki wewnętrznej wolności jest również

<sup>31</sup> T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, s.130-131.

<sup>32</sup> M.A. Krapiec, *Kim jest człowiek?*, in: M.A. Krapiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie*, op. cit., s. 314.

<sup>33</sup> S. Zięba, *Pochodzenie człowieka w aspekcie filozofii przyrody*, in: *Encyklopedia Katolicka III/1989*, s.886.

<sup>34</sup> A. Słomkowski, *Problem pochodzenia człowieka*, op. cit., s.196-198.



istotą, która dokonuje świadomych wyborów moralnych, za które jest odpowiedzialna, w przeciwieństwie do zwierząt, których działania płynące z instynktów nie podlegają kwalifikacji moralnej<sup>35</sup>. Musi więc istnieć w człowieku jakiś czynnik niematerialny, który potrafi przeciwstawić się silnym potrzebom natury. Nie dość tego ludzie często pożądamy dóbr niematerialnych, takich jak cnota, honor i dla nich wyrzekają się dóbr materialnych. Na tej podstawie można uznać, iż *To coś, co go tak wynosi ponad materię, nie jest materią, ale czymś od niej wewnątrznie niezależnym, co zwiemy duchem*<sup>36</sup>.

Podsumowując, katolicycy uczeni podkreślają, iż tego typu przykłady świadczą na korzyść tezy o istnieniu w człowieku duchowego pierwiastka, czyli duszy. Naturalnie człowiek, (podobnie, jak i wiele organizmów zwierzęcych), nie jest pozbawiony potrzeb fizjologicznych, niezbędnych do życia, związanych z jego sferą cielesną. Nie świadczy to bynajmniej na niekorzyść filozofii klasycznej, która wszak przyjmuje, iż człowiek jest bytem psychofizycznym, w którym dusza – ale co ważne – i ciało tworzą jedną substancję. Jednak duszy rozumnej nie można sprowadzić do materii (której jest formą), gdyż różni się co do swej istoty od ciała, jest bowiem niematerialna i nie można jej powstania u człowieka wyprowadzić z rozwoju materialnego ciała<sup>37</sup>.

Ks. prof. Tadeusz Wojciechowski stara się złagodzić tego typu wypowiedzi wskazując, iż współczesne badania nad psychiką małych człokształtnych ukazały, że prawie wszystkie zdobycze psychiki ludzkiej mają jakieś przedstawia w psychice zwierzęcej. Zwraca jednak uwagę, iż badania te wskazują na pewną barierę, która diametralnie oddziela ludzki psychizm od zwierzęcego, których nie sposób wyjaśnić tylko przyczynami biologicznymi<sup>38</sup>. W przypadku *człowieka to „więcej” jest takiej natury, że stanowi nieprzekraczalny próg dla zwierząt. Tą nowością jest nowy świat ducha ludzkiego, świat transcendencji, który otwiera zupełnie nowy horyzont bytu*<sup>39</sup>.

Naukowcy starają się te różnice, które dzielą *homo sapiens* od innych gatunków zwierzęcych wytłumaczyć w kategoriach ilościowych, filozofowie natomiast podkreślają, iż różnice te mają charakter jakościowy, a więc z punktu widzenia ontologii - fundamentalny. Problematyka ta uwidacznia się zwłaszcza w interpretacji momentu hominizacji w filogenezie naszego gatunku. Niektóre z teorii materialistycznych próbują

<sup>35</sup> Por. J. Łukomski, *Podstawy chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, in: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*. Pod red. J.M. Dołęgi, J.W. Czartoszewskiego, Warszawa 1999, s. 179-180.

<sup>36</sup> A. Słomkowski, *Problem pochodzenia człowieka*, op. cit., s. 194.

<sup>37</sup> Ibidem, s.204-205.

<sup>38</sup> T. Wojciechowski, *Problem hominizacji*, op. cit., s. 581.

<sup>39</sup> T. Wojciechowski, *Z problematyki ewolucyjnej koncepcji duszy ludzkiej*, in: *Zarys filozofii ożywionej*. Pod red. S. Mazierskiego, Lublin 1980, s. 315.

wyjaśnić powstanie ludzkiej psychiki wskutek procesu zainicjowanego przez pracę rąk uwolnionych od czynności podporowych, który doprowadzić miał *malpę poprzez powstanie mowy i rozwój mózgu oraz organów zmysłowych do jej przekształcenia w człowieka*<sup>40</sup>.

Jak zauważył T. Wojciechowski przyrodnicy próbują ponadto wskazać na taki moment w linii rozwojowej prowadzącej do wyłonienia się *homo sapiens*, w którym można byłoby mówić o powstaniu człowieka i jego w pełni ukształtowanego psychizmu. Wskazują przy tym na pewne typowo przyrodnicze mechanizmy, które doprowadzić miały do bezpośredniej hominizacji. Zwłaszcza dwa z nich zasługują na uwagę, są to czynniki progresywnej cerebralizacji i mutacji. Myślę, iż warto przypomnieć krytyczne uwagi wspomnianego wyżej polskiego uczonego wobec tych biologicznych czynników<sup>41</sup>.

Progresywna cerebralizacja to proces stałego wzrostu objętości mózgu, któremu odpowiada stały wzrost funkcji psychicznych, czyli wzrost inteligencji. Ostatni, siódmy stopień cerebralizacji wśród ssaków wykazuje tylko *homo sapiens*. Niektórzy badacze za Rubikon mózgowy między człowieczeństwem a zwierzęcością uznają objętość mózgu wynoszącą ok. 750 cm. Koncepcja ta zakłada, iż powiększanie się objętości mózgu, powoduje jego coraz większą złożoność i wydajność funkcjonalną, wskutek rosnącej liczby połączeń nerwowych. Proces ten prowadzi do przekroczenia progu refleksji, a więc do powstania świadomej ludzkiej istoty, wyzwolonej z biologicznego determinizmu, o której można orzec, iż jest istotą wolną<sup>42</sup>.

Koncepcja ta jednak wydaje się mało przekonująca. Wzrost objętości mózgu niekoniecznie musi prowadzić do hominizacji. Obecnie zwraca się też uwagę, iż to rozwój kory czołowej, a nie całej objętości mózgu jest kwestią znacznie ważniejszą. Owszem nauka może wyjaśnić proces powstawania i rozwoju mózgu, lecz nie znaczy to, że jest w stanie wyjaśnić powstanie ducha, czyli istoty człowieka. Za przykład może posłużyć tutaj różnica między mózgiem człowieka a szympansa. Jest ona do tego stopnia mała, że można się dziwić, iż organy tak podobne do siebie wykonują tak różne funkcje psychiczne. Cerebralizacja jest oczywiście biologicznym faktem, ale nie może ona zostać uznana za przyczynowy czynnik powstania istoty człowieka, która nie leży po jego stronie cielesnej ale przede wszystkim po stronie psychicznej. Może natomiast przyjąć, iż stanowi warunek hominizacji. Stąd P. Overhage uznał, iż skoro odpowiedni stopień różnicowania mózgu stanowi wyznacznik określonego typu i tkwiących w nim możli-

<sup>40</sup> K. Kłósak, *Zagadnienie*, op. cit., s.121.

<sup>41</sup> T. Wojciechowski, *Problem hominizacji*, op. cit., s. 582-583.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 583-585.

wości rozwojowych, to należy założyć, iż dusza ludzka, mogła być tym sprawczym faktorem, który te możliwości zrealizował<sup>43</sup>.

Wielu genetyków uważa iż przyczynowym faktorem ewolucji są mutacje, które przy udziale faktorów selekcji i izolacji prowadzą do przekształceń wśród gatunków. W ten sposób powstał również pierwszy człowiek. Wiele cech typowo ludzkich, takich jak (powiększenie mózgu czy fetalizacja) powstało wskutek ilościowo działających mikromutacji, które zostały utrwalone na drodze przypadkowo działającej selekcji. Nie brakuje jednak badaczy, którzy odrzucają mutacje jako przyczynę ewolucji gatunków przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze mutacje są przypadkowe i niekierowane i trudno zrozumieć, jak zwykły przypadek może wytłumaczyć powstanie tak skomplikowanych narządów, jak oko czy mózg człowieka. Im bardziej skomplikowany organizm (a za taki należy uznać człowieka) tym bardziej wydaje się nieprawdopodobny wypadek, iż powstał on wskutek przypadku, który rządzi mutacjami. Po drugie doświadczenie nie wykazały, aby mutacje doprowadziły do zmiany gatunku. Ich działanie ogranicza się jedynie do zmian wewnątrzgatunkowych i mało prawdopodobne jest, aby ich suma mogła doprowadzić do przemian międzygatunkowych. Z tego też – trzeciego – powodu za nieuprawnione należy uznać wszelkie próby ekstrapolacji mikromutacji w dziedzinę makromutacji (makroewolucji)<sup>44</sup>.

Te powyższe przykłady pokazują, iż na gruncie nauk empirycznych nie sposób wyjaśnić powstania istoty człowieka, a więc jego sfery psychicznej i duchowej, którą klasyczna filozofia rezerwuje dla ludzkiej duszy. Przyrodnicze mechanizmy, takie jak np. cerebralizacja czy mikromutacje mogą wyjaśnić jedynie powstanie ludzkiego ciała na drodze ewolucji, podobnie jak i innych organizmów zwierzęcych, które znajdują się poniżej porządku człowieka. Katolicycy uczeni przyjmują również, iż źródło tych mechanizmów tkwi w celowej ingerencji Stwórcy, gdyż zwykłym przypadkiem trudno wytłumaczyć powstanie tak skomplikowanych organizmów i innych układów tworzących świat. Trzeba więc uznać, że dyscypliny przyrodnicze tylko częściowo mogą wyjaśnić powstanie człowieka, gdyż ludzka dusza wymyka się poza wszelkie empiryczne metody badań, ująć ją może jedynie analiza filozoficzna<sup>45</sup>.

Na tej podstawie wielu filozofów i teologów uznaje, iż teorie biologiczne mogą jedynie wyjaśnić ewolucję ciała, jednak w przypadku rozwoju ludzkiej psychiki nie mogą poradzić sobie z wytłumaczeniem zjawiska tego *jakościowego skoku*, który doprowa-

<sup>43</sup> Ibidem, s. 585-588.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 588-593.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 593-594.

dzić miał do *uczłowieczenia małpy*. W związku z tym należy przyjąć ingerencję jakiegoś czynnika transcendentnego wobec przyrody, a więc działanie Boga, który duszę stwarza w sposób bezpośredni.

Dotykamy tu bardzo ważnego zagadnienia z zakresu problemów filozoficznej antropogenezy, a mianowicie zagadnienia stworzenia duszy ludzkiej.

### **Problem pochodzenia duszy ludzkiej w ujęciu filozoficznym i teologicznym**

Na samym wstępie chciałbym to ważne zagadnienie zreferować sygnalizując poglądy wybranych, zagranicznych myślicieli, którzy zainspirowali polskich myślicieli.

### **Wybrane poglądy współczesnych myślicieli na pochodzenie człowieka**

Na podstawie polskiej literatury przedmiotu należy poczynić uwagę, iż na polskich, katolickich ewolucjonistów wpływ miały poglądy takich myślicieli, jak: P.M. Perier, A.D. Sertillanges i K. Rahner. Ponadto, należy się również odnieść do poglądów P. Teilharda de Chardin, który reprezentuje przyrodnicze stanowisko, lecz ostateczna konkluzja jest wyrazem jego filozoficznej, a nie empirycznej analizy<sup>46</sup>.

Zdaniem P.M. Periera uczłowieczenie hominidów dokonało się w sposób nagły przez podstawienie duszy ludzkiej (sprawczego faktora hominizacji) stworzonej przez Boga z niczego, w miejsce substancjalnej formy zwierzęcej. Dlatego też pomimo dużego pokrewieństwa w strukturze biologicznej między ludźmi a zwierzętami, nie można mówić o ciągłości metafizycznej, gdyż człowiek zaczyna się jawić jako nowy byt<sup>47</sup>.

Ponieważ uczony ten w swojej koncepcji nie upatrywał genezy czynnika rozumowego na drodze ewolucji, A.G. Sertillanges postarał się tę lukę wyjaśnić. Uznał, iż hominidy na początkowym etapie ewolucji posiadały jedynie duszę wegetatywną, dzięki której mogły z czasem wykształcić życie zmysłowe wskutek postępującego rozwoju układu nerwowego, a którego finałem było pojawienie się duszy rozumnej (wraz z zakończeniem procesu cerebralizacji). Ten przełomowy dla historii naszego gatunku moment określił jako tzw. eksplozję ducha w materii (sukreacja) dokonanej w ciągłości zjawiskowej przez Boga. Zaistnienie człowieka jest więc faktem biologicznym jak i stwórczym<sup>48</sup>.

P. Teilhard de Chardin natomiast uznał, iż hominizacja nastąpiła nagle, nie wywołując w przyrodzie nagłego wstrząsu. W etapie pierwszym organizmy (układy fizykoche-

<sup>46</sup> Ibidem, s. 599-613.

<sup>47</sup> S. Zięba, *Pochodzenie*, op. cit., s. 886.

<sup>48</sup> Ibidem.

miczne) wskutek procesu uporządkowania własnych składników oraz ciągłego rozwoju i komplikacji układu nerwowego doszły do krytycznego punktu, w którym ukształtował się zwierzęcy psychizm. Następnie jako efekt minimalnego przyrostu energii (tangen- cjonalnej) i energii radialnej nastąpił jakościowy skok i pojawiła się świadomość z jednoczesnym zachowaniem budowy organów anatomicznych. Uczłowieczenie nastą- piło, więc w efekcie pojawienia się duszy na bazie istniejącej materii i życia, tworząc nową psychofizyczną całość, gdzie komponent duchowy i cielesny wzajemnie się do- pełniają. Przyczyną sprawczą zaistnienia ewolucji jest Absolut transcendentny, który ożywia wszechświat. Jego działanie jest współrociągle i nie zatrzymuje biegu zjawisk, co może wywoływać wrażenie, iż człowiek jest jedynie wytworem procesu ewolucji, który ma przyczyny naturalne<sup>49</sup>.

K. Rahner również opowiedział się za rolą przyczyn wtórnych w procesie hominiza- cji. Uznał, iż aktywne działanie Absolutu podtrzymujące stworzoną rzeczywistość, zaczęło się w prehistorii. Bóg przygotował materię do przyjęcia ducha, która w rozwoju ewolucyjnym udoskonalała się (*przekraczając siebie*), osiągając coraz większą pełnię bytową (*stając się czymś więcej*). Współdziałanie Stwórcy ujawnia się szczególnie w rozwoju zarodka poprzez stadia duszy wegetatywnej, zmysłowej oraz rozumnej, nie jest jednak ono przyczyną immanentną lecz transcendentną. Zaistnienie duszy ludzkiej wynika więc nie z istoty bytu stworzonego, lecz z Jego działania wspartego przyczyno- wością Boga<sup>50</sup>.

Przytoczone wyżej poglądy wpłynęły na refleksje polskich filozofów odnośnie pro- blemu stworzenia duszy ludzkiej.

### **Tradycyjne i ewolucyjne ujęcie stworzenia duszy ludzkiej w opinii polskich my- ślicieli**

Na gruncie filozoficznym i teologicznym zagadnienie pochodzenia, a ściślej stwo- rzenia duszy ludzkiej można ująć w dwóch aspektach: tradycyjnym lub ewolucyjnym.

Ujęcie tradycyjne reprezentuje tomistyczną doktrynę o zjednoczeniu duszy i ciała, wraz z założeniem, że dusza ludzka stanowi formę ciała i nie pochodzi ani z materii, ani z dusz rodziców, lecz została stworzona przez Boga. Rodzice jedynie przygotowują podmiot, w który Bóg wlewa duszę rozumną. Zresztą – jak już wcześniej stwierdzono – niematerialne nie może rozwinąć się z materialnego, gdyż założenie takie prowadzi do absurdu. Z takich też powodów nie można przyjąć, iż ludzka rozumna i duchowa dusza

<sup>49</sup> Ibidem, s. 886-887.

<sup>50</sup> Ibidem.

mogłaby bezpośrednio pochodzić od materialnej duszy zwierzęcej<sup>51</sup>. W związku z powyższym, dusza w przeciwieństwie do ludzkiego ciała nie jest efektem procesu ewolucji.

Jednak obecnie to tradycyjne założenie przejęte przez przedstawicieli ewolucjonizmu teistycznego, iż ciało powstało na drodze ewolucji, zaś dusza została *wlana* przez Stwórcę w odpowiednio ukształtowany organizm antropoida, spotyka się z krytyką. Takiemu rozróżnieniu zarzuca się platońsko lub kartezjańsko pojmowany dualizm (ciała i duszy). Egzegeci zwracają również uwagę, iż w Biblii człowiek stanowi jedność, niepodzielną istotę, zaś dualizm wprowadziła dopiero filozofia<sup>52</sup>. Krytycy takiego podejścia zauważają, iż trudno je będzie uzgodnić z doktryną neotomistyczną, w której człowiek jest bytem psychofizycznym.

Na problem ten zwrócił uwagę Kazimierz Klósak, stwierdzając, iż nieporozumieniem byłoby założenie, o uzupełnianiu przez Boga *duszy zwierzęcej uzdolnieniami psychicznymi specyficznie ludzkimi, gdyż takie uzupełnianie mogłoby doprowadzić tylko do powstania jakiegoś sztucznego zlepka materialno-duchowego*<sup>53</sup>. Rozwiązanie na gruncie filozoficznym tego problemu uczony upatruje w specyfice aktu stwórczego Boga, w efekcie, którego *dusza człowieka musiała pośrednio, poprzez odziedziczone właściwości somatyczne, zwłaszcza poprzez odziedziczone właściwości anatomiczne i fizjologiczne tkanki nerwowej, ośrodków podkorowych i kory mózgowej, przejąć w siebie wszystkie dotychczasowe osiągnięcia duszy zwierzęcej pod postacią różnorodnych dążeń kierujących, w jakich przejawia się mnemiczne nastawienie instynktowe po utracie swych bocznych członów (gnostycznych i kinestetycznych) w trakcie filogenetycznej „wędrówki czynności nerwowych ku przodowi”, i – pod postacią specjalnych uzdolnień*<sup>54</sup>.

Jak ukazano wyżej, nowsze koncepcje teologiczne i filozoficzne inaczej zapatrują się na problem stworzenia duszy, opowiadając się coraz częściej za jej ewolucyjną genezą.

Wśród polskich uczonych zwolennikiem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej jest wspomniany T. Wojciechowski, który starał się pogodzić teorię ewolucji z objawieniem. Twierdzi, iż należy zmienić perspektywę patrzenia na działanie Boże z transcendentnej na immanentną. Zwrócił uwagę, iż *przekształcenie pokładu przestrzenno-czasowego w pokład dowieczno-immanentny mogło dokonać się tylko przy pomocy*

<sup>51</sup> T. Wojciechowski, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej (Artykuł dyskusyjny)*, in: *Roczniki Filozoficzne* 3/20/1972, s. 150-151.

<sup>52</sup> J. Krasieński, *Pochodzenie człowieka w aspekcie teologicznym*, in: *Encyklopedia katolicka*, op. cit., s. 890.

<sup>53</sup> K. Klósak, *Zagadnienie*, op. cit., s. 122.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 123.

specjalnej interwencji Bożej, różnej od interwencji zachodzącej przy ewolucji tworzywa materialnego poniżej człowieka. Ze względu na przekształcenie pokładu materialnego w duchowy możemy mówić o prawdziwej stwórczej interwencji Bożej, natomiast ze względu na przekształcenie tworzywa materialnego w duchowe – o ewolucyjnej genezie duszy ludzkiej. W ten sposób dusza ludzka byłaby związana genetycznie z materialnym tworzywem, natomiast jej natura przekraczałaby zupełnie poziom wyjściowy, będąc duchowej natury. To przekroczenie dokonuje się wewnątrz materialnego tworzywa i po powstaniu dusza ludzka pozostaje dalej w wewnętrznej substancjalnej łączności z tworzywem i dlatego może stanowić z nim prawdziwą jedność substancjalną. Równocześnie ze względu na to, że została podniesiona do poziomu dowieczno-immanentnego, jej duchowość jest nieodwracalna, a jej istnienie nieśmiertelne<sup>55</sup>.

T. Wojciechowski uważa, iż człowiek stał się bytem duchowym dzięki wyprowadzeniu przez Boga ludzkiej duszy z psychizmu zwierzęcego. Ten ewolucyjny skok, którego nie są w stanie wyjaśnić materialistycznie zorientowani naukowcy polegał na przekształceniu przez specjalną interwencję Bożą części tego pokładu zmysłowego na poziom pokładu duchowego. To powtarza się przy powstaniu każdego człowieka<sup>56</sup>.

Ewolucjonizm teistyczny (umiarkowany) nie jest stanowiskiem jednolitym i spotyka się z krytyką zwolenników ortodoksyjnego odczytywania tych biblijnych fragmentów, w których zawarty jest obraz stworzenia człowieka. Pomimo uwag krytycznych wysuwanych pod adresem ewolucjonizmu umiarkowanego, wydaje mi się, iż z tego ujęcia nie warto rezygnować.

Zwolennicy ewolucjonizmu teistycznego (umiarkowanego) uważają jednak, że ich stanowisko zastosowane na gruncie antropologii filozoficznej (czy teologicznej) jest o wiele bardziej integralne i całościowe, ponieważ pozwala na dokonanie syntezy nauk przyrodniczych, filozoficznych i teologicznych w ukazaniu początków człowieka. Autor niniejszego artykułu podobnie uważa, iż z tego stanowiska nie warto rezygnować.

### Summary

I have devoted this dissertation to the problem of the origin of a man (his somatic and spiritual sphere) from the theistic (moderate) evolutionism perspective. Contemporary Catholic thinkers accept hypothesis of the evolution, underlining that the source of this hypothesis is God's creational interference. This truth also concern of the origin of a man and allows reconcile faith and classical theology and philosophy with Darwin's

---

<sup>55</sup> T. Wojciechowski, *Problem ewolucyjnej*, op. cit., s. 164-165.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s.165.

hypothesis of the origin of a man by the way of evolution. It was the way how the idea of moderate evolutionism, called theistic too, was born. Representatives of this attitude think that God created a man's soul in the direct act, but when He was forming a man's body, used a body of an animal, which was created by the way of evolutionism. There are many scholars who promote evolutionary genesis of the creation of a man's soul by God.



*Mirosław A. Michalski*

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

## **Antoni Kępiński – studium osoby**

### **Antoni Kępiński – the study of a Person**

**Key words:** philosophy, national philosophy, Polish philosophy, philosophy of culture

Antoni Ignacy Tadeusz Kępiński - legendarny lekarz, człowiek wielkiego serca i cierpliwości, jeden z najwybitniejszych polskich psychiatrów i filozofów współczesnych urodził się 16 listopada 1918 r. na kresach, w obwodzie Stanisławowskim (obecnie Imano Frankowsk) w miasteczku powiatowym Dolina, położonym między Bieszczadami a Gorganami w Beskidach Wschodnich. W zimie przełomu lat 1918-1919 inwazja ukraińska zmusiła Kępińskich do opuszczenia Doliny<sup>1</sup>. Rodzice Kępińskiego wraz z córką przedostali się przez Karpaty do Budapesztu. Antoni pozostał w domu rodzinnym, pod opieką niańki. To właśnie jej zawdzięczał ocalenie mały Antoś, kiedy wpadli w ręce napastników i zostali aresztowani. Opiekunka w możliwie szybkim czasie zdołała wymienić chłopca na dwóch jeńców – ukraińskich oficerów, po czym zawiozła go do Bielska, gdzie przebywali wówczas jego rodzice<sup>2</sup>.

Wędrówka Kępińskich trwała jeszcze przez pewien czas. Z Bielska udali się do Tyczna, do majątku, w którym administratorem był Wincenty Turowski, szwagier matki Kępińskiego. Stamtąd przedostali się do Kałusza. Ostatecznie na siedem lat zamieszkali w Nowym Sączu, siedzibie starostwa. Kiedy ojciec objął stanowisko starosty, a matka zaczęła prowadzić pensjonaty w Krynicy, Antek wraz z siostrą mieszkali przez dziesięć lat w różnych miejscach.

---

<sup>1</sup> W. Słomski, *O człowieku – Antoni Kępiński*, in: W. Słomski, *Szkice o filozofii polskiej XX wieku*, Warszawa 2002, s. 45.

<sup>2</sup> Por. W. Słomski, *W stronę człowieka*, Warszawa 2001.

Po przejściu męża na przedwczesną emeryturę, Wanda Kępińska musiała sama pracować na utrzymanie rodziny. Pierwsze nauki Antoni pobierał w domu pod okiem guwernantki. *Uczył się bez zniechęcenia właściwego dzieciom, które wchodziły w wiek dyscypliny szkolnej, był dzieckiem posłusznym i spokojnym, rzadko wpadał w dziecięcy gniew. Przejawiał dużą systematyczność; w pokoju dziecięcym trzymał swe zeszyty, książki, przedmioty starannie ułożone na półkach*<sup>3</sup>.

Kiedy ukończył 6 lat, zaczął uczęszczać do Męskiej Siedmio-klasowej Publicznej Szkoły Powszechnej im. Adama Mickiewicza w Nowym Sączu. Po ukończeniu czterech klas szkoły powszechnej Kępiński został zapisany do Państwowego Gimnazjum Pierwszego im. Jana Długosza w Nowym Sączu. Edukacja w gimnazjum trwała tylko dwa miesiące z powodu przeprowadzki Kępińskich do Krakowa.

W Krakowie rozpoczął naukę w słynnym wtedy Pierwszym Państwowym Gimnazjum im. Bartłomieja Nowodworskiego. Ta wybitna szkoła średnia była jedną z najstarszych szkół na ziemiach polskich w XVII w. Gimnazjum posługiwało się nowoczesnym systemem nauczania, wprowadzono w nim metody pracowniane z bogato wyposażonymi gabinetami dla różnych przedmiotów.

Antoni Kępiński znalazł w tym gimnazjum obszar dla rozwoju swoich zainteresowań, pogłębiania wiedzy. Nauka przychodziła mu bardzo łatwo, profesorowie uważali go za ucznia zdolnego i ambitnego. Mówili o nim, że to *ambitny uczeń, wybierał tematy trudniejsze, mające związek z intrygującą go już wówczas problematyką socjologiczną i psychologiczną*<sup>4</sup>. Chłonny umysł, ciekawość i chęć bycia jeszcze lepszym dopingowały go do systematyczności i obowiązkowości w nauce. Był nie tylko wzorem w nauce, ale także wzorem kolegi, pomagał słabszym uczniom, starał się być przyjacielem w każdej sytuacji.

Swoista atmosfera Nowodwórka miała ogromny wpływ na postępowanie uczniów. Każdy z gimnazjalistów wiedział o obowiązujących go regulach, o pogłębianiu ducha koleżeńskiego, o porządku, schludności, przyzwoitym zachowaniu i kulturze osobistej. Podczas nauki w gimnazjum nawiązał wiele przyjaźni, z których niektóre przetrwały przez całe życie uczonego. Nawiązywanie przyjaźni nie sprawiało mu trudności, co w dużej mierze przypisać można ideałom wyniesionym z domu rodzinnego. Zgodnie z zasadami przekazywanymi mu przez rodziców Kępiński uważał, że ludzi należy trak-

<sup>3</sup> A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kępiński - Człowiek i dzieło*, Warszawa 1981, s. 26-27.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 41.

tować zawsze z szacunkiem i życzliwością, niezależnie od tego, z jakiej warstwy społecznej pochodzą.

Lata gimnazjalne można uznać za szczególne w życiu Kępińskiego. Mówiono o nim, że *wszedł w intelektualne środowisko słynnego ze swej kultury Krakowa. Znalazł się wszakże jak gdyby w azylu, w którym wpojono młodzieży najszlachetniejsze ideały i zasady patriotyzmu, solidarności, uczuciowości, poszanowania i życzliwości dla innych, pracowitości oraz wiarę, że te zalety będą profitowały w życiu*<sup>5</sup>.

W gimnazjum wszczepiano młodzieży także poczucie odpowiedzialności za sprawy publiczne, wierność ojczyźnie i państwu polskiemu, szacunek dla tradycji, życia rodzinnego i pracy. Uczono też, że *dobro powszechne powinno dominować nad indywidualnymi interesami, że harmonijne zespolenie obywateli jest warunkiem dobra powszechnego, że wpływ na bieg spraw państwowych powinni mieć przede wszystkim ci, co rzetelnie spełniają swoje obowiązki i wybijają się wartością swego wysiłku i zasług*<sup>6</sup>. Kępiński już wtedy był w stanie ocenić jak często mija się teoria z praktyką.

W nowodworskim gimnazjum zdobył, solidną wiedzę, utrwaloną dzięki nowoczesnemu, pogładowemu sposobowi nauczania i dzięki własnej pozalekcyjnej pracy. Obcując z wybitnymi nauczycielami miał możliwość zagłębiania się w interesujące go tematy i poszerzania wiedzy o nich. Pracując nad własnymi referatami nabył umiejętność samodzielnego myślenia, kojarzenia faktów, wyciągania wniosków, a nade wszystko sprawnego posługiwania się posiadanymi wiadomościami. 5 czerwca 1936 roku Antoni Kępiński zdał z wyróżnieniem przed państwową komisją egzaminacyjną gimnazjalny egzamin dojrzałości dawnego typu klasycznego. Otrzymał wówczas najwyższe możliwe wyróżnienie szczerozłoty pierścień z wrytym herbem Nowodworskiego *Nalecz* i napisem: Gimnazjum Nowodworskiego wzorowemu uczniowi – za pilność, zdolności, dyscyplinowanie, wybitne wyniki w nauce, jak również za walory charakteru, szlachetność, życzliwość, solidarność i koleżeństwo. Przed wojną wyróżnienie takie otrzymało tylko dwóch maturzystów.

Ogromny wpływ na osobę Kępińskiego mieli rodzice. W ciągu pierwszych kilkunastu lat życia Kępińskiego szczególnie wpływ wywierał na niego ojciec. Tadeusz Kępiński cechował się ogromną kulturą osobistą, posiadał wszechstronne zainteresowania, doceniał piękno przyrody, dużo czasu poświęcał utworom literackim. Ponadto był bardzo muzykalny, lubił muzykę poważną. Rozumiał potrzeby innych ludzi i darzył ich

<sup>5</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>6</sup> Ibidem.

należyty szacunkiem. Od młodości zajmował się polityką. Krytykował walki stronnictw na tle kształtującej się jednolitej struktury Polski niedawno odrodzonej. Był uczulony na narodowe wady, przeciwnie niż później syn, który nie odziedziczył po ojcu skłonności do emocji politycznych ani ochoty do zajmowania się polityką. Przejął jednak intelektualny sposób myślenia ojca, jego dystans do spraw praktycznych i ostrożność w podejmowaniu decyzji<sup>7</sup>. Sylwetkę ojca, jego spokój i zrównoważenie zachował w pamięci do końca swoich dni. Podziwiał jego pogodę ducha i serdeczność dla innych. Był pełen podziwu dla zasad i moralności ojca, które starał się wiernie naśladować. Bez najmniejszych wątpliwości ojciec przekazał Kępińskiemu to, co w życiu ma największą wartość: prawość i szacunek dla innych. Kępiński bardzo kochał swego ojca. O jego śmierci dowiedział się z korespondencji od matki. Nie brał udziału w pogrzebie, gdyż przebywał w tym czasie w Szwecji.

Antoni Kępiński ogromnym szacunkiem darzył również matkę. Była to kobieta pogodna, odważna, pracowita, ofiarna, mniej uczuciowa niż mąż. Nie lubiła przyjęć, bałłów. W należyty sposób dbała o rodzinę i dom. Od dzieciństwa Antoni miał niezmiernie silny związek z matką. *Była to swoista ambiwalencja: własne plany i poczynania próbował – często w dużym, wewnętrznym konflikcie, pogodzić z daleko idącym podporządkowaniem się matce. Jeśli jej się cymś sprzeciwił, to traktował wówczas jako sprzeniewierzenie się uniwersalnym zasadom etyczno-moralnym. Z drugiej strony matka była mocno związana z synem, sądziła, że kierowanie każdym jego krokiem przyniesie najlepsze skutki*<sup>8</sup>. Zimą, na przełomie lat 1956-1957, Wanda Kępińska zachorowała i niebawem zmarła.

Wydawca korespondencji Antoniego Kępińskiego, jego współpracownik, docent Zdzisław Ryn, tak podsumował wpływ rodziców na syna: *Antoni Kępiński wychował się w zwartej rodzinie i pozostawał pod silnym wpływem swoich rodziców. Ojciec człowiek spokojny, ustepliwy, dzięki swym walorom intelektualnym oraz wrodzonemu tak-towi i opanowaniu bardziej modulował warstwę intelektualno-moralną syna, matka natomiast wywierała znacznie większy wpływ na jego sferę uczuciowo-moralną oraz ogólną witalność*<sup>9</sup>.

Rodzice Kępińskiego dość jasno przewidywali, a przynajmniej przeczuwali rozwój i wzrastanie ich dziecka na jednostkę nieprzeciętną.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 33-34.

Kępiński wychowywał się w atmosferze wrażliwości moralnej i religijności. Sprzyjała ona integracji małżeństwa, które przetrwało przysłowiową dolę i niedolę przez 33 lata, dostosowało się do niełatwych warunków w wielu miejscach kraju i przeżyło dwie wojny światowe. *W silnym wpływie rodziców na Antoniego Kępińskiego bez wątpienia najmocniej wyraził się nacisk wychowania moralno-etycznego. Pod tym względem postawa profesora była ugruntowana, aż do śmierci*<sup>10</sup>.

Zamiłowanie do lektury, kształcenia się, zwłaszcza dzięki zachęcaniu do przyjaźnienia się z rodzicami i dziećmi ubogimi – to drugi zakres poważnego wpływu domu rodzinnego. Może tylko jednego nie przejął Kępiński: *zaradności matki i jej umiejętności w wyprowadzaniu rodziny z trudnych sytuacji materialnych*<sup>11</sup>.

Po ukończeniu gimnazjum Kępiński złożył dokumenty na Wydział Lekarski Uniwersytetu Jagiellońskiego. Interesowały go głównie zagadnienia dotyczące człowieka, jego psychologii i biologii. Wcześniej myślał o wybraniu kierunku teologicznego, jednak ostatecznie zdecydował się na medycynę. Dziedzina ta pokrywała się z jego zainteresowaniami, bezpośrednio zajmowała się człowiekiem zarówno od strony psychicznej, jak i fizycznej. Poza tym zawód lekarza cieszył się dużym prestiżem i autorytetem. Dzięki studiom medycznym Kępiński w przyszłości mógł obrać specjalizację psychiatryczną. Profesor uważał, że *psychiatria, jako mieszanina sztuki i nauki jest bardzo trudna do uczenia, opiera się głównie o doświadczenie życiowe, a nie wiedzę książkową, oraz ze względu na swój przedmiot, którym jest człowiek – możliwe jest w niej jedynie osiągnięcie przybliżenia do jakichś zdecydowanych sądów*<sup>12</sup>. Nauka na wydziale lekarskim wymagała większego zdyscyplinowania, pochłaniała znacznie więcej czasu i więcej samodzielności w przyswajaniu materiału. Dwa pierwsze lata studiów były bardzo ciężkie. Jednak pomimo dużych wymogów, jakie stawiała uczelnia, Kępiński zdołał zaliczyć drugi rok z całkiem dobrymi wynikami.

Kontynuację nauki przerwała, na trzecim roku studiów, II wojna światowa. Patriotyczna młodzież garnęła się ochotniczo do szeregów wojska. Wśród ochotników był również Kępiński ze swym przyjacielem, również studentem medycyny – Stanisławem Kłodzińskim. W dniu 1-go września zgłosili się do Rejonowej Komendy uzupełnień (RKU), jednak nie zostali przyjęci. W czasie pierwszych dni wojny Kępiński wraz z kolegami pomagał rannym. *Z chwilą wybuchu wojny – pisał w jednym ze swych listów do rodziców – wstąpiłem ochotniczo do Obrony Narodowej, gdzie przyjmowano*

<sup>10</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 79-80.

*młodzież z Przysposobienia Obronnego*<sup>13</sup>. Następnie, 4 września, Kępiński wyruszył wraz z oddziałem ochotników. Przedostał się na wschód wraz z taborem szpitalnym. Bezpośrednio w działaniach frontowych nie uczestniczył. Za Tarnowem odłączył się od taborów i, jak sam pisał, szedł dalej *per pedes apostolorum*. Od Sambora szedł z oddziałem w Karpaty. Znajdował się na terenie operacyjnym Armii *Karpaty*, której zadaniem było osłonić granicę państwową ze Słowacją i Węgrami. Była to bardzo słaba armia, z góry skazana na niepowodzenie. Wkrótce Armia *Karpaty* musiała ustąpić w bojach obronnych przed napierającym 22 Niemieckim Korpusem Pancernym. Kępiński znalazł się w marszach odwrotowych, wynosząc obraz poniesionej porażki całego narodu.

Wrześniowa peregrynacja Kępińskiego trwała trzy tygodnie. W zyciorysie z 1950 roku Kępiński krótko napisał: *21 września 1939 roku przekroczyłem granicę węgierską w oddziale wojskowym*<sup>14</sup>. Oddalał się coraz bardziej od rodziny i kraju odczuwając boleśnie rozłąkę. W liście do matki pisał: *Jeszcze żyję i jak dotąd można wytrzymać. Od dwóch dni jestem z Wojskiem Polskim na Węgrzech. Tu nas rozbili, co z nami zrobią – nie wiem. Może wezmą nas do jakiegoś obozu*<sup>15</sup>. Obozem tym okazały się koszary w miejscowości o nazwie Lewa.

Na kartce wysłanej do matki napisał tak: *W obozie prowadzenie tej korespondencji pozwala mi na utrzymanie namiastki obcowania z rodzicami, krzepi psychicznie, jest też swoistą szkołą pisania i wymaga dużych wyrzeczeń*. Był to czas oczekiwania na odmianę. Chciał dostać się do pracy w szpitalu. Składał kolejne podania o odroczenie służby wojskowej i przeniesienie go do obozu cywilnego do Budapesztu. W końcu doczekał się zgody o przeniesienie go do Bekecs, a później do Garany.

6 kwietnia uciekł z obozu w Garanie i przedostał się do Budapesztu. Niebawem znalazł się w węgierskiej miejscowości Bekecs położonej nad rzeką Drawą, oddzielającą Węgry od Jugosławii. Tamteży wydostał się z Węgier i przez Jugosławię i Włochy dotarł do Francji do Wojska Polskiego. We Francji służył w 3 Pułku Artylerii Ciężkiej w stopniu kanoniera. Klęska Francji była również osobistą klęską Kępińskiego, ponieważ odcięła go na dobre od kraju i pozbawiła możliwości kontynuowania studiów.

Chcąc uciec spod panowania reżimu Vichy, Kępiński zaczął szukać odpowiednich kontaktów, aby dostać się do Wielkiej Brytanii. Znajdując się w nieokupowanej części Francji, mógł wybrać drogę tylko przez Pireneje. Władze francuskie były nieprzychyl-

<sup>13</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>15</sup> Ibidem.

nie ustosunkowane do Polaków: uciekinierów przechwytywano i wtrącano do więzień. Mimo to Kępińskiemu udało się dotrzeć do Madrytu. Aresztowany został dopiero w trakcie podróży do Portugalii. Wtrącono go do madryckiego więzienia politycznego, a następnie do obozu koncentracyjnego w Mirandzie, w którym przebywał dwa i pół roku.

Warunki obozowe w Hiszpanii były nieporównywalnie cięższe niż w obozie na Węgrzech. Więźniowie byli poddani ostremu reżimowi, represjom, szykanom i ciągłemu poniżaniu. Obóz w Mirandzie przypominał hitlerowskie obozy zagłady. Kępiński ocalał pomimo psychicznej i fizycznej udręki.

Głód, choroby, tragiczne warunki sanitarne i bardzo złe traktowanie więźniów doprowadziło do nasilenia oburzenia i protestu, aż w końcu do strajku głodowego zainicjowanego przez Polaków. Protestowano przeciwko nieludzkim warunkom, przetrzymywaniu więźniów bez wyroków przez państwo neutralne i utrudnianie wyjazdu z Hiszpanii. Wiadomość o protestach szybko się rozeszła po świecie i przyniosła w końcu rezultat. Hiszpanie zwolnili jeńców, Kępiński opuścił obóz w jednej z ostatnich grup Polaków.

Kępiński osobiście zatem doświadczył niemożności zaspokojenia podstawowych potrzeb fizycznych i psychicznych. *Bezpośrednio poznał patologię faszyzmu w jego skoncentrowanej, klinicznej postaci, aczkolwiek w falangistowskim, zasadniczo nieeksterminacyjnym wydaniu. Poznał, jak trudno (choć to przecież okazało się możliwe) zachować człowieczeństwo w najgorszych warunkach terroru i bezsilności, pod ciśnieniem bezwzględnej przemocy, pod władzą rozpasanych, sadystycznych prominentów. A przy tym, wbrew wszystkiemu, rozwijał się moralnie i intelektualnie*<sup>16</sup>.

Pobyt w obozie był zatem w biografii Kępińskiego niezwykle istotnym doświadczeniem, był bezpośrednim zetknięciem z patologią faszyzmu w całej jego postaci. Obóz dał mu zarazem okazję do obserwowania zarówno siebie samego, jak i współwięźniów. To wówczas odkrył, że wielu więźniów przetrwało obóz dzięki temu, że zdołali oni wypracować formy samoobrony psychicznej i zachować namiastki życia kulturalnego. Kępiński utrwalił w sobie umiejętność współżycia z innymi, troskę o nich w szczególnie trudnych warunkach, które sprzyjały konfliktom i agresywności. *Mimo terroru, ciasnoty, niepewności jutra, osiągnął sztukę panowania nad sobą, okazywania spokoju*

---

<sup>16</sup> Ibidem. 74-75.

*i pozornej rezerwy wobec ciągłych absurdów i niepewności w obozie, przy jednoczesnym przeciwdziałaniu ich naporowi w miarę sił, a nawet ponad siły*<sup>17</sup>.

Obozy koncentracyjne to obozy zagłady. Często podeptanie godności człowieka, utrata poczucia bezpieczeństwa i brak wsparcia moralnego były gorsze od cierpień fizycznych. Makabryczna sceneria obozowa, poniżenie godności ludzkiej, tortury, ból i lęk przed śmiercią to sytuacja, wobec której człowiek staje się bezsilny, dopóki nie wytworzy w sobie pewnego dystansu, rezerwy, oderwania się od rzeczywistości.

Rzeczą niezbędną dla przeżycia w obozie okazywała się być zdolność wewnętrznego przeciwstawienia się temu, co się wokół dzieje, stworzenia na własny, wewnętrzny użytek innego świata w marzeniach czy wspomnieniach. Kępiński nigdy nie zgodził się z opinią, że więzień obozu koncentracyjnego przestawał być człowiekiem, uważał bowiem, że człowieka nie można zniewolić nawet wtedy, kiedy postawi się go w sytuacji ekstremalnej. W krańcowo trudnych warunkach człowiek może wciąż mieć bogate życie wewnętrzne i zachować predyspozycje do dalszego rozwoju. *Warunkiem przeżycia obozu – pisał kilka lat po wojnie Kępiński – było wyrwanie się, przynajmniej częściowe, z jego koszmaru, przeciwstawienie się jego czterem zasadniczym cechom: niesamowitości, bezsilności, biologicznemu zagrożeniu i automatyzmowi. Dwa mechanizmy odgrywały tu zasadniczą rolę: stopienia uczuciowego i znalezienia choćby nikłych elementów dawnej struktury życia*<sup>18</sup>.

Po uwolnieniu z obozu Kępiński przedostał się do brytyjskiej bazy morskiej w Gibraltarze. Następnie udał się do polskiego ośrodka werbunkowego w Szkocji, tam został wcielony do RAF-u (*Royal Air Force*) i skierowany na szkolenia lotnicze. Miał wówczas nadzieję, że spełnią się jego marzenia z dzieciństwa. Został uczniem – pilotem Polskich Sił Powietrznych. Szkolenie stawiało przed ochotnikami wysokie wymagania. Dbano o dokładne i ściśle przechodzenie wszystkich ćwiczeń objętych programem. Trzeba było zapoznać się nowoczesnym skomplikowanym sprzętem lotniczym, trudnym do opanowania. Z teorią Kępiński kłopotów nie miał. Jak dowiadujemy się z korespondencji do matki, „Antoni robił szybkie postępy w opanowaniu kunsztu lotniczego, ale jednej rzeczy nie mógł opanować, a mianowicie nie miał daru orientacji w terenie i miał trudności w trafieniu z powrotem na własne lotnisko”<sup>19</sup>. Problemy z lądowaniem zdyskwalifikowały początkującego pilota. 29 października 1944 roku Kępiński złożył podanie o odkomenderowanie go na studia lekarskie do Edynburga.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków-Wrocław 1983, s. 18.

<sup>19</sup> A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kępiński*, op. cit., s. 77.



W listopadzie 1946 roku Kępiński złożył przysięgę lekarską i otrzymał dyplom Polskiego Wydziału Lekarskiego. Przez rok pracował w różnych szpitalach angielskich, odbywał praktykę i zarabiał na skromne utrzymanie. Co pewien czas zmieniał pracę, szukając lepszych warunków mieszkalnych, a przede wszystkim szukał możliwości zapoznania się z różnymi specjalizacjami. Unikał tych, które najmniej mu odpowiadały, jak ginekologia czy chirurgia.

Przebywając na obczyźnie coraz bardziej tęsknił za Polską. Przeżywał dylemat: pozostać w Wielkiej Brytanii i jako cudzoziemiec być traktowanym jak człowiek niższej kategorii, czy wracać do kraju, przed czym go przestrzegano. W końcu podjął nieodwracalną decyzję o powrocie do Polski. W jednym z listów do matki z 18 lutego 1947 roku przyznał otwarcie: *Zaczyna mnie chwytać nostalgia, ciekawym, jak jest w Polsce. Niektórzy mówią, że cudownie, inni, że okropnie*<sup>20</sup>.

Powrócił z bogatym doświadczeniem i gruntowną wiedzą. Rozpoczął pracę w Klinice Neurologiczno-Psychiatrycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Tam rozwinął swoją działalność naukową, dydaktyczną i społeczną. Osiągał coraz wyższe szczeble w hierarchii zawodowej, otrzymał tytuł profesora nauk. Praca była dla niego ogromnym obciążeniem, trwała do późnych godzin i przynosiła marne dochody. Czerpał satysfakcję z własnej ciężkiej, ustawicznej pracy, cieszyła go każda pomoc, jakiej był w stanie udzielić pacjentom. Wyrzekał się (...) *łatwej kariery, pogoni za pieniędzmi, wygodnictwa i wegetacji ludzi zaleźnionych, skazujących się na wewnętrzną niewolę*<sup>21</sup>.

Po powrocie w rodzinne strony Kępiński odnowił kontakty towarzyskie z dawnymi znajomymi, między innymi z Jadwigą Kłodzińską, która wkrótce została jego żoną. Profesor miał ogromne grono przyjaciół. Organizował częste spotkania ze znajomymi, utrzymywał kontakty korespondencyjne i telefoniczne.

Dom rodzinny opuszczał bardzo niechętnie, prawie wyłącznie w celach służbowych. W okresie powojennym taka możliwość zdarzyła się trzy razy. Dwa razy Kępiński wyjechał w charakterze lekarza na ćwiczenia wojskowe, natomiast trzeci wyjazd był zgodny z zainteresowaniami uczonego – dotyczył stypendium naukowego w Szwecji.

W roku 1949 Kępiński ukończył rozprawę doktorską pt.: *Okres zamęcenia po wstrząsie elektrycznym, czas jego trwania a typ konstrukcyjny i rasowy*. Rozprawa ta nigdy nie została opublikowana, gdyż sam autor nie ocenił jej wystarczająco wysoko.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 87.

Pod koniec 1952 r. Kępiński został uznany za specjalistę drugiego stopnia w zakresie psychiatrii.

Obok utrwalonych zasad moralnych i wzbogaconego wciąż doświadczenia, dzięki obcowaniu z pacjentami, o umysłowości profesora decydowało wszechstronne czytanie. Myśląc o habilitacji, Kępiński studiował ogromne piśmiennictwo, zwłaszcza angielskie. Literatura zajmowała bardzo ważne miejsce w jego życiu. Chętnie czytał literaturę filozoficzną, między innymi takie pozycje jak: *Wyznania* św. Augustyna, dzieła Locke'a, Leibniza, Bacona i innych. „Kiedy oglądamy namiętności lub wrażenie odmalowane w naturalnych słowach, znajdujemy w sobie samych prawdę, o której istnieniu nie wiedzieliśmy wprzódy. Stąd czujemy sympatię dla tego, który dał nam to uczucie; ukazał nam bowiem nie swoje dobro, ale nasze”<sup>22</sup>. W wolnych chwilach często wracał do *Wyboru pism* Teilharda de Chardin, wychwytyjąc spostrzeżenia o zadaniu nauki, o hierarchii przeżyć psychicznych i związkach między nimi. Wnikliwie studiował pisma Warnera Heisenberga, zapoznał się także z teorią względności Alberta Einsteina. Lubił czytać utwory o życiu zwierząt, a nawet utwory fantastyczne. W dziełach Szekspira widział znakomite, intuicyjne spostrzeżenia na temat dewiacji ludzkiej psychiki.

W tej różnorodnej literaturze Kępiński poszukiwał inspiracji do własnych dociekań. Nie ulega wątpliwości, iż zakres oraz różnorodność lektur, które w wpłynęły na jego sposób widzenia świata oraz na jego i na sposób, w jaki o tym świecie myślał. Wydaje się, że właśnie niezwykle rozległa wiedza humanistyczna okazała się szczególnie nieoceniona zarówno dla Kępińskiego jako psychiatry, jak i dla Kępińskiego jako humanisty. Dzięki tej wiedzy Kępiński był w stanie dostrzec subtelne związki pomiędzy największymi dziełami literatury czy sztuką a duchowością ludzi żyjących w określonej epoce historycznej w określonym miejscu. Niewielu ludzi naszej epoki było w równym stopniu co Kępiński świadomych, do jakich zbrodni i do jakich zniszczeń z jednej strony i do jakich poświęceń i jakiego heroizmu z drugiej zdolny jest człowiek. Świadomość ta kazała mu przez całe życie zwalczać pogląd, że człowiek jest automatem sterowanym przez drzemające w nim popędy, nad którymi nie jest w stanie zapanować. Wysiłek Kępińskiego nie zmierzał już, jak u twórców wielkich dwudziestowiecznych systemów psychologicznych, do krycia i opisanego rządzących człowiekiem popędów, lecz do znalezienia granicy, poza którą owe popędy przestają działać oraz do odkrycia mechanizmów, dzięki którym człowiek jest w stanie sprawować nad nimi kontrolę. Uważał, że

---

<sup>22</sup> Ibidem, s. 133.

metoda nauk przyrodniczych jest w badaniu człowieka niewystarczająca i zawsze prowadzi do rozpoznania w człowieku jakiejś istotnej części jego człowieczeństwa.

Owoce jego rozległych zainteresowań, ciężkiej pracy i wieloletniej praktyki zawodowej była doskonała rozprawa habilitacyjna zatytułowana *Odruch orientacyjny w otepieniu organicznym*. Przyniosła ona Kępińskiemu stopień docenta nadany 13 maja 1960 roku. Z dniem 1 kwietnia 1972 roku powołano go na stanowisko profesora w Krakowskiej Akademii Medycznej. Akty nominacyjne wręczono w Belwederze, jednak Kępiński nie mógł odebrać ich osobiście ze względu na zły stan zdrowia.

W tym samym roku stan zdrowia Kępińskiego zaczął niepokojąco się pogarszać. Lekarze walczyli o życie chorego, starano się utrzymać pogodny nastrój pomimo tego, że aktywność życiowa Kępińskiego słabła. Mimo stałej, troskliwej opieki medycznej choroba postępowała coraz bardziej. Kępiński, zdając sobie sprawę z nadchodzącego końca, postanowił sporządzić testament, w którym spadkobierczynią uczynił swoją żonę. Pożegnał wszystkich przyjaciół, znajomych, kolegów, pracowników kliniki i pacjentów. Życzeniem jego było, aby: (...) *pogrzeb odbył się bez wieńców, kwiatów i przemówień, a sam pragnie być pochowany w zwykłej, zimnej mogile*<sup>23</sup>.

Zmarł 8 czerwca 1972 r. Po jego śmierci ukazało się mnóstwo nekrologów w dziennikach i tygodnikach, w których wyrażano podziw dla jego zaangażowania, serdeczności i bezinteresowności. Mówiono o nim że: *odszedł z tego świata przygotowany i nie zaskoczony*<sup>24</sup>.

Godne podziwu było to, iż mimo krytycznego stanu zdrowia, Kępiński zdołał wykonać gigantyczną pracę pisarską, nie dysponując właściwie należytych przygotowaniem warsztatowym do pracy literackiej. Dlatego też czytając książki Kępińskiego odnosi się wrażenie, że zaliczał się on do grona uczonych, których dzieła są odbiciem tego, co ich najbardziej nurtowało, rodzących się z wewnętrznej potrzeby i osobistego niepokoju. Twórczość, również swoją własną, traktował jako sposób samorealizacji człowieka. Był cichym, spokojnym, skromnym człowiekiem, dążył do doskonałości i określonego ideału. *Unikał sławy, reklamy i rozgłosu. Wykazywał życzliwość i wyrozumiałość wobec drugiego człowieka. Brzydził się kłamstwem, zachowaniem pozorów, konformizmem, zawiścią i rywalizacją. Charakteryzowała go postawa otwarta, połączona z dużą tolerancją, zrozumieniem ludzkich błędów, słabości i poszukiwań*<sup>25</sup>. Podziwiano go za szacunek, pracowitość, obowiązkowość, erudycję i niezależność myśli. Przyciągał do sie-

<sup>23</sup> Ibidem, s. 190.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 184.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 216.

bie ludzi swą pogodą ducha, optymizmem, opanowaniem i odpowiedzialnością za każdego człowieka.

Dzieła Kępińskiego są wiernym odbiciem tego, co go najbardziej nurtowało, a więc przede wszystkim wewnętrznej potrzeby zrozumienia chorego psychicznie i przybliżenia jego świata przeżyć ludziom zdrowym. O najtrudniejszych sprawach umiał pisać w sposób naturalny, bezpośredni i autentyczny. Profesor Józef Bogusz tak określił działalność literacką Antoniego Kępińskiego (...) *język tego uczonego – psychiatry, świeży i odkrywczy, przemówił do wszystkich ludzi, albowiem był to język wyjęty z ich wnętrza (...). Cała działalność i twórczość Kępińskiego była na wskroś realistyczna, miała bowiem swe źródło w nieustannym stałym kontakcie (...) z człowiekiem*<sup>26</sup>.

O książkach profesora możemy powiedzieć, że są dziełem dotyczącym spraw ludzkich, tu i teraz. Opowiadają o ludzkim lęku, smutku, ale i o radości i odwadze. Nie są to tylko opowieści o ludziach chorych psychicznie, o ich stanach patologicznych. Kępiński próbuje doszukać się zdrowia w chorobie. Motto znajdujące się w jednej z jego książek zatytułowanych *Schizofrenia*, możemy odnieść do całej jego twórczości: *Tym, którzy więcej czują, inaczej rozumieją i dlatego bardziej cierpią...*<sup>27</sup>.

Kępiński należał do grona uczonych, których dzieła są wiernym odbiciem tego, co ich najbardziej nurtowało, rodzą się z wewnętrznej potrzeby i osobistego niepokoju. Cały dorobek literacki powstał na kanwie jego własnej teorii. Napisał monografię ludzkiej psychiki odkrywając jej nowe pokłady. Swą miłość do drugiego człowieka najpełniej i najgłębiej wyraził w codziennym stosunku do chorych psychicznie. Stawiał sobie ambitny cel poznania drugiego człowieka, wejście w świat jego przeżyć i zrozumienia, dlaczego świat ten w taki właśnie sposób się ukształtował.

Podobnie jak Pascal uważał, że *sama świadomość własnej wartości jest znakiem wielkości człowieka. Pragnął widzieć i dostrzegał w ludziach pozytywne przymioty, zawsze podkreślał pozytywne właściwości charakteru. Dlatego każdy czuł się przy nim akceptowany, doceniany i lepszy. Wzbogacał wszystkich, z którymi się zetknął i wszystko, czego się imał*<sup>28</sup>.

W środowisku lekarskim stworzył swoistą i niepowtarzalną atmosferę opartą na twardych zasadach wzajemnego zrozumienia, zniesienia hierarchii władzy, zmiany poglądów naukowych oraz poszanowania indywidualności innych. Szczerze cieszył się

<sup>26</sup> Ibidem, s. 202.

<sup>27</sup> Z. Trziszka, *Mój pisarz*, Warszawa 1979, s. 181.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 216-217.

osiągnięciami młodych lekarzy, z którymi prowadził wnikliwe dyskusje, delikatnie pobudzając ich ambicje zawodowe.

Dla współpracowników był niedoścignionym wzorcem zalet i cnót osobistych, ideałem osobowym i zawodowym, a także autorytetem moralnym. Cały swój charakter wyraził w obcowaniu ze swoimi pacjentami, którym poświęcił prawie cały swój czas. Swoją miłość do drugiego człowieka najpełniej i najgłębiej wyrażał w codziennym stosunku do chorych psychicznie. *Z nimi najlepiej się czuł, ich świat wewnętrzny go pasjonował, im poświęcał każdy dzień i wśród nich realizował model psychiatrii idealnego*<sup>29</sup>. Brzydził się jedynie kłamstwem, zachowaniem pozorów, zawiścią i rywalizacją między ludźmi. Był człowiekiem wyrozumiałym i serdecznym. W zasadzie nie tolerował tylko jednej rzeczy: *lekceważenia człowieka biednego i chorego, zwłaszcza chorego psychicznie*<sup>30</sup>. Był oburzony, kiedy studenci podczas wykładu byli znudzeni drobiazgową analizą chorego, który wydawał im się nazbyt zwyczajny, aby poświęcać mu tyle uwagi. Profesor zareagował ogromnym zdenerwowaniem i wykrztusił: *człowiek wam się znudził? człowiek!?* *Czy wy w ogóle wiecie, co to jest człowiek?*<sup>31</sup>.

W takich chwilach z dużym wysiłkiem powstrzymywał się od przyjmowania postawy oceniającej – którą u siebie stale zwalczał i potępiał – ale widząc, że dobro pacjenta jest w jakiś sposób zagrożone, ujawniał sporadycznie swoje wzburzenie. Później jednakże, dreńczony poczuciem winy, starał się swoje krytyczne wypowiedzi i reakcje zrekomensować tym, do których były skierowane. Wyrażał to w formie przeprosin, autoironii, zastrzeżeń co do własnych kompetencji lub pełnej afirmacji krytykowanej uprzednio osoby.

Był wyrazicielem postawy antyakademickiej i niekonwencjonalnego sposobu uprawiania nauki. *Nie lubił pozy, sztuczności, bofonady, celebracji, oficjalności, rutyny, zakrzepłych sądów, utartych pojęć, autotyratywnych opinii, zebrań, kongresów naukowych i rad wydziału. Nie przywiązywał wagi do tytułów, stopni naukowych, szczebli prestiżu*<sup>32</sup>. Nie przystawał do szablonu współczesnego lekarza – naukowca, ponieważ nie należał do wąskiego kręgu urzędników do spraw badań naukowych. Był lekarzem – humanistą, a nie jedynie specjalistą-psychiatrą.

Taki właśnie obraz profesora zachował się w pamięci wielu osób, które go znały i podziwiałały: *Był wśród nas człowiek niepospolity, dane nam było obcować z Nim,*

<sup>29</sup> Ibidem, s. 217.

<sup>30</sup> A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kepiński*, op. cit., s. 217.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 218.

*i uczyć się od Niego*<sup>33</sup>. *Nie jest stratą, że odszedł, ale zyskiem, że był z nami*<sup>34</sup> – brzmiały jednogłośnie powszechne opinie. Inni zaś mówili o nim: *Podobno ma zostać świętym pańskim. Tylko świętym pańskim? Toż to święty całej ludzkości*<sup>35</sup>.

Kępiński nie uważał się wprawdzie za filozofa, często podkreślał także różnicę pomiędzy poznaniem psychiatrycznym a poznaniem filozoficznym, wydaje się jednak, że mówiąc o filozofii miał on na myśli przede wszystkim filozofię akademicką, filozofię pojmowaną jako dążenie do tworzenia filozoficznych systemów, które uznaje się za zbiory prawd niepodważalnych. Dlatego też rozważania Kępińskiego o człowieku można za pewien rodzaj refleksji filozoficznej, nawet wbrew temu, co o własnych przemyśleniach sądził sam Kępiński (warto przypomnieć, iż Kępiński pisał przede wszystkim z myślą o psychiatrach, nie zaś o filozofach). W dodatku u podłoża tej refleksji znajdują się założenia metodologiczne tożsame z założeniami przyjmowanymi przez filozofów. Według Kępińskiego bowiem, wszelkie poznanie człowieka musi wychodzić od konkretności, od poznania pojedynczego człowieka takim, jaki jest on tu i teraz. Stanowisko takie charakterystyczne jest także dla egzystencjalizmu. Dla przykładu, o tym, iż filozofia człowieka powinna odwoływać się do konkretnych przeżyć, przekonany także był G. Marcel. Co więcej, myśliciel ten uważał, podobnie jak Kępiński, iż człowieka poznawać należy poprzez analizę sytuacji granicznych (Marcel zastanawiał się na przykład nad psychologicznymi przyczynami samobójstw<sup>36</sup>).

Kępiński nie starał się znaleźć odpowiedzi na żadne z tradycyjnych pytań filozoficznych dotyczących człowieka, a jego rozważania służyć mają przede wszystkim celom praktycznym, skutecznemu pomaganiu ludziom, którzy pomocy potrzebują. Refleksja o człowieku stanowi dla Kępińskiego niezbędny element psychiatrii, chcąc bowiem skutecznie leczyć ludzi chorych psychicznie, należy poznać i zrozumieć mechanizmy rządzące ludzką psychiką. Jak zauważa sam uczony, psychiatria stara się ujawniać najważniejsze cechy ludzkiej natury po to, by skutecznie leczyć<sup>37</sup>.

Jak wspominałem, Kępiński nie uważał się za filozofa, jednak sposób uprawiania przez niego psychiatrii nie jest wolny od pewnych założeń filozoficznych. Uznając człowieka za istotę złożoną z wielu wymiarów i płaszczyzn, z których żadna nie podda-

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1998 s. 207. Podobnie jak Kępiński, Marcel często zastanawiał się nad konkretnymi przypadkami, by na ich podstawie formułować uogólniające hipotezy. Tak było też w tym wypadku.

<sup>37</sup> Por. A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1996, s. 87

je się wyczerpującej charakterystyce, Kępiński przyjął tym samym pewną *technikę* postępowania z pacjentem, pewną ogólną metodę terapii, pod wieloma względami różną od stosowanej przez innych psychiatrów. A. Kokoszka jest zdania, iż *filozoficzne założenia uprawianej w określony sposób psychiatrii można określić mianem pluralistycznego humanizmu, uznającego człowieka za wartość najwyższą oraz fakt istnienia mnogości interpretacji bytu ludzkiego*<sup>38</sup>.

Jeszcze jednym ważnym założeniem filozoficznym jest teza o jedności psychofizycznej człowieka. Jak wskazuje K. Murawski, *Kępiński przyjmuje, że jako żywy organizm człowiek stanowi niepodzielną jedność – osobę*<sup>39</sup>. Założenie to pełni w poglądach Kępińskiego ważną funkcję, stanowi bowiem podstawę koncepcji dwóch praw biologicznych, z której z kolei Kępiński wywodzi swoiste uzasadnienie altruizmu i egoizmu.

Z pozoru wydaje się, iż w samym *humanistycznym* pojmowaniu zawodu psychiatry nie ma niczego odkrywczego, a postulat podmiotowego traktowania każdego pacjenta uznać można za oczywisty. Mimo to wypada zauważyć, iż zarówno niektóre teorie psychiatryczne, na czele z najbardziej znanymi w rodzaju psychoanalizy Freuda<sup>40</sup>, jak i praktyka psychiatryczna wskazują, iż zdolność dostrzegania w chorym drugiego człowieka niezależnie od stanu, w jakim ów chory się znajduje, nie jest rzeczą oczywistą. Kępiński wielokrotnie zwracał uwagę, iż psychiatra z samej natury swego zawodu podlega stałej pokusie *uprzedmiotowienia* pacjenta, dostrzegania w nim jedynie jego choroby, którą należy zwalczać i zapominania o człowieku podlegającym chorobie. Symptomatyczna jest tu opowieść Kępińskiego o jednym z bardzo doświadczonych psychiatrów, profesorze Minkowskim, którego przyjaciel zachorował na schizofrenię i *zaczął wypowiadać urojenia prześladowcze*. Profesor ów poczuł, iż pomiędzy nim a jego przyjacielem pojawiła się nagle przepaść i nie był już w stanie spoglądać na przyjaciela tak jak dawniej – stał się on dla niego innym człowiekiem. *Trudno byłoby profesorowi Minkowskiemu zarzucić – pisze Kępiński – niehumanitarny stosunek do chorych psychicznie, wszystkie jego prace przepojone są głębokim humanizmem, ale nawet tej miary psychiatra nie potrafił się uwolnić od automatycznego wykluczenia człowieka, które-*

<sup>38</sup> A. Kokoszka, *Rozumieć, aby leczyć*, op. cit., s. 27.

<sup>39</sup> K. Murawski, *Jaźń i sumienie*, op. cit., s. 40.

<sup>40</sup> Jak wiadomo, psychoanaliza Freuda była początkowo jedynie metodą leczenia niektórych zaburzeń psychicznych, zwłaszcza neuroz. Freud miał nawet nadzieję, iż może ona stać się metodą uniwersalną, tzn. przydatną w leczeniu wszelkich chorób psychicznych. Potem jednak doszedł do wniosku, iż pewne choroby, na przykład schizofrenia, w których nawiązanie kontaktu werbalnego z chorym jest niemożliwe, nie mogą być skutecznie leczone przy pomocy psychoanalizy. Por. S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 1995, s. 234 nn.

go zachowanie nie mieściło się w rachunku prawdopodobieństwa<sup>41</sup>. Dlatego też postulat podmiotowego traktowania pacjentów uznać należy przede wszystkim za postulat praktyczny, wypowiediany przez Kępińskiego w celu przypomnienia lekarzom, iż zasada *humanistycznego* stosunku do drugiego człowieka nie może pozostać jedynie czczym frazesem.

Kępiński traktuje psychiatrię jako pewien sposób poznawania drugiego człowieka, odmienny pod względem stosowanych metod od poznania filozoficznego, jednak zbieżny z nim pod względem celów. Psychiatria okazuje się być jedną z dróg umożliwiających dotarcie do prawdy o człowieku – nie jest wprawdzie drogą jedyną, jednak żadna inna dziedzina wiedzy nie jest w stanie dotrzeć do tych samych, co ona rezultatów. Używając obrazowej metafory powiedzieć można, że prawda o człowieku stanowi pewien punkt w przestrzeni, do którego psychiatra i filozof zmierzają różnymi drogami i z odmiennych kierunków. Podobnego zdanie jest Józef Tischner, który uważa, że psychiatria oraz etyka są w posiadaniu pewnych cząstkowych prawd o człowieku, brakuje natomiast ogólnej syntezy wyników tych dwóch dyscyplin. Zdaniem Tischnera, *psychoterapia wie więcej o strukturze patologii niż o procesie uzdrawiania, a z kolei etyka – więcej o strukturze winy niż o procesie nawrócenia*. Lukę pomiędzy tymi dwiema dziedzinami należy uzupełnić, zaś wysiłek, jaki podjął Kępiński, potraktować można jako pierwszy krok w kierunku takiej właśnie, zakrojonej na szeroką skalę, syntezy<sup>42</sup>. Mimo więc, iż – jak zauważa Kokoszka – *Kępiński nie zamierzał zaprezentować w swoich książkach ani ogólnej teorii zaburzeń psychicznych, ani teoretycznych podstaw nowej metody psychoterapii, ani tym bardziej ogólnej koncepcji człowieka*<sup>43</sup>, to jednak jego poglądy służyć mogą właśnie jako przykład próby syntezy różnych dróg dochodzenia do zrozumienia fenomenu człowieka.

Kępiński usiłował dokonać w swych dziełach syntezy wiedzy o współczesnym człowieku. Za cel obserwacji uznał jednostkę ludzką i otaczającą ją rzeczywistość. Człowiek w dziełach Kępińskiego stanowi całość w całości, jest zarazem jednostką ludzką i organizmem biologicznym, człowiekiem zamkniętym w sobie i otwartym na świat, a także ważnym filarem w przyrodzie i społeczeństwie. Profesor uznał, że *człowiek jest tak bardzo istotą społeczną, że nigdy nie może być samotny*<sup>44</sup>. Samotność oznacza dla

<sup>41</sup> Por. A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1987, s. 170

<sup>42</sup> Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, in: *Znak* 1/283/1978, s. 57-72.

<sup>43</sup> A. Kokoszka, *Rozumieć, aby leczyć*, op. cit., s. 26.

<sup>44</sup> A. Kępiński, *Schizofrenia*, Warszawa 1974, s. 154.



człowieka, zdaniem Kępińskiego, kres człowieczeństwa i stopniową destrukcję ustroju psychicznego.

Jak wspominałem, Kępiński nie uprawiał antropologii filozoficznej w sensie oddzielnej dyscypliny. Jego filozoficzne zainteresowanie człowiekiem wynikało z racji jego zawodu. Uważał, że zadaniem lekarza - psychiatry jest całkowite poznanie człowieka, zarówno od strony psychicznej, jak i fizycznej. Aby poznać pacjenta i skutecznie go leczyć, lekarz musi dostrzegać w nim człowieka, musi traktować go w sposób podmiotowy, aby zaś tego dokonać, musi wykroczyć poza wąskie granice swej specjalistycznej wiedzy medycznej. Innymi słowy, lekarz musi spróbować zobaczyć w człowieku nie tylko pacjenta z daną jednostką chorobową, którą można zwalczyć przy pomocy określonych metod terapeutycznych, lecz powinien dostrzec w nim przede wszystkim człowieka jako jednostkę społeczną, którą należy zrozumieć i której trzeba pomóc.

Jako lekarz – psychiatra Kępiński analizował osobowość ludzką na wszystkich płaszczyznach istnienia, a zatem nie tylko jako specjalista w dziedzinie psychiatrii, lecz także jako humanista, myśliciel i moralista. Próbował zsyntezować wiedzę o człowieku na trzech płaszczyznach: biologicznej, filozoficznej i społecznej. Uważał, że zasadniczym problemem, z którym w swej pracy zawodowej usiłuje się uporać każdy psychiatra, jest znalezienie ostatecznej odpowiedzi na pytanie, które z medycyną w ścisłym tego słowa znaczeniu nie ma właściwie nic wspólnego – na pytanie, kim jest człowiek<sup>45</sup>.

Kępiński starał się odróżniać refleksję filozoficzną od ustaleń, które mógł poprzeć obserwacjami poczynionymi w trakcie leczenia pacjentów. Dla przykładu, rozważając wpływ lęku przez śmiercią na jakość ludzkiego życia pisał: *Zagadnienie stosunku do śmierci jest problemem filozoficznym lub religijnym i nie czuje się powołany nawet marginesowo się nim zajmować*<sup>46</sup>. Jeżeli zatem rozważania Kępińskiego mają wartość dla filozofa, to nie dlatego, że Kępiński wypowiada oryginalne poglądy filozoficzne, lecz – paradoksalnie – właśnie dlatego, że poglądów takich nie wypowiada, a swoje wypowiedzi traktuje nie jak prawdy o człowieku, lecz raczej jako rodzaj sprawozdania z wysiłku, którego ostatecznym celem jest pomóc drugiemu człowiekowi. Refleksja Kępińskiego o człowieku stanowić może wprawdzie punkt wyjścia dla rozważań filozoficznych, a sądząc po wzrastającej liczbie publikacji poświęconych uczoneму opracowywanych właśnie przez filozofów, rzeczywiście inspirację dla filozoficznych dociekań

<sup>45</sup> A. Kępiński, *Rytm Życia*, Kraków - Wrocław 1983, s. 128.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 223.

stanowi, niemniej jednak trudno byłoby traktować jego poglądy jako filozofię w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wydaje się, że również sam Kępiński nie zgodziłby się z tezą, że jego książki są pracami filozoficznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu – jak wiadomo, uczony przygotowywał je z myślą o tym, że służyć one będą przede wszystkim psychiatrom, nie zaś filozofom. Brakuje w książkach Kępińskiego zwłaszcza jednoznacznych deklaracji i rozstrzygnięć, a większość poglądów, które Kępiński wydaje się akceptować, określa on jako prawdopodobne, nie uznając ich za ostateczne prawdy o człowieku.

Fakt, że Kępiński powstrzymuje się od wydawania kategorycznych sądów (co jest regułą wtedy, kiedy wypowiada poglądy ogólne, stanowiące jednakże obiekt zainteresowań filozofa) nie oznacza jednak, iż w jego publikacjach nie jest zawarty pewien oryginalny i odkrywczy obraz człowieka. Obraz ten zawiera wprawdzie wiele niedomówień i, jak często wyrażał się Kępiński, *białych plam*, ale mimo wszystko nie sposób mieć wątpliwości, iż obraz ten jest obrazem człowieka.

Profesor dostrzegał zatem potrzebę wypracowania ogólnofizycznego poglądu na człowieka i dlatego posługiwał się twierdzeniami filozoficzno-antropologicznymi we wszystkich swych dziełach. Z treści jego pism można wywnioskować, że wykazywał głębokie zainteresowanie człowiekiem jako osobą i traktował go jako wartość najwyższą. Uważał, że człowiek komunikuje się ze światem poprzez swoją biologię i poprzez swoje człowieczeństwo. Występują u niego dwa typy dziedziczenia: biologiczny i kulturalno-społeczny. Ten drugi typ dziedziczenia pozwala człowiekowi sięgnąć do przeszłości i wyjść w przyszłość, jak również pozwala mu wejść w posiadanie określonych wartości materialnych i duchowych<sup>47</sup>.

Psychiatra, według Kępińskiego, musi spełniać kilka podstawowych warunków, by mógł działać efektywnie. Powinien przede wszystkim być autentyczny, powinien także uznawać, że istnienie chorego jest wartością samą w sobie. Ponadto musi odrzucić postawę naukową oraz dążyć do dialogu z chorym, głównie w postaci komunikacji pozasłownej.

Od psychiatry Kępiński wymagał: *dużo wysiłku emocjonalnego i intelektualnego, pa-sji poznawczej, opanowania odruchowego, wzajemnych reakcji uczuciowych, dyscypli-ny wewnętrznej, zrozumienia, cierpliwości, tolerancji, szacunku i pokory wobec przeży-cia i cierpienia chorego, poczucia odpowiedzialności za losy chorego, umiejętności świadomo-*

---

<sup>47</sup> Ibidem, s. 28.

meo wyboru wartości, dojrzałości i wysokich walorów moralnych<sup>48</sup>. Nie tylko bowiem pacjent musi zgodzić się nawiązać szczególną więź z lekarzem – również lekarz musi być gotów do swoistego otworzenia się na pacjenta. Jak wskazuje J. Tischner, w autentycznym kontakcie między ludźmi otwarcie się na drugiego człowieka musi być dwustronne: *nie tylko drugi musi się otworzyć przede mną, lecz także ja muszę w jakimś sensie 'otworzyć się' dla drugiego*<sup>49</sup>. Kępiński doskonale rozumiał fenomen owego dwustronnego otwarcia się i dążył do urzeczywistnienia go w praktyce klinicznej.

Zdaniem Kępińskiego, psychiatria ma charakter integracyjny, gdyż dąży do coraz lepszego poznania człowieka jako całości, czyli we wszystkich aspektach jego życia, na płaszczyźnie biologicznej, psychologicznej, społeczno-kulturowej i moralnej. Ponadto w osiągnięciu ideału psychologicznej doskonałości wielką pomocą jest możliwość identyfikacji z kimś, kto stanowi wzorzec osobowy i autorytet moralny. Niewątpliwie takim wzorcem dla przyszłych lekarzy był właśnie profesor Kępiński. *Od zarania medycyny – podkreślał uczony – właściwego stosunku do chorego uczył się adept sztuki lekarskiej od swego mistrza, bezpośrednio przy łóżku chorego. Od wzoru nauczyciela, od cech osobowości i od postaw etycznych ucznia zależało, w jaki sposób ukształtowało się jego podejście do chorego*<sup>50</sup>.

Jako humanista Kępiński zdawał sobie sprawę z faktu, że szybki postęp nauk przyrodniczych i społecznych wymaga od psychiatry zarówno umiejętności swobodnego poruszania się na terenie licznych dyscyplin pozapsychiatrycznych, jak i znajomości wielu działów w obrębie samej psychiatrii. Na podstawie rozległej erudycji, wieloletniej praktyki klinicznej i osobistego doświadczenia Kępiński usiłował dokonać syntezy całościowej wiedzy o człowieku. Dzieła tematycznie związane z psychopatologią powstały pod koniec życia profesora, kiedy to choroba nie pozwoliła mu na kontakt z pacjentami. Kępiński nie zajmował się antropologią filozoficzną w sposób systematyczny i nie traktował swoich rozważań o człowieku jako prób zbudowania teorii filozoficznej. Jego filozoficzne zainteresowania wynikły z racji uprawianej przezeń profesji. Boguchwał Winid, jeden z najbliższych przyjaciół profesora powiedział: *Niesłuszne jest i przeciwne intencjom profesora traktowanie go jako filozofa. Profesor nigdy się za filozofa nie uważał. (...) Dążąc jednak do pogłębienia refleksji, interesował się filozofią*<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> A. Kępiński *Poznanie chorego*, op. cit., s. 22.

<sup>49</sup> J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, in: *Znak* 3/237/1974, s. 331-345.

<sup>50</sup> A. Jakubik, J. Masłowski, *Antoni Kępiński*, op. cit., s. 331.

<sup>51</sup> Ibidem.

Duże szczęście mieli ci, którzy osobiście zetknęli się z profesorem w czasie studiów, lub należeli do grona jego uczniów i współpracowników. Dla nich był zawsze niedoścignionym ideałem osobowym i zawodowym, wzorem cnót osobistych i moralnych. Był nieoceniony i niezapomniany. *Pokora tego pełnego wiedzy człowieka wobec wielkiego cierpienia ludzkiego, fascynacja wyraźna studentów medycyny i młodych lekarzy, upoważniająca do wniosku, że szkoła Kępińskiego wniesie, że już wnosi do naszej kultury wartości humanistyczne, tkwiące w stylu pracy lekarzy będących jego uczniami*<sup>52</sup>.

### Summary

The article is a study of a person – a life and views of prominent Polish humanist and psychiatrist Antoni Ignacy Tadeusz Kępiński.

This legendary Polish medicine doctor was born on November 16th, 1918 in the Eastern part (called Kresy) of the then Poland, in Stanisławów district (now: Ukrainian town of Ivano Frankovsk) in the town of Dolina, which was seated between Bieszczady Mountains and Gorgany in Beskidy Wschodnie Mtns. Together with his parents they were forced to abandon this place because of Ukrainian invasion, and Kępiński then started his school years in Nowy Sącz and continued them in Cracow. Years of education influenced the way of thinking and forming the view of the world of young, yet keen-witted, sensitive and very laborious Antoni. Also his family life, and the authority of his parents strongly influenced the shaping young personality. Further years of learning, premature death of his father, the outburst of World War II, the wartime turmoil, and especially the events and experiences of concentration camp, were another significant stages in his life. The time of imprisonment in the concentration camp was an important experience in Kępiński's biography – it was a direct contact with the pathology of Fascism in its whole likeness. The time spent in the camp also gave him a chance to observe himself, and to observe his prison-mates. It was then when he discovered that many of imprisoned people were able to survive the camp due to their ability to work out the forms of psychical self-defence and to preserve the substitutes of cultural life. Kępiński consolidated in himself the ability of living in companionship, and to take care of people in extremely hard conditions, which were favourable to conflicts and aggressiveness. This influenced his further education and work. Kępiński died after a long illness on June 8th, 1972, leaving an extraordinary rich scientific inheritance, many sincerely devoted students, and always grateful and loving patients.

---

<sup>52</sup> Ibidem.

In the centre of Antoni Kepiński's interests there had always been a man – in various aspects of their being. He saw the need of working out the general philosophical view of a man, and therefore he formulated the philosophically-anthropological statements in almost all his works. For Antoni Kepiński, the first and basic subject of his observations was the whole man and whole reality in which a man was living. For Kepiński, a man is an entirety in entirety, a human being, but, at the same time, a biological organism, a man in the nature and in the society, in the process of evolution, and in the process of history, a human being closed in themselves, and open to the world. Kepiński rejected purely mechanistic understanding of a man and the processes that take place inside a man. For this prominent intellectual, a man is a Being that is, but who also – on an Aristotelic-Thomistic mode – is in constant, incessant process of development and becoming; in a, sort of, constant move from potency to acting. In his writings Kepiński included a highly noteworthy and extremely interesting conception of man, which is not merely a novatory contribution to science and culture, but, above all, broadens the knowledge about ourselves and about each human being.

In the article, one focused on those events in Kepiński's life, which – in author's opinion – had the most important influence on his further way of life, and also on the formation of his views. Kepiński's most important publications were recognized and his most significant ideas were presented. In this part, I mostly based on the information mentioned in the work by A. Jakubik and J. Masłowski – Kepiński's close associates, who had the opportunity to gather the information about their professor's way of life and views at first hand. Although the article does not base on the view that the understanding of Kepiński's views and their origins is impossible without the knowledge of his biography, it was nevertheless underlined that this knowledge is an excellent help to ease the understanding of some of his scientific interests.



*Andrzej Ciążela*

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie

## **Jan Amos Komeński i Bogdan Suchodolski. Kontynuacja antyscholastycznej tradycji humanizmu**

**Jan Amos Komeński and Bogdan Suchodolski. The continuation of anti-scholastic tradition of humanism**

**Key words:** philosophy, national philosophy, Polish philosophy, philosophy of culture

Problem filozoficznych relacji między twórczością Jana Amosa Komenskigo i Bogdana Suchodolskiego niewątpliwie należy do ciekawych zagadnień historii współczesnej myśli filozoficznej obszaru słowiańszczyzny. Jednak, co należy zauważyć, również poza ów kontekst wyraźnie wykracza. Co więcej, przekracza on również poza obszar tego, co skłonni jesteśmy za filozofię w tradycyjnym sensie uważać.

Trzymając się utrwalonych przekonań można powiedzieć, że dotyczy on relacji między filozofią i pedagogiką, a więc zakresu filozofii praktycznej czy wręcz marginesu zainteresowań filozofii we właściwym sensie. Można jednak równie dobrze powiedzieć, że dotyczy on pewnego konkurencyjnego ujęcia filozofii wobec dominującego obecnie, w ramach którego problematyka wychowania i nauczania nie znajdowała się na marginesie zainteresowań, ale stanowiła punkt wyjścia dla konstytuowania refleksji filozoficznej, a więc – sięgającego korzeniami renesansowej rewolty antyscholastycznej - humanizmu. Humanizm, którego źródła tkwią w buncie przeciw scholastycznej filozofii nie tylko w wymiarze obrazu świata ale również w krytyce zakładanej przez nią metody jego budowania i sposobie przekazywania. Miejsce filozofii systematycznej nastawionej na obiektywne poznawanie świata zajmuje poszukiwanie życiowej mądrości.

Okresem świetności humanizmu były niewątpliwie stulecia XV i XVI. Jego kryzys rozpoczyna się razem z wywołaną przez reformację restytucją znaczenia teologii, wypracowaniem metody naukowej, oraz restytucją filozofii systematycznej przez Karte-

zjusza. Tradycja humanistyczna traci znaczenie dominującego nurtu myśli europejskiej. Bynajmniej jednak nie zanika, ustanawiając własną tradycję, która lekceważona i spychana na margines, bardzo często chroni się w obszarze wychowania, w którym się rozwinęła i który pozostaje jej najbliższy.

Podobnie jak filozofia systematyczna dominująca w nauczaniu akademickim humanizm posiada własną historię i logikę. Ponieważ jednak oba obszary eksplorują ten sam obszar, interpretacja ich dokonań okazuje się wysoce problematyczna. Poszczególne zjawiska zdają się, w zależności od punktu odniesienia, nabierać innych sensów i znaczeń.

Pytanie, na ile dialog w poprzek cezur teoretycznych i chronologicznych prowadzony przez dwu wielkich pedagogów stanowi komponent obrazu filozofii słowiańskiej, na ile element po za nią wykraczający, pozostaje kwestią otwartą. Niewątpliwie rzuca on jednak ciekawe światło na złożoność problematyki filozoficznej w kontekście relacji zarówno między etnicznością a uniwersalizmem w myśleniu filozoficznym, jak i zachodzących w nim relacji między tradycją a współczesnością.

Problemem, którym warto się zająć, jest obecność myśli Jana Amosa Komeńskiego w myśli Bogdana Suchodolskiego. Bogdan Suchodolski należy do myślicieli, w twórczości których wielką rolę odgrywa dialog zarówno z twórcami przeszłości, jak i autorami współczesnymi. Stąd w wielu jego pracach pojawiają się nawiązania tworzące galerię postaci w jego twórczości znaczących. Trzeba jednak zauważyć, że w jego twórczości Jan Amos Komeński należy do twórców przywoływanych najczęściej.

Od momentu opublikowania w 1935 roku pierwszej recenzji nowego przekładu *Wielkiej dydaktyki* Jana Amosa<sup>1</sup>, Bogdan Suchodolski należy do admiratorów i wybitnych popularyzatorów jego twórczości. W okresie powojennym nie tylko opatruje

---

<sup>1</sup> *Pedagogika, jak każda młoda nauka, chętnie szczydzi się postępem badań ostatnich dziesięcioleci, niż legitymuje dawną tradycję. Książka o wychowaniu i nauczaniu z przed trzystu lat uchodzi dziś zazwyczaj za przestarzałą. Nawet nazwisko Komeńskiego nie wzbudza nadziei, iż można będzie przeczytać całość z zainteresowaniem rzeczowym a nie tylko historycznym. A jednak! Lektura »Wielkiej dydaktyki« jest niemal pasjonująca. Zapewne w znacznej mierze interesuje nas odmienność tamtych ludzi, ich, tak różny od naszego sposób myślenia. Ale nie zawsze jest to odległość nieprzebyta.* B. Suchodolski, *Komeński Jan Amos Wielka dydaktyka. Warszawa 1935*, in: *Nowa Książka 9/1935*, s. 489-490 (*pisownia oryginału – A.C.*). Jak stwierdza dalej recenzent: *Interesuje nas też ogólnoludzki sens wychowania, według Komeńskiego. Każdy, kto się człowiekiem urodził, jeden ma tylko główny cel, aby być człowiekiem, to jest stworzeniem rozumnym, panem innych stworzeń i wiernym odbiciem swego Stwórcy.* Stąd wywód powszechności oświaty i – jakże współczesna – polemika z tymi, którzy pytają: *co z tego wyniknie, gdy robotnicy, wieśniacy, tragarze, ba, nawet i babcia będą uczonymi?* Ibidem. Warto zauważyć, iż *Wielka dydaktyka* będąca najpopularniejszym dziełem Komeńskiego sygnalizuje tylko idee, które z dzisiejszej perspektywy stanowią jądro jego pedagogiki.



wstępami i opracowuje wydania najważniejszych jego pism<sup>2</sup>, ale również inicjuje prace nad ich przekładami<sup>3</sup>. W 1979 roku Profesor Suchodolski wydaje również, poprzedzony obszernym wstępem, wybór tekstów Komeńskiego w zasłużonej dla polskiej kultury serii *Myśli i Ludzie*<sup>4</sup>.

Tym, co szczególnie interesujące z perspektywy historii filozofii, jest jednak nie tyle konsekwentna popularyzacja dzieła wielkiego czeskiego myśliciela, co sposób jego obecności w twórczości Bogdana Suchodolskiego. Jan Amos Komeński okazuje się tu nie tylko przedmiotem wnikliwych analiz, ale ważnym punktem odniesienia dla myślenia o kondycji człowieka i wychowaniu. Myśl Komeńskiego nie tylko wielokrotnie powraca w licznych nawiązaniach, ale zdaje zakorzeniać się w myśleniu polskiego pedagoga. Nawiązania te, dodajmy, okazują się na tyle znaczące, że jako trop teoretyczny pojawiają się również w krytyce poglądów Bogdana Suchodolskiego<sup>5</sup>.

Problem ten jest ciekawy z wielu względów. Trudno mówić w przypadku Bogdana Suchodolskiego o inspiracji myślą Komeńskiego. Do poglądów na węzłowe kwestie wychowania doszedł niewątpliwie niezależnie od czeskiego pedagoga. Ich zasadniczy trzon został wypracowany przez Bogdana Suchodolskiego w latach trzydziestych i czterdziestych. Wpływ Komeńskiego w tym momencie sprowadza się do jego miejsca niewątpliwego klasyka nauk pedagogicznych, który wywarł oczywisty wpływ na ich problematyzację i strukturalizację. Co najwyżej można zauważyć, że polski pedagog niewątpliwie należy do obozu realistów czy też materialistów wychowawczych, krytycznie nastawionych do wychowawczego formalizmu. U źródeł tego stanowiska leży jednak raczej *Nauka o rzeczach* Jana Władysława Dawida niż bezpośredni kontakt z dziełem Komeńskiego.

Tym co wiąże Suchodolskiego z Komeńskim jest nie inspiracja ale paralelizm poszukiwań. Łączy ich przekonanie o konieczności przezwyciężenia traktowania edukacji jako autonomicznego świata rządzącego się swoimi prawami oraz koncepcja związania

<sup>2</sup> J. A. Komeński, *Wielka dydaktyka*, Wstęp i opracowanie B. Suchodolski, Wrocław 1956; J. A. Komeński, *Pisma wybrane*, Wstęp, wybór i opracowanie B. Suchodolski, Wrocław – Warszawa 1964; J. A. Komeński, *Pampaedia*, Wstęp i opracowanie B. Suchodolski, Wrocław – Warszawa 1973.

<sup>3</sup> Taki charakter ma opracowanie *Pism wybranych*. Jak stwierdza L. Turowski: *Profesor przyczynił się przede wszystkim do przetłumaczenia „Pampaedii” z języka łacińskiego na polski przez znakomitą tłumaczkę Krystynę Remerową. Z jego inicjatywy nie tylko przetłumaczono to arcydzieło Komeńskiego, lecz i wydano w ramach Biblioteki Klasyków Pedagogiki*. L. Turowski, „Pampaedia” Jana Amosa Komeńskiego w interpretacji Profesora Bogdana Suchodolskiego, in: *Bogdan Suchodolski w stulecie urodzin – trwałość inspiracji*, Zbiór studiów pod redakcją Ireny Wojnar i Jerzego Kubina, Komitet Prognoz Polska 2000 Plus przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2004, s. 240.

<sup>4</sup> B. Suchodolski, *Komeński*, in: *Myśli i Ludzie*, Warszawa 1979.

<sup>5</sup> Z. Kwieciński, *Pedagogia totalna Bogdana Suchodolskiego*, in: *Teraźniejszość - Człowiek - Edukacja*, 4/2003, s. 17-41.

edukacji z problemami współczesności. Obaj są zwolennikami konsekwentnie realizowanej powszechności oświaty i jej demokratyzacji. W końcu, jest Komeński, co znakomicie ukazuje Suchodolski, niezwykłym prekursorem koncepcji edukacji permanentnej, stanowiącej zasadniczy problem jego własnej twórczości. Jak stwierdza, przedstawiając jego poglądy w tej materii:

*W nauczaniu nie chodzi o proste przekazywanie wiedzy, nie chodzi tylko o umiejętność posługiwania się rzeczami; chodzi o wyzwolenie człowieka z sidła niewiedzy, to znaczy z więzów które nie pozwalają mu się stawać człowiekiem; chodzi o wyzwolenie człowieczeństwa z niewoli, w jakiej się ono w świecie znajduje. Z tego punktu widzenia tracą sens te wszystkie koncepcje pedagogiczne, wedle których wychowanie miałyby być taką lub inną pielęgnacją dzieci i młodzieży, takim lub innym kształceniem ich według określonych wzorów narodowych czy stanowych, takim lub innym przygotowaniem do życia. Tracą sens w ogóle wszystkie koncepcje, które sprawę wychowania wiązały z wczesnym okresem życia ludzkiego. Jako proces wyzwiania i rozwijania człowieczeństwa wychowanie jest sprawą całego życia ludzkiego, jest równie potrzebne i ważne we wszystkich jego okresach, a nawet można twierdzić, iż staje się tym ważniejsze, im w większym stopniu życie ludzi staje się poważne i odpowiedzialne, im dalej odchodzi od świata dziecięcych igraszek lub młodzieńczych ćwiczeń przygotowawczych. W ten sposób dochodził Komeński do koncepcji – nazwijmy to dzisiejszym terminem – kształcenia nieustającego, trwającego przez całe życie, kształcenia permanentnego<sup>6</sup>.*

Jak można zauważyć, miarą interpretacji dorobku Komeńskiego są w istocie własne koncepcje Bogdana Suchodolskiego, które pozwalają docenić horyzonty jego pedagogiki. Należy jednak nie zauważyć, że paralelizm ten wykracza poza kwestie poglądów pedagogicznych, obejmując paradoksalnie - u dwu przecież bardzo różnych myślicieli – założenia, które określić można jako filozoficzne.

Tak więc obok *Pampaedii* będącej *najdojrzałą nowożytną formułą edukacji permanentnej* odgrywającej centralną rolę w twórczości polskiego pedagoga pojawiają się bezpośrednio nawiązania do wątków egzystencjalnych mających mogłyby się wydawać teologiczną wymowę i czysto historyczny charakter jak chociażby metafora *labiryntu świata, raj u serca*<sup>7</sup> czy formuła *naprawy spraw ludzkich*. Taki właśnie egzystencjalny

<sup>6</sup> B. Suchodolski, *Komeński*, in: *Myśli i Ludzie*, Warszawa 1979, s. 40.

<sup>7</sup> Formuła labiryntu, będąca jedną z ulubionych metafor egzystencjalnych Komeńskiego, odgrywa w jego twórczości doniosłą rolę, poczynając od powstałego w 1631 roku *Labiryntu świata i raj u serca* (ostatni polski przekład: Cieszyn 1914) po jego ostatnią pracę *Unum necessarium*; J. A. Komeński, *Unum necessarium czyli jedyne konieczne*, Wrocław 1999.

charakter ma nawiązanie w tytule i treści jednej z ważnych prac powojennych - *Labyrinty współczesności*<sup>8</sup>.

Jest rzeczą znamienne, że momentem decydującym o owych nawiązaniach jest teza o historycznej wspólnocie problemów egzystencjalnych związanych z podobieństwem problemów i odczuć z nimi związanych:

*Jest rzeczą zastanawiającą, że bardzo proces rozwoju nowożytnej cywilizacji związany był z rozwojem niepokoju i lęku, a nawet poczuciem grozy, iż ludzie tworzą świat sobie obcy i dla nich okrutny, a zarazem z rozwojem nadziei, iż raj daleki i szczęśliwy, raj swobody i radości serca oczekuje ludzi w przyszłości jako wielka nagroda za życie spędzone koniecznościami walki o byt, nędzy i trudu, zniszczone przez egoizm, samowolę i fanatyzm*<sup>9</sup>.

Obserwacje te nie są jedynie intuicjami. Wiązą się one z niezwykle przedsięwzięciem intelektualnym, jaką stało się monumentalne opracowanie problematyki określonej przez autora jako *narodziny i rozwój nowożytnej filozofii człowieka*<sup>10</sup> obejmującej właśnie tę problematykę jako doniosłą dla rozumienia współczesności. Warto jednak zwrócić uwagę, iż obu autorów łączy nie tylko odczucie egzystencjalnych niepokoju współczesności. Logika podobieństw związanych z uczestnictwem we wspólnej humanistycznej tradycji sięga jednak głębiej, aż ku samym przesłankom stosunku do rzeczywistości.

Obaj omawiani myśliciele to niewątpliwie wielcy pedagodzy wyznaczający nowe drogi rozwoju pedagogiki w swoich epokach. O ile jednak trudno wyobrazić sobie podręcznik historii myśli pedagogicznej nie uwzględniający ich koncepcji, o tyle ich dorobek – dotyczący refleksji filozoficznej – odgrywa w podręcznikach filozofii rolę marginalną. Jest to o tyle paradoksalne, że zarówno Komeński, jak i Suchodolski, należą do myślicieli przywiązujących wielką wagę do zakorzenienia w problematyce teoretycznej odnoszącej się do filozofii. Co więcej, należy zauważyć, że na tym gruncie posiadają znaczący dorobek. Można oczywiście postawić pytanie: czy ich miejsce w filozofii nie jest związane z tym, iż wybitnym dokonaniem na gruncie pedagogiki może towarzyszyć wtórność postawy filozoficznej. Należy twierdzić jednak, iż w odniesieniu do

<sup>8</sup> B. Suchodolski, *Labyrinty współczesności. Niewola i wolność człowieka*, Warszawa 1972. (Przywołanym tekstem jest tu *Labyrint świata i raj serca* będący w twórczości Komeńskiego klasycznym przykładem dzieła o charakterze moralizatorsko-teologicznym.)

<sup>9</sup> B. Suchodolski, *Labyrinty współczesności. Niewola i wolność człowieka*, Warszawa 1972, s. 6.

<sup>10</sup> B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963; B. Suchodolski, *Rzecz nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967.

Komeńskiego i Suchodolskiego nie jest to ujęcie problemu prowadzące do jego zrozumienia.

O ile filozoficzne poglądy Bogdana Suchodolskiego nie doczekały się jeszcze całościowego opracowania<sup>11</sup>, o tyle można przyjąć, iż Jan Amos Komeński jako filozof został dość dobrze scharakteryzowany. Obraz, który wyłania się z traktowania go jako filozofa, okazuje mało zachęcający: protestancki teolog i zachowawczy krytyk kartezjanizmu reprezentujący na gruncie filozofii tradycję mistyczno-metafizycznych dociekań sięgających głębokiej starożytności, którym kres położyła właśnie owa kartezjańska rewolucja, lub też jako myśliciel lokujący się w nurcie szerokiej tradycji *filozofii chrześcijańskiej*<sup>12</sup>, co czyni go na gruncie historii filozofii postacią drugorzędną.

Problem jednakże polega na tym, iż to, co decyduje o znaczeniu myśli Komeńskiego w dziejach i jej inspirującym do dzisiaj charakterze: (a więc) przekonanie o uniwersalności człowieczeństwa i ludzkiego braterstwa, znaczeniu dlań powszechnego wychowania, i konieczności jego demokratyzacji, skierowania go ku światu i oparciu na integrującej treści wiedzy metodzie, nie pojawia się obok jego filozoficznych dociekań, ale wiąże się z nimi organicznie. Co więcej jeżeli spojrzymy na te dociekania to ich formuła okazuje się atrakcyjna nie na gruncie historii filozofii ale formuły podejścia do filozofii, które tę historyczność bierze konsekwentnie w nawias. Niezbyt istotne z tej perspektywy okazują się zarówno źródła inspiracji jak i polemiki oraz uwikłania we współczesne debaty a nawet inspiracje dla następców. Jego istotą okazuje się krytyczny dystans

<sup>11</sup> Wśród prac podejmujących te kwestie wymienić należy: I. Wojnar, *Bogdan Suchodolski (1903-1992)*, in: *Myśliciele – o wychowaniu*, red. C. Kupisiewicz, Warszawa 2000; L. Witkowski, *Dwoistość w pedagogice Bogdana Suchodolskiego. Z aneksem o Sergiuszu Hessenie*, Kraków 2001; B. Truchlińska, *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego*, Lublin 2006; A. Ciążela, *Filozofia kultury i wychowania Bogdana Suchodolskiego w latach Drugiej Rzeczypospolitej*, Radom 2005; A. Ciążela, *Klasyczna koncepcja prawdy jako przesłanka powojennej filozofii i pedagogiki Bogdana Suchodolskiego*, in: *Kultura współczesna a wychowanie człowieka*, red. D. Kubinowski, Verba, Lublin 2006.

<sup>12</sup> Wypadkową tych tendencji jest erudycyjny wstęp, którym opatrzona została polska edycja ostatniej pracy Komeńskiego *Unum necessarium*. Autorzy wiele wysiłku wkładają w nim we wpisanie czeskiego myśliciela w jednostronnie filozoficzną perspektywę, dystans wobec której sam podkreślał. Jest rzeczą znamienne, że w ten sposób potraktowany Komeński nie wpisuje się w żadną przyszłość poza ewentualnością zaliczenia go do prekursorów pietyzmu. (M. Magdziak, J. Sachse, *Wstęp*, in: J. A. Komeński, *Unum necessarium*, op. cit., s. 5-20.) Autorzy zdają się nie dostrzegać, iż pomimo wielkiego przywiązania do Ewangelii bliższy jest on w swoim, głęboko przenikniętym żarliwą religijnością, tekście myślicielom następnych generacji, a więc zwolennikom koncepcji *religii naturalnej*, deistom, czy Janowi Jakubowi Rousseau, którego zarówno krytykę cywilizacji, jak i koncepcję życia zgodnego z naturą zdaje się bezpośrednio zapowiadać, niż wielu z autorów, do których w swej myśli bezpośrednio nawiązuje. Warto podkreślić, iż nawet autor tak Komeńskiemu chorobliwie wręcz wrogi, jak Jędrzej Giertych, jego znaczenie postrzega w inspirowaniu przełomu oświeceniowego, a w swoich spiskowych koncepcjach widzi w nim głównego inspiratora – ojca masonerii (J. Giertych, *U źródeł katastrofy dziejowej Polski: Jan Amos Komeński*, Londyn 1964) Zdaje się to wyraźnie wskazywać na konieczność postrzegania Komeńskiego jako filozofa nie tyle nie rozumiejącego kartezjanizmu, co rozwijającego stanowisko alternatywne.

wobec filozofii jako wiedzy, która w swoich niepohamowanych roszczeniach do opisu natury rzeczywiście i redukcjonizmie metod okazuje się barierą zarówno dla poznania świata jak i zagrożeniem dla podmiotowości badającego podmiotu.

Jeżeli chcielibyśmy określić stosunek Komeńskiego do filozofii, to lepiej niż wszystkie erudycyjne studia wskazujące na wpływy lektur, polemiki i wybory charakteryzuje go dobitny cytat z jego ostatniej rozprawy *Unum necessarium* ukazujący filozofię jako element labiryntu stanowiącego wyzwanie dla ludzkości na drodze do realizacji własnego powołania:

*Filozofowie i inni mężowie uczeni poszukują leku na błędy umysłu i uciążliwości życia, ile zaś znajdują, o tym świadczą same ich już to spory, już to nieustanne, znane światu kłótnie. Arystoteles odrzucał poglądy wszystkich, którzy zajmowali się filozofią przed nim, ufny, że zbuduje filozofię trwałą, przekazującą wszystko w postaci usystematyzowanej, aż po dziś jednak znajduje przeciwników. Także i inni, również i w obecnej dobie, wszystko usiłowali inaczej ustawić, Patrycjusz, Telezjusz, Campanella, Werulamiusz, Kartezjusz. Co jednak zyskano, jeśli idzie o całość sprawy? Spory pozostają dalej nierozstrzygnięte, podjąc decyzji nie ma komu<sup>13</sup>.*

W kontekście tej wypowiedzi istotne okazuje się, że stanowisko Komeńskiego przybiera postać konsekwentnego realizmu, a sama filozofia zostaje określona jako *obcowanie z rzeczami*<sup>14</sup>. Komeński wyraźnie dzieli wiedzę na wrodzoną i objawioną dotyczącą spraw boskich i empiryczną dotyczącą spraw ludzkich. Jest rzeczą znamioną, iż uznając świat rzeczy za istniejący w sposób oczywisty na mocy aktu stworzenia, a więc przecinając niejako kartezjański sceptycyzm metodyczny u samych źródeł, tworzy koncepcję poznania nastawioną na praktyczne rozpoznawanie świata, w którym *rozum, ręka i mowa* dopełniają się wzajemnie. Ciężar refleksji z pytania o poznawalność świata przenosi się w niej na samo poznawanie.

<sup>13</sup> J. A. Komeński, *Unum necessarium*, op. cit., s. 32. Cytat ten może co prawda interpretować w duchu tradycyjnej chrześcijańskiej *devotio moderna* - uznającej intuicję za najlepszą drogę poznania boskiego ładu świata – (na co może wskazywać zarówno podobny motyw w *Labiryntcie świata i raju serca*, gdzie wobec absurdu dysput filozoficznych pojawia się nawiązanie do myśli św. Pawła z Tarsu), zgodnie z propozycją interpretacji humanizmu jako odmiany tradycyjnej filozofii odrzucającej racjonalizm na rzecz intuicji, którą prezentuje J. Domański, (J. A. Komeński, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005; J. A. Komeński, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996) – gdyby nie fakt, że owym wywodom towarzyszy tak rozbudowana metodologia teorii poznania w duchu umiarkowanego realizmu, jak i przekonanie, że rzetelna wiedza i zrozumienia świata nie są przeciwstawne, a dopełniają się wzajemnie.

<sup>14</sup> *Być mądrym, tj. umieć obcować z rzeczami, ludźmi, Bogiem, z tego to pierwsze nazywamy filozofią, to drugie życiem społecznym, to trzecie religią.* J. A. Komeński, *Unum necessarium*, op. cit., s. 80.

Podejście to, stanowiące kontynuację właściwej tradycji humanistycznej, jeszcze od czasów rzymskich dystansu wobec klasycznej filozofii jako wiedzy spekulatywnej i komplikującej raczej niż wyjaśniającej obraz świata, czyni z Komeńskiego jednego z jej poważniejszych przedstawicieli. Jest bowiem znamienne to, że zgodnie z duchem epoki, a więc siedemnastowiecznego odrodzenia filozofii, nie ogranicza się on jedynie do dystansu, lecz przedstawia własne koncepcje tak ontologiczne, jak i teoriopoznawcze. Co więcej, jego koncepcja od samego początku lokuje się w głównym nurcie sporu między filozofią a humanizmem, podejmując problem edukacji, który znalazł najdobitniejszy wyraz w formule walki humanizmu z filozofią jako scholastyką. Jeżeli bowiem humanizm jest czymś więcej niż jedną z orientacji filozoficznych i to najbardziej niedoskonałych, ponieważ charakteryzującą się lekceważeniem dyscypliny myślenia filozoficznego, to wynika to ze związku z problematyką wychowawczą. Na gruncie wychowania najwyraźniej widać, iż scholastyka jest nie tyle historyczną formułą filozofii, co najbardziej dobitnym wyrazem właściwej filozofii od jej greckich początków jedności organizacji wiedzy i życia jej adepta. Pojęcie scholastyka, odwołujące się do pojęcia szkoła, zakłada jedność rygorystycznego dyscyplinowania wiedzy i życia jej przedstawiciela – panowanie jej tak nad światem, jak i nad człowiekiem. Wobec takiej postawy tak rzymska *humanitas*, jak i renesansowe *studia humaniora* są restytucją tak formuły wiedzy służącej człowiekowi, a więc nie bojącej się tak pogardzanych przez filozofów eklektyzmu i synkretyzmu, jak i alternatywnej wobec szkoły formuły studiów jako metody dochodzenia do mądrości, a nie do wiedzy.

W tym sensie, Komeńskiego koncepcja deprecjonującej tradycję filozoficzną wiedzy służącej człowiekowi, koncepcja jej demokratyzacji i uniwersalności i jego bezprecedensowa antyszkolna rewolucja wychowawcza, stanowią organiczną całość czyniącą go kontynuatorem renesansowych humanistów potęgującym ich koncepcje do nowej – mającej niewątpliwie uniwersalne znaczenie – koncepcji.

Jest zjawiskiem niezwykle ciekawym, że Bogdan Suchodolski – bardzo pozytywnie wypowiadający o koncepcjach filozoficznych Komeńskiego i uznający zarówno realizm, jak i koncepcję trójkąta *rozum, ręka, mowa*” za „szczytowe osiągnięcie jego myśli w zakresie teorii poznania”<sup>15</sup> – reprezentuje w swojej twórczości bardzo podobne tendencje. Chociaż swoją twórczość rozpoczyna w okresie bezwzględnej dominacji w filozofii koncepcji idealistycznych o zdecydowanie antyrealistycznym nastawieniu,

<sup>15</sup> B. Suchodolski, *Komeński*, in: *Myśli i Ludzie*, Warszawa 1979, s. 21.

należy zauważyć, iż w najdosłowniejszym sensie od samego początku swojej twórczości reprezentuje wobec niej nastawienie krytyczne o orientacji realistycznej.

Wręcz symboliczne znaczenie ma tutaj najstarszy jego znany tekst ogłoszony w grudniu 1922 przez dziewiętnastoletniego naonczas autora, w którym podsumowanie podobieństw między filozofią Williama Jamesa i polskiego rewolucyjnego demokracji epoki romantyzmu Henryka Kamieńskiego kończy się bardzo znamiennej konkluzją:

*James jakby wypełnił program Kamieńskiego przeprowadzając z tego właśnie punktu widzenia krytykę substancji, monizmu, absolutu itd. I nie mogło być inaczej skoro James określa pragmatyzm jako stanowisko orientacyjne, polegające na »odwracaniu się od pierwszych przyczyn, a zwracaniu się ku rzeczom ostatnim, ku owocom, ku następstwom, ku faktom«? A to jest właśnie stanowiskiem Kamieńskiego. Ale mimo to nie zrzekają się dążenia do poznania owych pierwszych przyczyn – ostatecznie wypadki są tylko orientacyjnym drogowskazem<sup>16</sup>.*

To przekonanie o znaczeniu pierwszych przyczyn i tym samym uznawanie wbrew tradycji nowożytnej filozofii znaczenia „metafizycznych” przesłanek w myśleniu będzie towarzyszyć myśleniu Bogdana Suchodolskiego w całej jego twórczości, prowadząc ku stanowisku konsekwentnie realistycznemu. Również uczyni bardzo charakterystycznym dla jego myśli marginalizowanie refleksji obszaru refleksji *stricte* filozoficznej na rzecz badania rzeczy ludzkich. Tendencja ta może prowadzić wręcz do nieporozumień co do charakteru jego filozoficznych pozycji, które z reguły schodzą szczególnie w twórczości z okresu dwudziestolecia międzywojennego na drugi plan wobec koncentracji na zagadnieniach kultury. Jednak jego realistyczna czy też metafizyczna orientacja nie ulega wątpliwości. Jest rzeczą bardzo znamiennej, iż pewien paralelizm wobec stanowiska Komeńskiego ujawnia się również wobec religii. Chociaż wypowiedzi w tej materii nie są zbyt liczne, to jednak wskazują, iż za cechę charakterystyczną myślenia opartego na objawieniu Bogdan Suchodolski uznaje optymizm i realizm poznawczy<sup>17</sup>.

Jest rzeczą znamiennej, iż tendencje te ujawniają się z całą mocą w twórczości Bogdana Suchodolskiego bezpośrednio po drugiej wojnie światowej, gdy poszukując intelektualnych źródeł katastrofy moralnej kultury europejskiej w tym okresie za jedno

<sup>16</sup> W. James i Henryk Kamieński, in: *Rzeczpospolita* 305/1922, s.5.

<sup>17</sup> Bardzo ciekawie brzmi w tym kontekście uwaga w recenzji *Wielkiej dydaktyki* Komeńskiego ogłoszonej w 1935 roku: *Interesujące wnioski wyprowadzić można z zestawienia współczesnego naturalizmu pedagogicznego z argumentami przyrodniczymi, których pełno w dziele Komeńskiego. Ale jego wiara w »nature« była wiarą w Boga, a nakaz posłuszeństwa siłom przyrody w gruncie rzeczy, był zaufaniem do boskiej opatrności. Stąd siła i idealizm tego »naturalizmu«.* B. Suchodolski, Komeński J.A., *Wielka dydaktyka*. Warszawa 1935, op. cit., s. 490.

z najważniejszych jej źródeł uznaje pogłębianie poznawczego subiektywizmu i związanego z nim relatywizmu moralnego<sup>18</sup>. Jego realistyczna w założeniu krytyka w ostatecznym rachunku doprowadziła do zajęcia przez niego pozycji materialistycznych. Tak też określa w swojej późniejszej twórczości stanowisko Komeńskiego w kwestiach teoriopoznawczych. Warto jednak zauważyć, że logika tak tych określeń, jak i jego stanowiska wskazuje, że idzie tu o stanowisko realistyczne, dla którego dalszy etap dookreśleń, takich jak materializm, odgrywa drugorzędne znaczenie, co najlepiej ukazuje formuła *humanizmu tragicznego* jako określenia ludzkiej kondycji, której nieusuwalnym momentem jest *ocena* ze strony rzeczywistości ukazującej niemożliwe do przewidzenia konsekwencje własnych działań i niemożliwości do ogarnięcia całości determinujących ją okoliczności.

Z perspektywy dokonywanego porównania trudno nie zauważyć, że paralelizm stanowisk myślicieli tak pozornie odległych, jak Jan Amos Komeński i Bogdan Suchodolski, wiąże się z określoną koncepcją rozumienia filozofii i jej relacji z całością ludzkiej mądrości, która bynajmniej nie jest zjawiskiem izolowanym czy przypadkowym, ale wyraźną alternatywą wobec dominujących od czasów nowożytnych wyobrażeń w tej materii.

To logika tej koncepcji prowadzi zarówno myślicieli ją reprezentujących ku podobnym problematykom, jak i ku odkrywaniu zaskakujących pokrewieństw w postrzeganiu świata. Obu bohaterów niniejszej prezentacji łączy przynależność do *wielkiej tradycji humanistycznej*. Warto jednak zauważyć, że określenie to nie oznacza w tym wypadku tego, co zazwyczaj rozumieją pod tym określeniem tzw. *profesjonálni filozofowie*, a więc swoistego niedowładu teoretycznego na gruncie filozofii, ale pewną strategię jej przekraczania, znajdującą wyraz w postawie krytycznego realizmu, który – pomimo permanentnych ataków – stanowić się zdaje najbardziej płodną postawę wobec rzeczywistości.

---

<sup>18</sup> Najpełniejszy wywód dotyczący tych zagadnień pojawia się w 1947 roku w tekście *O prawdzie*, in: *Znak* 4/1/1947, s. 390-409. Również wtedy pojawia się zapowiedź dwutomowego dzieła poświęconego zagadnieniu prawdy, które nigdy się nie ukazało. Niewątpliwie szkicami przygotowawczymi do tego dzieła są publikowane w tym okresie inne teksty poświęcone zagadnieniom filozoficznym pod kątem analizy związków między ontologią i teorią poznania z kwestiami moralnymi: *Idea mitu*, in: *Nauka i Sztuka* 1/1946, s. 27-46; *Filozofia mitu*, in: *Nauka i Sztuka* 5-6/1946, s. 191-211; *Krytyka założeń idealizmu*, in: *Oświata i Kultura* 2-3/1946, s. 84-112; *Krytyka idealistycznej teorii kultury*, in: *Oświata i Kultura* 4/1946, s. 174-194; *Utrzymywanie i krzewienie treści kulturalnych*, in: *Oświata i Kultura* 5-6/1946, s. 301-315; *Życie i świadomość*, in: *Oświata i Kultura* 10/1946, s. 545-556; *Naturalizm racjonalistyczny*, in: *Oświata i Kultura* 4/1947, s. 178-179; *Naturalizm ewolucjonistyczny*, in: *Oświata i Kultura* 5/1947, s. 283-298.



## Summary

The problem of philosophical relations between Jan Amos Comenius' work and Bogdan Suchodolski's work belongs to interesting issues of the contemporary history of philosophical thought. The discourse beyond theological and chronological limits conducted by Suchodolski with Comenius reflects the complexity of philosophical problems in the context of relations between tradition and modernity.

According to some fixed convictions, this discourse refers to the relations between philosophy and pedagogy, therefore to the range of practical philosophy. It may be as well said that it refers to humanism as a competitive understanding of philosophy as opposed to the one dominating now. According to humanism, the issue of education and schooling wasn't placed on the margin of interest but it constituted a starting point for philosophical reflection. It has its origin in the rebellion against scholastic philosophy not only in respect of the world view but also in respect of criticism of the method of its construction and the way it is passed down.

Just like in case of systematic philosophy which dominates academic schooling, humanism owns its own history and logics. Because these two trends explore the same area, the interpretation of its achievements turns out to be highly problematic. The particular phenomena seem to, according to the point of reference, acquire a new interpretation.

Since the publishing of the first review of the new translation of Comenius' *The Great Didactic* in 1935, Suchodolski belonged to followers and prominent of Comenius' work. What is interesting from the perspective of the history of philosophy is not so much the constant popularization of his book but its presence in Suchodolski's work. Comenius is not only a subject of profound analyses but also an important point of reference for thinking about the human condition and education.

What Suchodolski and Comenius have in common is parallelism of their search. They share a conviction about necessity of no longer treating education as an autonomous world which governs by its own rules and an idea of relating education to the problems of modernity. They strongly support universal education and its democratization and, what was emphasized by Suchodolski, the idea of permanent education, very problematic in his work.

It should be stressed that alongside the educative issues, indirect references appear to existential issues which have, as it may seem – theological significance and purely historical character like for instance the metaphors: *the Labyrinth of the World*, *Paradise of*

*the Heart* or the formula *improvement of all things human*. Suchodolski's work *The labyrinths of modernity* is such an existential reference in the title and in the content to Comenius.

What decides about the importance of Comenius' thought and its inspiring character, i.e. the belief in the universality of humanity and brotherhood as well as about the importance of universal education doesn't appear alongside his philosophical search, but is organically connected to it.

Its essence proves to be a critical distance towards philosophy as knowledge which in its unrestrained claims to describing the nature of reality and reductionism of methods appears to be a barrier to knowledge of the world and a threat to the subjectivity of the searching person.

Such an approach, being a continuation of distance of philosophy, pertinent to humanistic tradition even since the times of Ancient Rome, as speculative knowledge which confuses rather than clarifies the world, makes Comenius one of its most significant representatives. His idea is in the main stream of a dispute between philosophy and humanism as it rises the issue of education which manifested itself in the formula of a dispute between humanism and philosophy as scholasticism. The term *scholasticism* which refers to school assumes the unity of disciplining of knowledge and the way it is passed down – its governing the world and the man.

Reference to the tradition of humanism brings Comenius' and Suchodolski's ideas closer in respect of comprehension of philosophy. These tendencies in Suchodolski's work come out soon after War World II. While looking for intellectual sources of the catastrophe of European culture, he regards deepening of cognitive subjectivism and moral relativism as one of its most important sources. His criticism of philosophy eventually leads to the formula of *tragic humanism* as a description of human condition which is irremovably related to *an evaluation* by reality which shows impossible to predict consequences for human actions and circumstances defining them.

Parallelism of approaches of so different thinkers refers to a specific idea of understanding of philosophy and its relation with human wisdom.

*Małgorzata Chrzanowska*

Akademia Pomorska w Słupsku

## **Ewolucja człowieka w eko-filozofii Henryka Skolimowskiego**

### **Human evolution in the eco-philosophy of Henryk Skolimowski**

**Key words:** philosophy, national philosophy, Polish philosophy, philosophy of culture

Ekofilozofia jest stosunkowo młodą dziedziną refleksji filozoficznej, a jej horyzont poznawczy jest jeszcze w fazie kształtowania się, zarówno w sferze zagadnień ontologicznych, epistemologicznych, jak i aksjologicznych. Ekofilozofia jako nowa subdyscyplina filozofii, stawia sobie za cel wypracowanie takich postulatów, które stałyby się podstawą dla kształtowania nowego typu świadomości, nastawionej na harmonijny rozwój i wewnętrzne doskonalenie się człowieka. Ta młoda gałąź filozofii powstała w wyniku zbiegu szeregu obiektywnych zjawisk, zachodzących m.in. w nauce, kulturze i życiu społecznym drugiej połowy poprzedniego stulecia. I choć ekofilozofia z założenia nie zajmuje się pojedynczymi elementami, lecz całokształtem rzeczywistości, to jednak głównym przedmiotem swoich rozważań czyni człowieka, przyznając mu miejsce wyróżnione wśród bytów ożywionych, niezależnie od postulatów pojawiających się w niektórych koncepcjach, zakładających, bądź to zbędność człowieka w ziemskim ekosystemie, bądź nawet wskazujących na potrzebę eliminacji naszego gatunku z biosfery<sup>1</sup>. Ekofilozofowie wychodzą bowiem z założenia, że człowiek na tyle stał się trwałym elementem ziemskiego ekosystemu, że dziś nie jest już możliwe funkcjonowanie biosfery bez uwzględnienia jego działalności. Ludzie mają prawo korzystać z zasobów biosfery oraz zaspokajać swoje potrzeby, tak jak to czynią wszystkie inne organizmy żyjące, jednak w odróżnieniu od innych bytów, człowiek potrafi działać bezsensownie,

---

<sup>1</sup> Zob. np.: J. Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Poznań 2000.

szkodząc nawet samemu sobie. Konsekwencją takiego działania jest między innymi kryzys ekologiczny, który postawił pod znakiem zapytania możliwość przetrwania naszego gatunku. Ekofilozofia jest zatem reakcją na uświadomione zagrożenia, wynikające z tego kryzysu. W jej ramach centralne miejsce zajmuje próba zbudowania nowej antropologii, w której człowiek jest elementem przyrody i nie jest sytuowany poza nią, czy też ponad nią. W ten sposób odpowiedzialność moralna człowieka rozciąga się także na pozostałe elementy ziemskiego ekosystemu. Ziemia musi być wówczas rozpatrywana jako pewna całość, podlegająca tego samego typu regulacjom prawnym i moralnym.

Nadrzędne miejsce, jakie zajmuje człowiek w ziemskim systemie nie jest przecież zasługą jego samego, ale właśnie działania niezależnych od niego samego praw przyrody. Stanowisko głoszące nadrzędność człowieka w biosferze, w myśli ekofilozoficznej, zazwyczaj określa się mianem antropocentryzmu. Trzeba jednak przyznać, że budowanie systemu konkurencyjnego, w którym człowiek nie zajmowałby wyróżnionego miejsca w przyrodzie, jest znacznie trudniejsze. Nawet zdeklarowani przeciwnicy tradycyjnego traktowania człowieka, np. przedstawiciele biocentryzmu, muszą uznać racje ewolucyjne, które umieszczają gatunek ludzki na najwyższym szczeblu drabiny ewolucji. W filozofii tradycyjnej człowiek ujmowany jest jako odrębny przedmiot dociekań, toczonych niezależnie od innych problemów, natomiast ekofilozofia czyni człowieka jednym z koniecznych elementów wszelkich rozważań. Tak właśnie usytuował człowieka twórca eko-filozofii Henryk Skolimowski.

Punktem wyjścia dla rozważań Henryka Skolimowskiego nad miejscem człowieka w świecie jest teza o patologicznym rozwoju naszej cywilizacji. Oto niektóre maksymy głoszone przez polskiego eko-filozofa: *Stworzyliśmy cywilizację, która zatraciła się w rozwoju środków, zapominając o celach*<sup>2</sup>, *Cywilizacja oddała władzę i siłę maszynie, osłabiając i umniejszając jednocześnie jednostkę ludzką*<sup>3</sup>, *Cywilizacja starała się stworzyć materialistyczny raj na ziemi, a stworzyła czyściec i duchową pustkę*<sup>4</sup>, *Rabunkowo gospodarujemy zasobami całego świata*<sup>5</sup>, *Zachwialiśmy równowagę ekologiczną*<sup>6</sup>, *Stworzyliśmy co najmniej niezdrowe, jeśli nie obłąkane style życia*<sup>7</sup>, *Musimy przewy-*

<sup>2</sup> H. Skolimowski, *Święte siedlisko człowieka*, Warszawa 1999, s. 13.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>5</sup> H. Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, Warszawa 1995, s. 81.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

ciężać pasożytniczą świadomość<sup>8</sup>, *Pomieszalo się nam, co jest jasne, a co ciemne; co zdrowe, a co chore; co dobre, a co zgnile; jak żyć, jak myśleć, jak być... Wobec szaleństwa całej cywilizacji, wszystkie inne sprawy są drugorzędne*<sup>9</sup>. *Zbudowaliśmy cywilizację śmierci*<sup>10</sup>. W powyższych sentencjach Skolimowski wykazuje, że największym źródłem niebezpieczeństw dla człowieka jest cywilizacja, stworzona przez niego samego. Zagrożenia dla ludzi postrzega bowiem tam, gdzie teoretycznie jesteśmy w stanie je wyeliminować, czyli w świecie wytworów ludzkiego geniuszu i pracy.

W podobnym duchu wypowiada się Bernard Campbell, przedstawicieli współczesnej, dynamicznie rozwijającej się, nowej dyscypliny zwanej najczęściej ekologią człowieka. W swojej książce *Ekologia człowieka* roztacza pesymistyczny scenariusz rozwoju naszej planety, konstatując swą myśl następująco: *wyższy standard życia i rosnąca populacja są bliźniaczymi zagrożeniami dla przeżycia rodzaju ludzkiego*<sup>11</sup>.

Zagrożenia, jakie niesie z sobą postęp cywilizacyjny, są także tematem wielu raportów oraz konferencji naukowych. Alarmują nie tylko dziennikarze, ale zwłaszcza ekologzy, obwieszczając nawet, że świat stoi nad przepaścią. Świadomość, nadciągającej katastrofy ekologicznej, jest dziś udziałem niemal każdego, trzeźwo myślącego mieszkańca ziemi. Co więcej, jedna z najważniejszych agend ONZ – UNESCO, zajmująca się także edukacją, opublikowała raport autorstwa Edgara Morina<sup>12</sup>, wskazujący na dziedzinę wiedzy koniecznej, aby przygotować kolejne pokolenia do wyzwań przyszłości. Jest to oficjalny dokument ONZ a przy okazji także ekspertyza dotycząca aktualnego stanu edukacji społeczeństw oraz miejsca człowieka w najbliższej przyszłości. Raport zawiera siedem rozdziałów, z których każdy dotyczy dziedziny, zdaniem autora, najważniejszej dla przetrwania i funkcjonowania ludzkości w zmiennych warunkach, jakie przyniesie nam przyszłość. E. Morin w swojej pracy nie ukrywa obaw co do przyszłości naszej planety, a także wydaje się je łączyć z nieprzewidywalnością poczynąń poszczególnych ludzi. Wskazując na wiele zagrożeń, jakie stoją na drodze do rozwoju ludzkiego gatunku, reprezentuje pogląd, iż człowiek przestał panować nad wytworami kultury w efekcie czego, niejako zatracił umiejętność bezpośredniego osiągania założonych przez siebie celów.

Aktualny stan środowiska naturalnego oraz kondycja człowieka zdają się potwierdzać obawy, odnośnie do utraty zdolności panowania człowieka nad swoimi wytwora-

<sup>8</sup> Ibidem, s. 144.

<sup>9</sup> H. Skolimowski, *Geniusz Światła a Świętość Życia*, Warszawa 2007, s. 201-202

<sup>10</sup> Ibidem, s. 203.

<sup>11</sup> B. Campbell, *Ekologia człowieka*, Warszawa 1995, s. 217.

<sup>12</sup> E. Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, UNESCO, Paris 1999.

mi, a zwłaszcza nauką, czy techniką. Przytoczone spostrzeżenia oraz konstatacja Henryka Skolimowskiego nie negują jednak samej idei postępu ludzkości, bowiem bezdyskusyjny jest fakt, że człowiek musi się zmieniać nie tylko dlatego, że sam tego chce, ale głównie dlatego, że zmiana taka jest w pewnym sensie wymuszona porządkiem świata. Skolimowski, jako zdeklarowany przeciwnik niepohamowanego rozwoju cywilizacji, przestrzega przede wszystkim przed konsekwencjami postępu materialnego, wymieniając następujące imperatywy etyczne epoki dominacji racjonalizmu: *kontrola, manipulacja, wydajność, konkurencja oraz reifikacja świata*<sup>13</sup>. Twierdzi, że te imperatywy wtłaczane w umysły współczesnego człowieka, burzą świadomość istnienia trwałych więzów z otoczeniem, narażając go tym samym na wyobcowanie, rezygnację i samotność, a nawet obłąd. Czy jest jakieś wyjście z tego obłądzenia? Skolimowski nawołuje do obrania drogi wyjścia poprzez *przemysłenie na nowo struktury i ewolucji całego kosmosu – przez rozum, który jest zarówno racjonalny jak i referencyjny*<sup>14</sup>. Postuluje szukanie nowych dróg i nowego myślenia, które doprowadzą nas do odrodzenia duchowego. Nowe myślenie, zdaniem Skolimowskiego, to nie wiedza encyklopedyczna, która *nierazko przesłania nam horyzont głębszej prawdy*<sup>15</sup>, lecz wiedza wynikająca z poznania własnego wnętrza, która poprzez medytację, pomaga kształtować duchowość ludzką. Odnowa taka nie jest automatyczna, wymaga bowiem przywrócenia wewnętrznej harmonii pomiędzy bogactwem ludzkiego ducha, a światem zewnętrznym. Jak zauważa eko-filozof: *Droga proponowanej odnowy, to powrót do człowieka duchowego i kosmicznego, to re-sakralizacja świata, to wyzwolenie z babilońskiej niewoli maszyny*<sup>16</sup>. Droga do osiągnięcia samoświadomości wymaga zachowania dystansu do otaczającego świata, w przeciwnym razie wiedza ta staje się niedostępna, bowiem: *Tylko wtedy, gdy zmysły zjednoczą się z duszą, a dusza z kosmosem, tylko wtedy, gdy wszystko stanie się jednością, jesteśmy w stanie dotknąć prawdy lub być przez nią dotknięci*<sup>17</sup>. Takiej prawdy o własnym istnieniu, zdaniem filozofa, nie zdobędzie się poprzez wtłaczanie okruczeń wiedzy do własnego umysłu. Sposób przyswajania wiedzy, przybliżającej do prawdy, nie jest jednak ani przypadkowy, ani też konieczny. Podlega pewnym prawidłowościom, które dają się ująć w ramach jednolitej zasady wewnętrznej doskonałości człowieka. W takiej drodze prowadzącej do doskonałości łączą się możliwości biologiczne, poznawcze i psychiczne jednostki i w zależności od zakresu

<sup>13</sup> H. Skolimowski, *Technika a przeznaczenie człowieka*, op. cit., s. 78.

<sup>14</sup> H. Skolimowski, *Geniusz Światła a Świętość Życia*, op. cit., s. 203

<sup>15</sup> H. Skolimowski, *Wizje nowego Millenium*, Kraków 1999, s. 222.

<sup>16</sup> H. Skolimowski, *Święte siedlisko człowieka*, Warszawa 1999, s. 14.

<sup>17</sup> H. Skolimowski, *Wizje nowego Millenium*, op. cit., s. 221.

wewnętrznego ich zestrojenia dadzą się wyróżnić cztery okresy, różniące się między sobą możliwością odkrywania i objęcia prawdy. W sensie ideowym przypomina ona etapy na drodze życia ludzkiego wyróżnione przez Sorena Kierkegaarda. Poszczególne okresy dojrzewania człowieka następują po sobie w określonej kolejności, ale nie każdy człowiek musi je wszystkie osiągnąć. Nie zakłada się też z góry określonego czasu ich trwania.

Pierwszy etap na drodze rozwoju człowieka Henryk Skolimowski nazywa okresem ignorancji. Jest tu wyjątkowo zgodny z pierwszym elementem buddyjskich Dwunastu ogniw współzależnego powstawania (Niewiedza). Taka ignorancja zawsze jest czymś złym, bo dla wielu może być tożsama z sukcesem, a nawet powodem, dla którego nie warto wiedzieć więcej. W odróżnieniu od koncepcji Kierkegaarda, już na tym etapie, może zakończyć się rozwój indywidualny człowieka. Własne *ego*, uruchamiając mechanizmy obronne, stwarza iluzję posiadania wystarczającej wiedzy o sobie i zewnętrznej rzeczywistości, a tymczasem człowiek zamiast się rozwijać – uprzedmiotawia się. Staje się tym samym zaprzeczeniem sensu, dla którego na tym świecie istnieje. Tylko bowiem uświadomienie sobie próżni własnej niewiedzy gwarantuje przejście do następnego okresu, który autor *Świętego siedliska człowieka* nazywa *rozszerzającym się światłem wiedzy, która wypełnia próżnię ignorancji*<sup>18</sup>.

W drugim okresie, który również często kończy drogę rozwojową wielu ludzi, istnieje niebezpieczeństwo, że sama świadomość posiadanej wiedzy fascynuje jednostkę, która z *góry wiadomości* nie wyciąga żadnych wniosków, ale po prostu się nią napawa i popisuje się przed otoczeniem. W taki sposób fragmentaryczna wiedza może *przesłonić horyzont głębszej prawdy*. Człowiek gubi się w gąszczu nabytych informacji sądząc, jak można mniemać, że mądrość polega na nieustannym ich mnożeniu. I znów, jak w poprzedzającym okresie, człowiek przestaje się rozwijać, zatrzymując się na drodze samorozwoju. W jakiś sposób przypomina dziecko zafascynowane nową zabawką, której sensu działania nie pojmuje, bo nie uważa tego za konieczne dla siebie. Można ten okres także nazwać utylitarnym, gdyż wiedza wydaje się dobra, o ile jest, lub wydaje się być, pożyteczna.

Dopiero w kolejnym okresie samorozwoju człowiek osiąga mądrość, czyli według słów Henryka Skolimowskiego *wiedzę, która widzi, również granice wiedzy samej*<sup>19</sup>. Człowiek może wówczas osiągnąć jasność widzenia, która niekoniecznie wymaga uza-

<sup>18</sup> Ibidem, s. 222.

<sup>19</sup> Ibidem.

sadnienia. Jak powiada eko-filozof: *Główna różnica między wiedzą, a mądrością polega na tym, że wiedza zawsze stara się uzasadnić, nawet gdy nie widzi, podczas gdy mądrość widzi, a wobec tego nie musi uzasadniać*<sup>20</sup>. Dlatego tych, którzy zawsze starają się znaleźć uzasadnienie do wszystkiego nazywa *scholarzami*, posiadający wielką wiedzę a niewiele mądrości. Rozróżnienie pomiędzy wiedzą a mądrością jest tutaj konieczne, choćby dlatego, że krytyka współczesnej cywilizacji, właśnie odwołuje się do niedostatku mądrości, przy jednoczesnym ogromnym i stale rosnącym potencjale wiedzy. Zdaniem autora *Świętego siedliska człowieka* uzasadnianie wiedzy wymaga szukania argumentów poza samym sobą, w świecie zewnętrznym, który z natury swej jest znacznie mniej skomplikowany od samego człowieka. Tym samym zamiast pogłębiać swoją wiedzę, tak naprawdę ją spłycaamy, opierając o przygodne i zawodne kryteria. Jeśli jednak potrafimy wejrzeć w samych siebie, to znajdziemy tam światło mądrości, które poprowadzić do jeszcze większej mądrości. Jest to oczywiście zgodne z łańcuchem ewolucji, który ogarnia wszystko, co istnieje.

Wreszcie ostatnim etapem rozwoju człowieka jest okres, który sam autor nazywa *osiągnięciem Wielkiego Światła*. Pobrmiewają w tym echa filozofii Dalekiego Wschodu oraz chrześcijańskiego mistycyzmu, gdzie stanem finalnym doskonalenia się człowieka jest stadium doskonałego oświecenia. Stan oświecenia to zdolność do widzenia świata takim, jakim jest naprawdę, bez złudzeń i zniekształceń. Osiągając ten stan wyzwalamy się z okowów przygodności swego istnienia, od czasu i przestrzeni, przeżywamy swe życie w harmonii i związku ze wszystkim, co było, jest i będzie. Okres ten, jak powiada Henryk Skolimowski, jest wyjściem *poza mądrość, to roztopienie mądrości w czymś głębszym i bardziej majestatycznym*<sup>21</sup>. Pojawia się tutaj wątek słabości ludzkiej woli, która nie potrafi utrzymać większości ludzi na drodze prowadzącej do roztopienia się w Wielkim Świecie. Droga do celu nie jest prosta, ale przecież jest możliwa, bo ci którzy cel już osiągnęli pozostawili na niej drogowskazy, pozwalające zachować właściwy kierunek. Można zauważyć nawet pewną syntezę chrześcijańskiego mistycyzmu zakładającego, że każdy człowiek jest obdarzony Łaską, posiada w sobie Iskrę Bożą, która jest właśnie owym drogowskazem, a może raczej latarnią rozświetlająca drogę, z finalnym etapem buddyjskiej Ośmiorakiej Ścieżki (właściwa medytacja), która dopiero pozwala pojąć, że świat jest jednością.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 223.



Można zastanawiać się nad oryginalnością poglądów polskiego eko-filozofa, nie można jednak zauważyć, że czerpie rozwiązania zgodne z akceptowaną przez siebie drogą samodoskonalenia. Nie ma tutaj znaczenia czy dany pogląd pochodzi z buddyźmu, czy z chrześcijaństwa, ważne jest, że jest to właśnie ów drogowskaz, który pozwala nam nie zablądzić na ścieżce prowadzącej do celu. Po tej drodze, na odcinku najbliższym finalnego celu, może jednak poruszać się tylko człowiek. Wynika to nie z przypisania mu wyjątkowych możliwości, czy jakiegoś specjalnego wyposażenia, ale z faktu, że w kolejno po sobie postępujących ewolucyjnych ogniwach znajduje się wszystko, co istnieje. A zatem to nie my sami sobie przypisujemy centralne miejsce we wszechświecie, lecz wynika ono z takiej, a nie innej jego konstrukcji. Wywyższanie ludzi ponad inne byty jest zajęciem bezsensownym, gdyż jesteśmy częścią tego samego świata i jakkolwiek da się uzasadnić naszą wyższość nad innymi organizmami, to przecież argumenty, którymi się posłużymy, będą i tak w sprzeczności z zasadami, na których ten świat się opiera

### **Summary**

The article makes an attempt to describe the stages of self-improvement of a human being, presented by Henryk Skolimowski in his concept of eco-philosophy. The creator of eco-philosophy distinguishes four periods of development of a human being, the participation in which has to lead to finding out the truth and proper wisdom, indispensable to function in times of an ecological crisis, which is a consequence of the recession of values. Four stages, leading to the spiritual rebirth of a man are presented in the text. They are as follows:

The first stage of the development is called by Henryk Skolimowski a period of an ignorance. He is exceptionally unanimous with the first element of Twelve Buddhist links of the correlative formation/creation (the Unawareness).

The second period, so called utilitarian, appearing as the stage between the first and the third, can bring a man closer to grow in wisdom, as long as he does not become too fascinated by possessed knowledge and will not get lost in the thick of the information acquired.

Only in the following period of the self-improvement can a man acquire the clarity of thoughts, which not necessarily demands reasons. The distinction between the knowledge and wisdom is necessary here, because the criticism of the present civilization refers to the insufficiency of wisdom with a simultaneous huge and constantly growing potential of the knowledge. If, however, we can look into ourselves, then – accord-

ing to Henryk Skolimowski – we will find the light of wisdom which can lead to a greater wisdom.

The final stage – *the achievement of the Great Light* – as Henryk Skolimowski calls it himself, is the phase of the perfect enlightenment. The state of enlightenment is the ability to see the world as it really is, without illusions and distortion. By achieving this state we are liberated from chains of the accidentalness of our own existence, from time and the space, we live our lives in harmony and in accordance with everything that was, is and will be.

Wojciech Ślowski

Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie

## A few remarks about Polish philosophy

**Key words:** philosophy, national philosophy, Polish philosophy

A formulation *Polish philosophy* can be defined in various ways. The simplest definition refers to a certain objective state of affairs, namely to a set of philosophical texts (i.e. *recognized for philosophical*) written in Polish (or also to texts in other languages written by Polish philosophers). Such a definition assumes that a classification of a set of philosophical texts defined as European philosophy according to a language criterion or the criterion of author's country of origin, is possible. In that case, saying about European philosophy, one means a super-ordinate category with regard to individual national philosophies.

It seems that, however, the simple definition does not correspond to the intuition contained in the formulation *European philosophy*, according to which not so much a matter of a place or a language as universalism of its problems determines *Europeanism* of philosophy. Meanwhile, that universalism excludes *nationality* because this what is universal refers to a human being as such, with no regard to his or her nationality, ethnic status, used language etc. we use the notion of European philosophy in this meaning when we desire to juxtapose and distinguish it from the philosophy which was formed in non-European cultural circles. From this point of view European philosophy would be now simply called philosophy, meanwhile every *particularistic* reflection, namely the one which does not deserve the value of universality, would not deserve to bear the name of philosophy either. A philosopher who would desire to use philosophy as a tool for achieving political aims (e.g. regaining national sovereignty), would not deserve to bear the name of the philosopher. Polish Messianism would not be philosophy, among others, because its main postulate is using philosophy as a tool for political activities.

Such a regulatory definition certainly corresponds more to the colloquial notion of intuition, and also solves the *affiliation* problem of national philosophies because simply takes it down. All problems only related to chosen communities cease to be philosophical ones, and though we use customarily a name *philosophy* for their definition, then however, strictly speaking they belong to detailed disciplines, such as sociology, theory of culture, ethnology, history, political studies etc. Admittedly, we can define Polish Messianism as the Polish national philosophy, but we should remember that it is, in fact, a political programme created on the basis of definite philosophical conceptions (mainly Hegelianism). European philosophy, however, is the philosophy practiced in the circle of the Lvov-Warsaw School, because it takes up the same universal issues. Also Polish Marxist philosophy which has presented its own solutions to problems of epistemology, ontology, ethics or aesthetics, from this point of view, is European philosophy in the full meaning of these words.

The above mentioned position is burdened, however, with a principal difficulty, this namely, that it treats the subject of philosophy as given. In other words, it is assumed here that certain issues (e.g. the problem of sources of cognition) belong to the subject of philosophy, and other ones (e.g. a problem of the role of individual nations in the history of mankind) do not belong to it. One can obviously make this kind of assumption, but it is necessary, however, to remember that the striving for the truth was the aim of European philosophy since its inception, and beyond multi-centurial tradition there are no reasons that philosophy would have to strive for the truth in chosen, *traditional* fields, whereas the same aspirations in other fields were supposed to be recognized for non-philosophical.

According to K. R. Popper, this what imparts its unique character to European philosophy, is not the subject, but the ability to make critical judgments of one's own accomplishments. Also T. Czeżowski points out to this criticism, underlining that it is a condition of objectivity of cognition. *An explorer is objective – Czeżowski writes – if he takes into consideration in his research not only his convictions, but also all existing different convictions in the given subject (...) and if he is able to estimate properly all of them including his own conviction (not assuming in advance its superiority over others) from the point of view of scientific correctness to choose the one which is the most well-founded even if he was supposed to reject his own original position*<sup>1</sup>. So Czeżowski

---

<sup>1</sup> T. Czeżowski, *O rzetelności, obiektywności i bezstronności w badaniach naukowych*, in: T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, ed. J. Smoczyńskiego, Wrocław 1989, s. 227.

underlines that objectivism is a condition of striving for the truth, meanwhile the condition of objectivism is criticism, particularly towards one's own conceptions and views.

However, if we agree that about the essence of philosophical reflection constitutes not only the subject itself but also intentions and a research method, then we should accept at the same time that Polish messianistic philosophy is also the philosophy in the full meaning of the word. It has differed from a political programme in an almost total separation from the political realities, and moreover it did not concern only the Polish nation, but the history of the whole mankind in which Poland was supposed to play a significant role as some kind of *factor creating history*. Admittedly, one can dispute whether it really deserves the name of Polish philosophy (because it has originated from Hegelianism and because other nations also have managed to work out their own variants of messianism), however, it is no way to deny that it was a philosophical reflection.

The above mentioned remarks expose the next feature of European philosophy: a division into the philosophical *centre* and *province*. Under the appellation of European philosophies is often defined just that centre giving a direction to development of philosophy in the areas of individual currents and epochs. However, by no means, it does not concern the territorial division, neither more nor less the *nationality* of philosophy, but first of all originality and independence of thought characterizing that philosophical *centre*, as well as the derivative nature and narrowness of scope of the *provincial* philosophy.

With such a look at European philosophy the statement that some national philosophies are more provincial than others is justified, however, at the same time it will turn out that none of national philosophies is totally free from such comprehended provincialism. German, French or English philosophies tend to be as well provincial as the philosophies of countries which generally are not acknowledged for philosophical powers. It is because of the fact that, except for philosophers and innovatory works simply crucial for development of philosophy, in those leading countries appear contributory magazines and comments to original texts bringing forth almost nothing or nothing at all. So even in countries with the highest philosophical culture there are great philosophers and lots of commentators and imitators.

Quantity of philosophical publications or the chairs of philosophy at universities do not decide whether philosophy of the given nation belongs to the philosophical centre or not, but presence of clever thinkers being able to make an essential contribution to the

development of philosophy. So Polish philosophy was a provincial philosophy, that is *non-European* (because simply imperceptible) to the end of the XIXth century.

Meanwhile, it deserved the appellation of European philosophy since establishing the Lvov-Warsaw School and Polish scholars' successes mainly in the field of logic.

It lacked, however, philosophers who would be able to begin or at least give an original outline to some popular movement of philosophy, or at least being able to affect cultures such as existentialism or post-modernism. There are not among the Polish philosophers so well-known names like Kierkegaard, Heidegger or Derrida, even the name of Alfred Tarski as a creator of the semantic definition of the truth is known, first of all, to experts (not to mention understanding of the theory of his truth). That is why Polish philosophy is not also able, unlike French or German philosophies to arouse interest in the world neither among professional philosophers nor among the creators of culture, nor more among people amateurishly interested in philosophy.

J. Woleński has noticed that the Lvov-Warsaw School had been founded by K. Twardowski practically from scratch, what allows to recognize philosophy practiced in the School for the second, except for the Messianistic philosophy, current of Polish philosophy<sup>2</sup>. However, as opposed to Messianism which in principle is defunct, it is necessary to recognize the Lvov-Warsaw School for the current continually present in the Polish philosophical reflection. Its presence does not come down only to the attempts of making references to methodological assumptions or *ethos* of the School, because in the post-war period younger generation of philosophers, who belonged to the School, were still active professionally, educating younger generations and trying to hand down culture of philosophizing worked out by the School. Also the texts written in the circle of the School are still being read and commented on, and knowledge of achievements of the School belongs to the canon of the philosophical education. One can now tell that the Lvov-Warsaw School belongs to European philosophy, first of all, for Poles themselves, and still constitutes the example of the philosophical reflection for many philosophers.

One can also accept the existence of a certain supranational scientific philosophy (it is not supposed to mean the analytic philosophy, but striving for solving universal philosophical problems<sup>3</sup>) and the philosophical reflection which practicing is possible only

<sup>2</sup> J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko – warszawska*, Warszawa 1985, s. 6.

<sup>3</sup> W. Mackiewicz points out that interchangeable application of notions of philosophy of science, scientific philosophy and analytic philosophy is a mistake because the philosophy of science is a branch of philosophy, and a term *scientific philosophy* expresses the conviction that practicing philosophy is possible in accordance with the requirements of scientificity, meanwhile the analytic philosophy means applying the

for one nation. It does not concern here only the application of conceptions formed on the basis of this general philosophy to solving the particular problems of ethnic groups, but the national *spirit* of philosophy. A question about *Europeanism* of national philosophies loses a sense then, because we assume that European philosophy consists of the main *universal* movement (which as a matter of fact is practiced by philosophers belonging to various European nations, and at present also to non-European ones) and also many local national philosophies. It would be hard to say now about the Lvov-Warsaw School and its contemporary continuators that the Polish national philosophy is practiced at the School, then such a statement seems accurate with reference to the Messianistic philosophy, and also, to some extent, to the Polish Christian philosophy<sup>4</sup>.

According to many critics, the most conspicuous feature of the Polish national philosophy is its activism, so striving for keeping a close relation between the philosophical reflection and a practice of a social and a political life. However, it is worth noticing that Polish philosophy became the activist philosophy only in the XIXth century, because conceptions assuming the possibility of using philosophy as a tool of realization of practical aims seem to predominate in this period.

The activist philosophy developed in the XIXth century and originally was supposed to be a reaction to a loss of independence. Its political dimension took various forms, from historiozofic conceptions like Cieszkowski's Pan-Slavism to the Trentowski's programme of philosophy of politics, however, philosophy was always treated as a tool for achieving practical aims. Caring about keeping a direct relation between theory and practice is also visible in the twentieth-century Marxist philosophers' views (e.g. in pedagogical works of Legowicz).

One can admittedly treat activism as a predominant feature of Polish philosophy in the XIXth century and Polish Marxism (and also Marxism in general), if, however, this activism would have to constitute a criterion of an assessment of the condition of philosophy and the perspectives of its development, then historically based, the results of such assessment are not optimistic. It is worth referring here, for example, to a conception of F. Brentano who, in history of philosophy, distinguished the periods of an inten-

---

analytic method of philosophizing. cf. W. Mackiewicz, *Szkoły i orientacje filozoficzne*, in: *Polska filozofia powojenna*, ed. W. Mackiewicz, Warszawa 2001, t. I, s. 41.

<sup>4</sup> *The history of philosophy* - W. James wrote - *is in considerable measure the history of a clash of human temperaments. (...) Irrespective of what temperament a philosopher would have - a rationalist when philosophizing, always tries to forget about it.* James, *Pragmatism*, Cracow 2004, p. 10. It seems that this remark can also be related to the national philosophies of which every one makes up the incarnation of a certain *temperament*, wishing to be regarded as the universal philosophy, tries to forget about its national flavour.

sive development, as well as a stagnation and a gradual falling down, assuming for a criterion of this division just a relationship between philosophy and a practical action. Namely, according to Brentany, the view according to which philosophy can make up a tool serving practical aims is characteristic for periods of stagnation and falling down of the philosophical reflection<sup>5</sup>.

A change of the paradigm which occurred in Polish philosophy in the XXth century might be interpreted as a process of including Polish philosophy to European philosophy. However, it is necessary to notice that such an interpretation is possible only on the basis of this just new paradigm, because only assuming a scientific character of every valuable cognition allows to recognize a philosophical reflection not fulfilling the requirements of the scientific character for devoid of any larger meaning. For Hegel's followers in the whole Europe, the Polish messianistic conceptions seemed probably equally European as for the twentieth-century analytic philosophers the accomplishments of the Lvov-Warsaw School.

If we moreover realize that the analytic philosophy of the Lvov-Warsaw School had just the largest achievements in Polish philosophy, then the view about alleged activism characterizing Polish philosophy becomes at least problematical. One can also explain that philosophical activism as the proof of poverty of the XIXth-century Polish philosophy, in addition the poverty caused mainly by political factors.

It is also worth giving some thought to a distinction between philosophy as an element of culture and philosophy as a cognitive activity. In the first meaning philosophy is one of the key components of the European culture, imparting its proper character to this culture. One can often come across with the statement that the roots of the European culture, and at the same time of a present European tradition, reach the ancient Greece from which Europe took over first of all a set of philosophical ideas and notions about what a search for truth means, and reach also Rome together with its legal culture, and also Christianity on the basis of which the definite philosophy was also developed. Therefore it is hard to imagine today European culture, especially if we realize that the specific for this philosophy criticism finally has triggered a development of the natural sciences.

It is necessary to admit that participation of Polish philosophy in the creation of European culture and identity was scarce. The first significant achievement of our philosophy were philosophers' accomplishments from the circle of the Lvov-Warsaw

---

<sup>5</sup> Por. I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 18.



School, however, they are placed rather on the borderline of philosophy and mathematics and due to it without any larger meaning as a cultural phenomenon. Polish philosophy did not bring forth anything essential to European philosophy, and the flow of philosophical ideas through centuries was unidirectional, and as a result of it we can imagine European philosophy without Polish philosophy, however, it is not possible to say about Polish philosophy without European philosophy. This fact distinguishes Polish philosophy and culture (and also cultures of many different European countries including Greece itself which after the period of antiquity did not manage to produce any original philosophical conceptions) from philosophies and cultures of such countries like Germany, England or France. In those countries existed not only philosophy, but also the philosophical culture thanks to which current philosophical ideas affected consciousness of elites, and through the elites the whole of culture.

Polish philosophy is European philosophy because it adopted European philosophical conceptions, trying more or less successfully to develop them, and first of all adapt to its own needs. If we would like to define specificity of Polish philosophy, then it seems that striving for finding practical (as a matter of fact mainly political) applications for philosophical ideas just seems to be one of its predominant outlines. Despite this it is hard, however, to say about a creative contribution of Polish philosophy to a development of European philosophy. These ideas affected the philosophies of Slavic countries only to some extent. However, they did not influence the main current of the philosophical reflection.

However, also philosophy as an element of culture (and at the same time a cultural and creative factor) can be subject to valuing. Namely, one can imagine an uncommitted observer who desires to decide which of cultures including a certain philosophical tradition is more worth choosing as a *place to live*, that is as an environment shaping the individual and offering definite possibilities of choice and realizing certain aims and values. Then, it turns out that *better* and *worse* cultures exist, more or less restrictive on account of the extent of limitations of individual freedom, and that European culture just gives the widest range of choices and realization of aims and values for the individual, so it is that *better* culture in comparison with non-European cultures.

If we conduct a similar division in the field of European culture itself e.g. according to the criterion of nationality then we will gain a possibility of accomplishing similar valuing. Admittedly, in the field of European culture we do not deal with, in principle, clashing and competing various philosophical traditions (so as it occurs at present in

such cultures like Moslem, Japanese, Chinese or Hindu), we can, however, speak about *adopting* philosophical ideas to a larger extent on the basis of individual national cultures or historical epochs. It turns out that these individual cultures belong to the widely understood European culture to such a large degree as the key ideas for this culture, including also and maybe first of all philosophical ideas, find a direct reflection in both material and immaterial artifacts of these cultures and in the way of thinking and acting of individuals. The affiliation of national philosophies, which is to say also Polish philosophy to European philosophy, from this point of view one can define through their ability to influence the local cultures and mentality of societies.

The above mentioned deliberations concern philosophy mainly in a historical sense, that is simply already existing achievements of many generations of both Polish and European philosophers. However, one can also look at philosophy as a set of definite problems and, first of all, the actual state of research concerning these problems. The question, in what sense, if at all, Polish philosophy, understood as the actual state of the philosophical reflection, is European philosophy, is important not only from the point of view of assessment of research state, but first of all from a point of view of closer and further future of Polish philosophy.

In other words, an answer for this question one can recognize for a special diagnosis enabling taking precautionary measures in such a situation when the condition of Polish philosophy turns out unsatisfactory due to some reasons.

A present condition of Polish philosophy is undoubtedly still the heritage of the Polish People's Republic (PRL) in a considerable measure, that is the period in which unambiguous division of Europe into two separate zones, separated by the Iron Curtain, was in force. As it is known, the freedom of scientific research, especially research in such fields as philosophy, was guaranteed only in one of these zones. Meanwhile the assumption that freedom of philosophizing and publishing is a necessary condition of *Europeanism* of philosophy, seems justified. So if we admit that the present Polish philosophy is in considerable measure the heir to political and intellectual processes occurring as a result of the division of Europe and reigning ideology on the Eastern side of Iron Curtain, then we in principle accept the thesis that Polish philosophy in the first years of the XXIst century is not fully European philosophy yet. The state censorship admittedly has not existed since a long time, however, the environmental censorship and connected with it auto-censorship exist. For example, due to them one looks at philosophers who want to practice Marxist philosophy with a hostile attitude.

About this that Polish philosophy still cannot shake off its past testifies, among others, lack of serious attempts to *critically review* its past, that is, for example, making a diagnosis of the influence of the Marxist ideology on a way of thinking of intellectual elites in Poland after 1989<sup>6</sup>. Reluctance to making a period of the rule of ideological compulsion the object of a philosophical consideration testifies that, as it seems, one might not be aware of the *politicizing* of Polish philosophy, in turn being one of the level indicators of the philosophical culture.

The second factor impinging on the present character of Polish philosophy is striving to decrease the distance to the West-European philosophy. It is necessary, however, to notice here that these kinds of efforts can only partly be successful, and such movements as existentialism or postmodernism, which in Europe influenced, in a significant way, both philosophical discussions and the whole of culture, in Poland will not play a significant role any more, simply due to the cause that they have stopped to be the object of interest both philosophers and also creators of culture.

Thirdly, after Karol Wojtyła's election to the papacy the meaning of personalistic philosophy has increased. They are surprised by the fact that in discussions about the condition of Polish philosophy, the meaning of Christian personalism is usually underestimated, but in the meantime this philosophy undoubtedly affected both personalism in the world and also the management style employed in the Catholic Church. Moreover, the view according to which personalism is a quasi-philosophy which is developed in a closed circle of Catholic philosophers does not seem to be legitimate due to at least two reasons. Firstly, the level of religiosity is comparatively high in the Polish society, and as a result of it, the influence of the Christian philosophy on some spheres of life is also comparatively considerable. Whereas, first of all, a development of biomedical sciences has caused that certain group of problems has taken on a new meaning, thus also the philosophical reflection over them has taken on the same meaning. The personalistic philosophy is able to introduce the unambiguous solutions to these problems, what in turn enables its followers the effective influencing political decisions<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Polish philosophy is not *European* philosophy, if it deals with local, social and political problems of Poland. Such understanding of tasks of philosophy predominated in the XIXth century, but even made up the element of the philosophical programmes which were then formulated.

<sup>7</sup> It concerns here, first of all, the problems of so-called bioethics. It is worth noticing that the term *bioethics* does not seem precise, if this discipline is supposed to deliver solutions to formed problems as a result of the development of life sciences. Then there is no sense, like Christian philosophy does, to include to it e.g. abortion or euthanasia. cf. e.g. W. Boloż, *Bioetyka i prawa człowieka*, Warszawa 2007.

If we would have to understand by Europeanism of the given philosophy exerting a real influence on lives of nations, then Polish personalistic philosophy can be recognized for European philosophy in the full meaning of the word. On the other hand, however, it does not seem that Polish personalism would be able to work out conceptions which would be able to affect a development of this movement beyond the country borders in the near future.

Finally, it is worth noticing that as the meaning of the notion of Europe changes, the sense of the notion of European philosophy changes as well. To the end of the XIXth century the notion of European philosophy was intrinsically comprehensible, because it assumed the sense through the simple juxtaposition of the European philosophical reflection with its non-European *equivalents*. Such a way of defining European philosophy ceased to be possible in the XXth century due to the fact that the European way of thinking had been also adopted in these regions of the world which we recognized as *non-European* so far. The formulation *European philosophy* seems at present to assume a new sense. Saying about European philosophy we point out not only the definite philosophical tradition, but a certain set of values possible to accept irrespective of the local cultural tradition. Philosophy is not treated here as a sheer cognitive activity, but as a certain set of ideas, particularly as the ideas concerning man. Polish philosophy has never questioned these values maybe except for some currents of Marxism.

This, what undoubtedly distinguishes the present philosophy from the philosophical reflection in the past is abundance of all movements, views, philosophical projects, and also a large quantity of publications in the field of philosophy. Except for movements postulating keeping a direct relation between philosophy and a practical action, there are currents recognizing philosophy for a scientific discipline interested exclusively in theoretical research. To the movements of the first kind belong, as I have already mentioned, existentialism which has strongly affected literature, art, Marxism and post-modernism, as I have mentioned, none of these movements has a chance to develop in Poland at present. In any case, for historical reasons, it seems that there is also no place in Polish philosophy for conceptions postulating using philosophy for the principal reconstruction of the world, either in the individual dimension or particularly in social one. One can now venture the statement that Polish philosophy has chances to play a significant role in European philosophy only under the condition, that it becomes, on one hand, independent from all ideological and political influences, and on the other hand, it stops to deal with *making up for the distance* and *assimilating* the Western philosophical ideas.

The above mentioned remarks show that seeking the answer for the question: In what sense Polish philosophy is European philosophy? We have to comment on both a juxtaposition of *Polish philosophy and European philosophy* and also accept a definite view concerning essence and aims of philosophy itself. However, commenting on them, it is not so much that we characterize an objective state of the affairs as of that we *de facto* create the premises in which the answer for the question about Europeanism of philosophy is already somehow contained. Finally, it turns out that we decide whether and in what sense our philosophy belongs to European philosophy, and thinking not only about Europeanism of Polish philosophy in the past, but also submitting individual problems for a philosophical reflection. It seems that instead of asking whether Polish philosophy is European philosophy, we should rather ask: What answer do we expect asking this question?

Zdzisław Stankiewicz

**Henryk Piliś, Wojciech Słomski, *Wprowadzenie do etyki*  
*Wybrane problemy*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Finan-  
sów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2008, 184 s.**

Moja filozoficzna inicjacja miała miejsce ponad sześćdziesiąt lat temu, gdy jako uczeń tajnego gimnazjum (dziś wiem, że to był słynny Rejtan) dostałem od nauczyciela matematyki, pana Staszcyka podręcznik Kazimierza Ajdukiewicza. Filozofii w czasach mojej wczesnej młodości uczyli właśnie matematycy, zresztą, ograniczając ją do logiki formalnej. Podręcznik Ajdukiewicza pozostał jednak w moim intelektualnym wyposażeniu do dziś i do niego przyrównuję zwykle wszystkie *Wprowadzenia*, *Wstępy* i im podobne publikacje, bo najczęściej są to zbiory informacji o danej dyscyplinie i z jej zakresu. Podobnie jest z książką Henryka Piliusa i Wojciecha Słowskiego. Profesorski tandem, mało w księgarniach rozpowszechniony, napisał dzieło właśnie wprowadzające w problematykę etyczną, czasem używając tzw. łopatologii, czasem wyrafinowanej refleksji o skomplikowanych treściach etycznych świata, w jakim przyszło nam żyć. Pożytek z tego znaczny, bo tłumaczenie zjawisk to krok do pokonywania obaw przed cywilizacją. A obawy przed cywilizacją, o czym autorzy piszą też – choć nie wprost – człowiek miał od zawsze. Nie tylko moi rówieśnicy- seniorzy, młodszy też, boją się nawet podejść do komputera *bo mogą coś zepsuć*. Podaję ten przykład, choć można je mnożyć. Cóż dopiero, gdy trzeba się zmierzyć ze skomplikowaną materią określaną jako stosunek do innych ludzi i do otaczającego świata. W świecie tym, inaczej niż przed laty, cywilizacja postępuje w tempie zawrotnym.

Ratowanie puszczy to właśnie postęp o wiele większy niż ratowanie żabek, działanie współczesnego człowieka oceniane jako destrukcyjne, czego mamy liczne przykłady, jest przecież niczym wobec tej destrukcji, jakiej dokonuje sama przyroda. Też liczne przykłady od przedpotopowych zwierząt, jakie zniknęły z powierzchni ziemi przecież bez udziału człowieka, do zguby cywilizacji zwanej kulturą egejską, po której pozostał tylko kilkadziesiąt kawałków wypalanej gliny. *Za każdym krokiem w tajniki stworzenia coraz się dusza ludzka rozprzestrzenia* – i z pewnością dlatego Piliś i Słomski oraz wielu innych filozofów piszą o odpowiedzialności Człowieka wobec wszystkiego co nas otacza. Człowiek współczesny, owszem, wzniesła pożar puszczy jednym niedopałkiem, ale niesie ratunek dla wielkich leśnych obszarów, które od pioruna zginęłyby

bezpowrotnie kilkaset lat temu. Rozgniata oponami tysiące żab na drodze, ale uważa się nad nimi, jadąc do zagrożonego siedliska. Dyskutuje nad dwoma plemnikami zamrożonymi w ampułce, ale przecież kilka tysięcy ich zginęło, zanim te dwa w ampułce ulokowano. Piluś i Słomski bezpośrednio głosu w tym dyskursie nie zabierają, ale pokazują, że on jest i na czym polega. Nie zabierają też głosu własnego w dyskusji na wielkie tematy etyczne i moralne współczesności. Ale kompetentnie wyjaśniają ich istotę, omawiając z bezstronnością uczonego najważniejsze kierunki i treści tej dyskusji. Niestety, tekst Pilusia i Słomskiego nie może zreferować i skomentować tego, co dzień niesie. Czy jakkolwiek tekst jest w stanie to zrobić?

W numerze trzecim *Parergi* z 2008 r. znalazła się moja recenzja innej książki Profesora, jakże inaczej przeze mnie ocenionej. Sam piszę, więc wiem z pewnością, że dzieło, o którym piszę teraz nie powstało, aby pokazać mi, że można inaczej. Ale czytając tę książkę widzę w swojej naiwnej zarozumiałości, że pewnie jest między nami jakiś kontakt metafizyczny – czyżby na wzór twórców idei noosfery?

Książka świetna i dla maturzysty i dla studenta i dla inteligenta bez filozoficznego wykształcenia. Napisana ładną polszczyzną zawiera jasny zrozumiały wykład pojęć i tematów z zakresu dyscypliny zawartego w tytule. Jak to jednak bywa z książkami *dla każdego* nie każdy może być zadowolony. Z całą pewnością maturzysta może z niej znakomicie przygotować się do egzaminu, polegając na kompetencji Autorów, student już drugiego roku filozofii wie więcej nawet gdy wysłuchał wykładu ich obu. Największą korzyść może z lektury odnieść tzw. przeciętny inteligent. Watorów tekstu i tych merytorycznych i tych formalnych zazdrościć może niejedyn autor. Z całą pewnością twierdzą, że książka warta jest bardzo szerokiego rozpowszechnienia w świecie pseudo racjonalnym i niby pragmatycznym, przecież jednostronnie manipulowanym, tak bardzo pozbawionym refleksyjności – i refleksji.

W tytule zawarte jest *wprowadzenie* tak często używane, że aż banalne. Sam kiedyś, pisząc konspekt wykładu, użyłem *prolegomena*, bo chciałem uniknąć tego pospolitego wprowadzenia. Obaj Autorzy, chociaż nie pierwsi i nie po raz pierwszy, znakomicie mnie do etyki wprowadzają.

Tę książkę pod ręką mieć będę zawsze.

*Maria Emilia Nowak*

**Zdzisława Piątek, *Pawi ogon czyli o biologicznych uwarunkowaniach kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, 75 s.**

Przewodnią ideą książki Zdzisławy Piątek jest przedstawienie oraz zanalizowanie *tradycyjnego sporu o zakres tego, co wrodzone, i tego, co nabyte w naturze ludzkiej w kontekście współczesnej wiedzy zarówno z dziedziny nauk przyrodniczych, jak i humanistycznych.* (s. 7) Autorka odwołując się do metafory pawiego ogona stara się pokazać, że ludzki umysł, który wytworzył kulturę ma biologiczne korzenie. Pierwotnie służący jako wabik seksualny, z czasem okazał się niezwykle skutecznym narzędziem przystosowawczym dla człowieka. Elastyczność oraz dynamiczność z jaką nasz gatunek używa umysłu, doprowadza do silnego zróżnicowania w istniejących kulturach. Ponadto ich rozwój to proces otwarty, polegający na ciągłych, złożonych przemianach. *Osobniki gatunku ludzkiego to takie szczególne pawie, które potrafią wykorzystywać swój ozdobny ogon nie tylko do zalotów, ale przede wszystkim do rozprzestrzeniania się na ziemi, a nawet do oderwania się od niej i do szybowania w kosmos.* (s. 8)

Ciekawie prezentuje się już pierwszy rozdział *Co to znaczy, że kultura jest autonomiczna względem natury?* Autorka przedstawia nam w nim pogląd determinizmu biologicznego oraz environmentalizmu, konkludując, że podział pomiędzy oboma poglądami jest jedynie pozorny. Założeniem determinizmu biologicznego jest przekonanie, że różnorodność jest uwarunkowana poprzez dziedziczność cech. Drugi pogląd charakteryzuje się nawiązaniem do pojęcia *tabula rasa* i jego zwolennicy głoszą, że różnice pomiędzy osobnikami ludzkiego gatunku, wynikają z różnych wpływów środowiska. Zdzisława Piątek uważa, że kiedy podda się analizie pojęcie *wrodzoności* oraz mechanizmów odpowiedzialnych za procesy uczenia się, obraz zaczyna się nieco rozmywać. Problem polega na tym, że w momencie narodzin nie wszystkie cechy wrodzone są wykształcone. Natomiast uczenie się tych sprawności dzieje się właśnie na podłożu uwarunkowanych cech. Autorka trafnie zauważa, że *Determinacja genetyczna i środowiskowa wzajemnie się współokreślają, ponieważ są ściśle sprzężone. Okazuje się, że radykalne przeciwstawienie tego, co wrodzone, temu, co nabyte (wyuczone), stanowi uproszczenie i jest prawdziwe tylko w przybliżeniu.* (s.10) Podobnie jest na gruncie kultury, nie jest łatwo dookreślić w jaki sposób powstaje afiliacja tego co uwarunkowa-



ne genetycznie z tym co jest wyuczone. Obecny stan nauki niestety nie jest w stanie w pełni wyjaśnić tego procesu.

Bardzo ważnym stwierdzeniem jakie można przeczytać w omawianym rozdziale są słowa: *Wiele wskazuje na to, że różnorodność jest wartością „par excellence”.* Co więcej, w przypadku gatunku „*homo sapiens*” naturalna różnorodność jest wzmacniana przez różnorodność kulturową pozwalającą ludzkości adaptować się do nieustannie zmieniających się warunków życia i lepiej wykorzystywać zasoby tego świata, a także – miejmy nadzieję – pozwoli na osiągnięcie symbiotycznej koegzystencji gatunku ludzkiego z przyrodą. (s.12) Autorka zaznacza, że wielu badaczy kultury jest zwolennikami przekonania, że kulturowe systemy są autonomiczne, ponieważ na ich gruncie pojawiają się wartości jedyne w swoim rodzaju, których nie odnajdziemy w społeczeństwie innego typu. Trudno jest uzmysłowić sobie co stanowi fundament takiego zróżnicowania; natomiast uważne analizowanie wykazuje, że prawie wszyscy badacze z zakresu antropologii kulturowej przyjmują założenia wskazujące na *biologiczne prerokwizyty kultury*. (s.13) Zdzisława Piątek podkreśla, że te ukryte założenia są przedmiotem jej zainteresowania i będą przywoływane w dalszej części książki.

Moją szczególną uwagę zwrócił trzeci podrozdział rozdziału drugiego *Biologiczne podłoże kultury – uwagi K. Lorenza, Th. Dobzhansky’ego, R. Dawkinsa oraz J.S. Goulda*. Autorka dokonała w nim przeglądu stanowisk kilku naukowców. Na samym początku przedstawione zostają czytelnikowi poglądy Konrada Lorenza na których się skupię. Austriacki noblista twierdził, że z upływającym czasem, kiedy toczy się ewolucja ludzkiego gatunku, kultura zaczyna tracić cechy przystosowawcze. W nowych warunkach ludzkiego życia, niektóre wcześniejsze normy zachowania lub uwarunkowane genetycznie preferencje tracą swoją wartość. *Dotyczy to zarówno nepotyzmu, jak i ksenofobii, które okazują się zupełnie nieprzystosowawcze w świecie zmierzającym w kierunku globalizacji.* (s. 51) Uważam, że bardzo słuszne jest zauważenie przez autorkę tego problemu. Są to ciekawe rozważania, którym można by poświęcić osobną pracę, ponieważ podjęty temat jest bardzo aktualny.

Interesująco prezentuje się również ostatni rozdział *Jakie mechanizmy ewolucyjne umożliwiły pojawienie się kultury?* W rozdziale tym omówiony został dobór płciowy oraz psychologia ewolucyjna Goffreya Millera. Psychologia ewolucyjna jest bardzo młodą dyscypliną nauk psychologicznych, której zadaniem jest badanie jak powstały struktury ludzkiej psychiki. Dzięki tym strukturom, powstały oraz dynamicznie się rozwijają ludzkie kultury. W koewolucji genowo-kulturowej podobnie jak geny ważny

jest umysł, dzięki któremu człowiek tworzy i przekazuje informacje. *Różnorodność ludzkich kultur została rozpoznana, ale mechanizmy, dzięki którym informacja zgromadzona w kulturze oddziałuje z informacją biologiczną płynącą „w rzece genów, nadal pozostają prawie nieznaną”* (s. 57). Autorka uważa że umysł ludzki jest strukturą, dzięki której geny oddziałują na kulturę i odwrotnie. Według przytoczonego przez nią Stevena Pinkera jeśli rozumowanie czy też uczenie się nie jest przypadkowym wytworem mózgu, wnioski nasuwa się taki, że muszą istnieć geny odpowiadające za określoną organizację. Problematyczne jest natomiast w jaki sposób w trakcie ewolucji takie geny zostały wyselekcjonowane? Zdzisława Piątek konkluduje, że psychologia ewolucyjna jest nauką, która pozwala na prowadzenie tego rodzaju spekulacji. Geoffrey Miller uważa, że dobór płciowy był podstawowym mechanizmem, kształtującym struktury ludzkiego umysłu. W koncepcji tej umysł rozwinął się po to aby przyciągać partnerów seksualnych. Stał się wspomnianym już *pawim ogonem*, mającym na celu uatrakcyjnić danego osobnika w oczach innego. *Z punktu widzenia psychologii ewolucyjnej, wyliczone osiągnięcia człowieka nie są rezultatem posiadania przez niego dużego mózgu, który umożliwia uczenie się i inteligentne rozwiązywanie problemów przeżycia, lecz rezultatem posiadania umysłu przystosowanego do zalotów, „które możemy przekwalifikować i nakierować na wynajdywanie nowych myśli, nawet kiedy nie jesteśmy zakochani”*. (s. 62) Autorka poddaje w wątpliwość założenia Millera, ponieważ jak stwierdza w okresie zakochania, kiedy mamy wysoki poziom hormonów we krwi, niekoniecznie nowe myśli są dla nas istotne przy wyborze partnera seksualnego. Błędne wydaje się autorce również założenie, że pierwszą funkcją inteligencji były zaloty nie skorelowane z rozwiązywaniem problemów związanych z przetrwaniem. Uważa ona, że oba aspekty inteligencji ewoluowały wspólnie. Dobór płciowy nie może wychodzić spod kontroli doboru naturalnego, ponieważ może zabrnąć w ślepią uliczkę. Jako dobitny przykład Piątek podaje jelenie irlandzkie. Zwierzęta te posiadały ogromne, sięgające do 40 kilogramów poroże, które miało rozpiętość do 3,5 metra. Dawało ono samcowi wysoki status w stadzie co powodowało, że miał dostęp do samic. Jelenie te wyginęły jednak w epoce polodowcowej, ponieważ przystosowane były jedynie do życia na otwartej przestrzeni. Kiedy nastąpiło cofnięcie się lądolodu i powstały gęste lasy nie miały szans na przetrwanie. W przypadku człowieka umysł musiał rozwijać się poprzez ewolucję biologiczną i kulturową, które były sprzężone razem. Oprócz wykształcenia się w umyśle aspektów atrakcyjności seksualnej, także wytworzyły się takie, które muszą odpowiadać za rozumienie tej atrakcyjności oraz jej ocenę. *Im bardziej wyrafino-*

*wany jest popis godowy, tym większe muszą być wspólne obszary psychiki potrzebne zarówno do jego tworzenia, jak i do jego oceny. Bez inteligencji trudno docenić inteligencję drugiego człowieka.* (s. 67)

Dokonując krótkiego podsumowania Zdzisława Piątek zwraca uwagę na to, że spór o biologiczne uwarunkowanie kultury właściwie sprowadza się do określenia koewolucji genowo-kulturowej. Jej sens leży w współoddziaływaniu między genami i kulturą, za pośrednictwem umysłu. Umysł ludzki przyjmuje otaczające go elementy kultury, ale czyni to za pomocą reguł określonych genetycznie. Reguły te są jednak na tyle plastyczne, że człowiek może je korygować posługując się rozumem.

Zdecydowanie polecam tę książkę, ponieważ jest to pozycja ciekawa, napisana w sposób niepozbowiony poczucia humoru, a przy tym rzetelnie i zwięźle. Szczególnie może zainteresować osoby zajmujące się filozofią kultury.